

## Tabî Süreçlerin Yasa ve Hür İrade Açısından Değerlendirilmesi

 MEHMET LATİF BAKIŞ<sup>a</sup>

Geliş Tarihi: 26.08.2023 | Kabul Tarihi: 16.10.2023

**Öz:** Yunancada “Tanrı” anlamına gelen theo ve “adalet” anlamına gelen dice (dayk) kavramlarının bir araya getirilerek kullanımından oluşan ve “Tanrısal Adalet” anlamında kullanılan theodice (teodise) meselesi din ve felsefe’nin, özellikle de Din Felsefesi’nin en önemli problemleri arasında yer almaktadır. Söz konusu problem, “iyi-kötü” dikotomisi üzerinden gelişmektedir. Bilhassa kötülüğün varlığının sorun olarak odağa alınması, “mutlak iyi” olan Tanrı’nın varlığıyla ilişkilendirilmekte; böyle bir varlığın bulunduğu âlemde kötülüğün var olmaması gerektiği kanaati ileri sürülmektedir. Nitekim aynı nedenden dolayı teodise (Tanrısal adalet) kavramı kimi zaman –yanlış bir anlam yüklemeye- “kötülük” meselesi olarak da anılmaktadır. Bunda, David Hume’un birtakım ateistik düşünce ve yaklaşımlara ait görüşleri dile getirirken kullandığı mantıksal metodun etkisinin olduğu da düşünülmektedir. Zira Hume’un konuyu ele alış biçiminde “kötülük” ve “Tanrı” kavramlarının bir arada düşünülmesi sorunlu görülmekte; hatta aynı gerçekçyle “Tanrı”nın varlığının şüpheli ve saçma olduğuna dair yaklaşımlar da seslendirilmektedir. Haliyle bu husus, ateistik yaklaşımlara güçlü bir gerçek oluşturmuş görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, teodise, kötülük, tabiat, hürriyet.

<sup>a</sup> Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü  
bakislatif@gmail.com

---

## Evaluation of Natural Processes in Terms of Law and Free Will

**Abstract:** The issue of theodicy, which is used in the meaning of "Divine Justice", which is formed by combining the concepts of the meaning "God" in Greek and dyke meaning "justice", is among the most important problems of both religion and philosophy. Especially the issue of theodicy, which is a top priority issue of the Philosophy of Religion, which deals with relatively specific issues. It is also known as the "evil" issue with a slightly wrong use- due to the attitude of those who prefer to approach the realm of existence through the concept of "evil". The way in which the problem of evil is questioned and the reasoning to present God's justice and existence as a doubtful and absurd fact has prepared a strong ground for my aesthetics. as are; This attitude is seen as a justification for the denial and depression of the events taking place in nature with a pessimistic attitude.

**Keywords:** God, theodicy, evil, nature, freedom.

## Giriş

Düşünce, inanç ve insan eş zamanlı olarak varlık zemininde belirlenirler. İçin için, insanlık tarihini oluşturan mezkûr hususiyetler kendilik farkındalığını ilkin tabiat ile fark ettiklerinden dolayı, tabiat üzerine ve oradan dinin ve insanın doğası üzerine sorgulamaların olması kaçınılmaz olmuştur. Eş zamanlı olan düşünce ve inanç tarihi boyunca, tabiat üzerinde bir arayışın ve inceleme çabasının olduğu bir gerçektir. Söz konusu arayış ve incelemelerin merkezinde ise insan, insanın varlık içindeki konumu, değeri, amacı, hedefi yer almaktadır.

İnsan odaklı olarak tabiat üzerine yapılan faaliyetler Felsefe-Din ve Bilim üçlüsünün sürekli bir ilişkiler zeminini teşekkül ettirir. En başta “Varlık” ve “Oluş” sorununa dönük olarak tezahür eden tabii cereyanlar, aynı zamanda birer inanç-anlam sorunu olarak da tebarüz eder. Birtakım filozoflarca “*teodise / Tanrısal adalet*” ilkesine göre yaklaşım sergilendiği görülen tabii hadiseleri, Din (Kelam ilmi) *kader, mucize, hikmet ve ibret* hususiyetlerine göre değerlendirmeye alır. Objektif bilimsel bilgi ve bulgular da insanın irade, hürriyet ve mesuliyetleri üzerinden, ortaya çıkan *insanın hürriyeti ve kudreti* meselesini, Tanrı’nın iradesi, kudreti ve bilgisinin imkânı meselesi ile birlikte *din ve felsefe* zemininde tartışmaya açar. Daha açık bir ifadeyle, din ve felsefe, bilimin ulaştığı sonuçları ve ortaya koyduğu verileri kendi sorunları zeminine taşıyarak işler.

Tartışmaya açılan mezkûr hususiyetler, tabiatın dinamik yapısının zorunlu bir tezahürü olarak oluş ve bozulmuş olgusunun sürekliliğine göndermede bulunur. Bu olguya din, bilim ve felsefe kendi sahalarına ilişkin olarak birbirlerinden farklı yaklaşımlar ve izahatlar getirmektedir. Din, olaya *hikmet, kader ve mucize* ile izahat getirirken; felsefe aynı hususa hילוzoist bir yaklaşım ve çoğunlukla determinist bir tavır sergiler. Bilim ise olguyu süje ve obje münasebet şekillerinden bağımsız olarak ve salt bir pür hadise olarak olabildiğince objektif kriterler çerçevesinde anlamaya ve neden-sonuç ilişkisini kurmaya, böylece bir sistemli bilgi zemini oluşturmaya çalışır.

Ortaya konan farklarla birlikte üç sahanın birbirlerinin bilgi ve

bulgularından yararlandıkları da bilinen bir gerçektir. Söz gelimi bilim, araştırmalarını sürdürürken dinin verilerinden ve felsefenin yöntemlerinden yararlandığı gibi; din ve felsefe de bilimin ulaştığı sonuçları ve ortaya koyduğu verileri kendi sorunları zeminine taşıyarak işlemektedir.

Tüm bu çabaların ortak gayesi, insanda bir bilincin oluşmasını sağlamaktır. Yalnızca malumat aktarımını değil, ondan da öte, bilincin oluşumunu ve uyanışını gaye güttüğü görülen bu üç saha (Din-Bilim-Felsefe), tabiatın bütününde işleyen bir iradenin varlığını da seslendirir. Aynı tabiatın en önemli bir unsuru ve iradi öznesi olan *insanın* da eylemlerinin bilincinde olması için bir ortak tavır sergilerler. Zikri geçen çabaların neticesinde, gaye edinilen bilincin insanda teşekkülünün tezahürü ise huzur/saadet/mutluluk olacağı kabul edilmektedir. Bu çalışmada biz de bilinç ve bilginin, insana psikolojik (ruhsal) olarak bir güven kazandırdığına; korku, ümitsizlik ve travmalara varan mutsuzlukların da yeterli bilgi eksikliğinden (bilinç ve bilgi yoksunluğundan) ileri geldiğine değinerek, konuya ilişkin temellendirmelerde bulunacak, bağlamlar oluşturacak ve çıkarımımızın sürdürülebilirliğini ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. Konuya Dair Analitik Bir Tahlil

Analitik açıdan *Tanrı* kavramı “zorunlu, mükemmel ve varlık” anlamlarını içeren bir özne olup, öznenin yüklü olduğu bir diğer ve önemli anlam da *adalettir*. Tanrı’nın varlığının zorunluluğu kadar, O’nun adaletli olması da mutlak iyi olarak var olması gereken bir hususu ifade eder. “Sonsuz, mutlak var, mükemmel, en yetkin iyi” anlamlarının zorunlu olarak öznesinde bulunduğu ve buna göre de O’nun (Tanrı’nın) bulunduğu bir varlık dünyasında mutlak olarak “adalet” ve “iyi”nin bulunması, analitik açıdan bir zorunluluk olarak ifade edilir. Buna göre sonsuzcasına adaletin ve iyinin bulunması gerektiği düşünülen varlık dünyasında, söz konusu iki değer yokluğu, eksikliği veya zıtlarının olamaması gerekir. Bu husus, Tanrı’nın; *kendisinden daha yetkini tasavvur edilemeyecek derecede mükemmel bir varlık* olması düşüncesinden kaynaklanır. Kötülüğün ve zulmün olduğu bir evrende bu vasıfları bulunduran bir Tanrı’nın

olamayacağı düşüncesi, Din Felsefesi'nin en önemli meselelerinden olan "Kötülük Sorunu"nu ve buna bağlı olarak da ateistik savunuların esas referansını temellendirme sebebi olur. Bu yaklaşımın fikir babası olarak Dawid Hume (1711-1776) ismi ön plana çıkmaktadır.

Hume "Tabii Din Üstüne Diyaloglar" adlı eserinde Philo'nun ağzıyla şu çetin soruyu sorarak teodise meselesine düşünsel bir gerekçelendirme tesis eder:

"Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"<sup>1</sup>

En başından beri inananları da her türlü dinî inanca karşı çıkanları da meşgul eden soru, ateistlerin, fikir planında en büyük dayanaklarından biri olmuştur. Kötülük problemine göre Tanrı'nın ilim, kudret, irâde ve iyilik sıfatları aynı kuvvetle savunulamaz. Buna göre, yapılan her türlü teist savunuyu büyük bir çelişki içindedir.<sup>2</sup>

Kötülük probleminin tarihi oldukça eskilere gitmektedir. Kötülüğün farklı zamanlarda filozoflar tarafından birbirinden farklı temellendirmelere dayandırılmış tanımlamaları görülmektedir. Sözgelimi Platon (MÖ 428/427 veya 424/423 – 348/347), kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrıyı değil de kötü ruhları sorumlu tutarken; sonrasında gelen ve Platon'cu olarak bilinen birçok filozof ise kötülüğün kaynağını maddede görüyordu. Özellikle Plotinus (ö. MS 270) maddenin her türlü kötülüğün kaynağı olduğu fikri üzerinde ısrar etmiştir. Onun bu görüşü, daha sonra, genel temayülleri itibarıyla kötümser olan birçok düşünürü etkilemiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 7. Baskı, 1999), 153; Kadir Canatan, *Din Felsefesi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 89-90; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Ayıışı Kitapları, 1998), 146.

<sup>2</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 153; Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları Teizm ya da Ateizm*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları Furkan Kitaplığı. 1. Basım, 2001), 205-213; Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2004), 45-109.

<sup>3</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 154; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 148.

İslam Aristoculuğu olarak da bilinen “Meşşaiyyun” (Peripatetisyenler) ekolünün en meşhur isimlerinden olan Fârâbî (870-950), kötülüğü aslî değil tali bir husus olarak tanımlar. Ona göre Allah sadece iyiyi yaratır. Kötülük yaratılmış bir şey olmayıp, insanın var olan iyiliği yerine getirmemesinden doğan eksikliğin adıdır. Fârâbî de Hasan el-Basrî (641-728) gibi, kötülüğün şeriatın kusurlarından değil, onu uygulamakla yükümlü kişilerden kaynaklandığını savundu.<sup>4</sup> Klasik İslam Kelam ilmine göre ise her şey ancak zıddı ile kaimdir ve iyiliğin bilinmesi için kötülüğün olması elzemdir. Said Nursî’ye (1878-1960) göre de “halk’ı-şer şer değil, belki kesb’i-şer şerdir.”<sup>5</sup> Buna göre kötülüğün var olması veya halk edilmiş olması kötü değil, ama kötülüğün iyiliğe tercih edilmesi kötü idi. Sembolik dil ile ifade edilecek olursa şöyle de demek mümkündür; “Şeytan’ın yaratılmış olması kötü değil; Şeytana tabi olmanın tercih edilmesi kötüdür”.

Fârâbî’nin, klasik kelam ulemasının ve Nursî’nin yaklaşımları, hayrı da şerri de Allah’ın yarattığı, fakat hayrın bilinmesi için zıddının da var olmasının bir nimet olduğu, ancak hür irade ile insanın bu hayrı tercih etmeyişinin bir kötülük olduğu ifade edilirken, sorumluluk insana yüklenmektedir. Her şeyin zıddı ile kaim olduğu ya da karşıtların birliği ilkesine göre iyinin kötü ile birlikte bir varlık ve anlam kazandığı yaklaşımı; aynı zamanda insanın hür iradesinin alternatifler karşısında ortaya koyduğu tavır ve duruşu da ortaya koymaktadır. Söz konusu husus, “kader” mevzuunu da tazammun eder.<sup>6</sup>

İnsanın etkilendiği fakat etkilemeye ve değiştirmeye kuvvetinin yetmediği (doğmak, ölmek, cinsiyet,<sup>7</sup> akıl sahibi olmak vb.) hususlar zorunlu kader olarak ifade edilirken; insanın sahip olduğu

<sup>4</sup> Samir Amin, Doğu Feodal Devrimi, Özellikleri ve Sınırlılıkları”, *Doğu Uygarlığı Yükselişinin Tarihsel Nedenleri*, H. Ziya Ülken-Samir Amin-Hasan Aydın-Sadık Usta, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2. Basım, 2014), 56.

<sup>5</sup> Said Nursî, *Sözler*, 26. Söz, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1998), 464.

<sup>6</sup> Bkz. Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitabevi, 4. Baskı, 1998), 228-266.

<sup>7</sup> Tekniğin ve modern eğitimle birlikte imkânların da oluşmasıyla birlikte küre üzerinde cinsiyet değiştirme operasyonlarının yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu husus,

bilgiyle nedensellik ilkesine göre öngörebildiği ve alternatiflerinin bulunduğu, yapma veya yapmama konusunda muhayyer bırakıldığı (evlilik, din, ilim, katl vb.) meseleler ise seçimli kader olarak ifade edilir. Esasen “kader” derken kastedilen de bu ikincisi olan sorumluluk alanıdır. Yukarıda geçen seçimli kader tanımlaması, özellikle insanın hür iradesine göndermede bulunur. Ancak hür irade söyleminin Sartre’da (1905-1980), Hume’da (1711-1776) olduğu gibi, yine ateistik tercih için bir gerekçe olarak kullanıldığı da görülmektedir.

Hume’un yaklaşımına göre, kısaca, eğer mutlak ve mükemmel ve de iyi bir Tanrı varsa kötülük olamamalıdır. O, hiçbir kötülüğe izin vermemelidir. Fakat kötülüğün var olduğu gerçeği, her açıdan Tanrı’nın var olmadığı sonucuna bizi götürmek durumundadır. J. P. Sartre’da ise ilgili düşünce şu iddia üzerinden yürümektedir: İnsanın hayatta sahip olduğu veya sahip olması gereken en büyük değeri -i bu aynı zamanda insanın şahsiyetini de belirlemektedir- hürriyettir. İnsan bir anlamda hürriyet ile özdeş bir varlıktır. Ondan hürriyeti ya tamamen alındığında ya da kısıtlandığında onun (insan) için bir varlık sorunu da meydana gelir. İnsanın hür iradesinin tecelli edebilmesini tamamen tanrının yokluğu düşüncesi üzerinde temellendirmeye çalışan Sartre’a göre, bir tanrının veya tanrı düşüncesinin var olması, insanın hür iradesini denetim ve baskı altında tutacak olduğundan, insanın hürriyetinin mütemmim olması için tanrının var olmaması gerekir. “İnsan hür olmaya mahkûm edilmiştir”<sup>8</sup> sözüyle de her türlü denetim ve kayda karşı mutlak hürriyet düşüncesini seslendirir. Ancak bu husus sadece Sartre’ın amacını ifade etmek istediği gibi okunmamış; aksine olarak, söz konusu ifade aynı zamanda adına “hürriyet” denilen yeni bir

---

bireyin doğuştan kendi cinsiyetini belirleyebildiği anlamına gelmemektedir. Başkaları tarafından ve kendi iradesinin dışında bir müdahale ile cinsiyet üzerinde tasarrufta bulunulması ise zaten inanç, demokrasi, temel insan hak ve hürriyetleri ve doğal kanun açısından savunulabilirliği olmayan bir manzarayı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cinsiyetin belli bir süreç oluşuncaya kadar -önceden- bilinmemesi veya belirlenememesi, söz konusu külli irade-cüz’i irade meselesine aykırı bir veriyi ifade etmemektedir.

<sup>8</sup> Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 3. Baskı, 2007), 97.

mahkûmiyet çeşidini de haber verir. Hür olmaktan başka da bir alternatifini bulunmamak durumunun kendisi hür olamayışı seslendirir. Ayrıca insanın hürriyete mahkûm edildiği yönündeki ifadede, insan fail olarak değil, münfail (edilgen) olarak gösterilmektedir. Buna göre, Sartre'ın yaklaşımın aksine, söz konusu ifade, hürriyetin, insanın özünden gelen bir değer olmayıp, dışarıdan verilen bir şey olduğu, bu nedenle de insanın mutlak hür olamayacağı manası da örtük olarak seslendirilmiş olmaktadır.

Sartre'ın "hürriyet" diye seslendirdiği *kayıtsız* olma hali, İslam düşüncesinde bir tür *tam mahkûmiyet* olarak karşılık bulur. Zira toplumsal bir yaşam alanıyla merbut ve mahdut olan insanın hür olarak irade ve fiilini sergileyebilmesi, ancak toplumun kanunlarla ve ahlaki ilkelerle tanzim edilmesine bağlıdır. Her bireyin *mutlak kayıtsızlık* serbestisi düşüncesi ile hareket etmesi durumunda hiçbir iradenin hür olarak tezahür edişine pratik zeminde imkân olamayacaktır. Esasen her kesin sınırsız bir kayıtsızlık içinde olması hali, düşünsel zeminde de olumlu karşılık bulmamaktadır.

Hume'un ve Sartre'ın temellendirmeye çalıştıkları iddialar, pratikte ateizme zemin hazırlamaya çalışsa da beşerin hür irade ve isteğiyle temayül edeceği kötü fiillerin Tanrı tarafından engellenmesi gerektiği şeklindeki düşünce, özünde insanın hürriyet alanını kısıtlayıcı veya yok edici bir özellik içermektedir. Zira her şeye Tanrı'nın müdahalesini istemekle, esasen en büyük kötülük olarak görülmesi gereken bir sorun alanını talep etmektir, o da hürriyetin yok edilmesini ta kendisidir. Söz konusu talebin bir diğer olumsuz tarafı da hürriyet düşüncesi ile *Tanrılık* düşüncesinin reddine gerekçe aranırken, Tanrı'nın her türlü fiiliyata mutlak surette müdahil olmasını istemek ve alternatiflerden yoksun, tamamen iyilik olmuş bir hayatı talep etmek düşüncesindeki iç tutarsızlıktır.

İlahi adalet ve hikmet açısından iyilikle birlikte kötülüğün, zenginlikle birlikte yoksulluğun ve güçlülükle birlikte zayıflığın bir arada bulunması akıl ilkelerine daha uygun düşmektedir. Kötülük olarak tanımlanan hususların var olmaması halinde adalet veya eşitlik denilen iyiliklerin nasıl tesis edilebileceği ve bunların imkânı



meselesi tam olarak dikotomik bir hususiyet ifade eder. İslam düşüncesi bir bakıma karşıtların birliği de diyebileceğimiz Platoncu dyadolojilerle bu meseleye bir izah getirirken; Hume, Sartre, Marx (1818-1883), Schopenhauer (1788-1860), Hobbes (1588-1679) vb. Batı aydınlanmacıları söz konusu dilemmayı ya tamamen ret veyahut da tamamen kabul şeklinde genelleyici bir tavır alışla karşılamak durumuyla karşı karşıya kalmışlardır.

Kötülük meselesine yapılan tanımlamalar kadar kötülüğün kategorilere ayrılarak bir taksimata göre izahının aranması da önem arz eder. Kötülük başlıca şu üç kategoride ele alınmaktadır:

- 1-İyiliğin karşıtı olarak kötülük
- 2-Metafizik ve tabii kötülük
- 3-Ahlâki kötülük

Kötülüğün kategorik tasniflerinin her birini ayrı ayrı açıklamak, çalışma alanının sınırlılığı dolayısıyla mümkün olmadığından, detaya girilmeyecektir; fakat çalışmanın akışı içinde konu serimlenmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte, şu kısa açıklayıcı malumat aktarımında bulunmamız hem konunun sorunsalı açısından gerekli hem de çalışma sınırını zorlamayacak olması bakımından mümkündür. Buna göre yukarıda tasnif edilmiş olan kötülük türleri özetle şöyle izah edilmektedir:

**İyiliğin karşıtı olarak kötülük:** Konusunun incelenmesi daha çok analitik düzeyde yapılmaktadır. İyi, yokluğa bulaşmamış salt varlık olarak tanımlanır. Eşyanın kemali olarak da ifade edilen varlık, salt iyi olarak tanımlandıktan sonra; kötülük de bu kemâl halinin veya varlık halinin olmaması durumu olarak düşünülmektedir. Buna göre de yokluk salt kötülüktür. Mevcut âleme bakınca yokluk değil varlık ön plana çıkmakta olduğundan, var olanın iyilik olduğu, bunun aslî olduğu; yokluğun ve ona bağlı olarak da kötülüğün arızî olduğu ya da var olmadığı sonucuna varılmaktadır.

Plüralistlerden Melissus (MÖ 470-430), acıyı reddederken, bunu (acıyı), varlığın eksikliği anlamına gelebileceği; yani yokluğun iddia edileceği anlamına alır. Oysa yokluk var olmayan bir şey ol-

duğundan, varlıkta da eksiklik bulunmamaktadır. O nedenle kötülük de aslı değil izafidir onun görüşüne göre.<sup>9</sup>

Konu ayrıca ahlâk açısından da tanımlanmaktadır. Ahlâkî anlamda amaca uygun olan iyi, olmayan ise kötüdür.<sup>10</sup> Varlık amaca matuf olup, yokluk amaca aykırılık ifade eder. Dolayısıyla her açıdan varlıkta iyiliğin bulunduğu; yokluk durumunun ise kötülük olarak görüldüğü bu nedenle iyinin aslî, kötünün ise arızî olduğu düşünülmektedir.

**Metafiziksel ve tabii kötülük:** Bu husus esasen yukarıda değinilmiş olan ve tanımlanmış olan konuyu tamamlayıcı bir özellik göstermektedir. Şöyle ki, kötülük “varlığı itibariyle eşyanın yetkinliğinin eksik olması”<sup>11</sup> olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu yaklaşım, karşıtlık üzerinden temellendirildiğinde, bu husus bir önceki konu başlığını tamamlayıcı ve devamı niteliği sergilemektedir. Bu yaklaşımda, ilkin Gazzâlî’nin (1058-1111) daha sonra da Leibniz’in (1646-1716) seslendirdikleri “mevcut dünyanın, bütün mümkün dünyaların en iyisi” olduğu görüşü etrafında toplanmaktadır. Bu yaklaşıma göre Allah’ın bu evreni en yetkin haliyle kurmuş/yaratmış olması fiilinin kendisi en yüksek iyi olup, buradan bir kötülük devşirmek mümkün değildir. Bu noktada, “kader adalet eder, beşer zulmeder”<sup>12</sup> ifadesi, ilahi kader ile beşerî irade bağlamına yaptığı vurgu cihetiyle dikkatte değerlidir

**Ahlâkî kötülük:** meselesi daha çok hür irade sahibi insanın eylemleri üzerinde yapılan değer ve anlam yüklemesi ile ilgili olarak incelenmektedir. Yalan, hırsızlık, iffetsizlik, öldürme vb. hususiyetler birer ahlâkî kötülük olarak insan eylemleri bağlamında ele alınmak durumundadır. Ahlâk meselelerinin insanüstü bir iradenin

<sup>9</sup> Celal Türer, *Felsefe Tarihi*, ( haz. Celal Türer, Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 108.

<sup>10</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 17-18; Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 129-142.

<sup>11</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 19; Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Eskiye Yayınları, 3. Baskı, 2012), 80.

<sup>12</sup> Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1998), 264; Said Nursî, *Emirdağ Lahikası -2-*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1998), 104; Said Nursî, *Şualar*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2016), 308.

eseri olarak var olduğu ve olumlu olduğu düşüncesine bağlı olarak; insan eylemlerinin ve hür yönelimlerinin neticesi olarak tezahür eden olumsuzluklar, Yaraticının değil, belki o eylemin failinin reddine neden olmak durumundadır. Bu nedenle ahlâk inkâr edilmeden Allah'ın inkâr edilemeyeceği görüşü, hemen hemen çoğu filozof tarafından kabul edilmiş bir gerçektir.

## 2. Varoluş İddiasının Tezahürü Olmak Bakımından Kötülük Sorunu

Belirgin bir şekilde karşılığını Sartre'ın yaklaşımında bulan ve çoğunlukla da insanın kendi varoluşunun bir mücadele zemini olarak Tanrı'ya veya Tanrısal olana karşı bir başkaldırı refleksi şeklinde tezahür eden tutumlar ve ayrıca kötülüklerin ortadan kaldırılması gayretleri, öncelikli örneklerini destan, hikâye ve mitlerde bulur. Bu anlatı yollarında insan Tanrı'nın karşısında konumlandırılır. Çünkü bu mitsel metinlerde Tanrı/lar tiran olarak gösterilmekte ve onlardan kaynaklanan zulüm ve kötülüklerle mücadele etmek insana (kahramana) kalmaktadır. Tanrılara veya tiranlara karşı bir başkaldırı mücadelesinin kahramanlık vasfıyla anlatılması, beraberinde Tanrı'ya karşı bir varoluş mücadelesinin gerekliliği şeklinde temayüller de oluşturmuştur.

Homeros (MÖ 9. yy.) ve Hesiodos'un (MÖ 8.yy.) ortaya koydukları antropomorfizmin temel savı insan kahramanın tanrısallığını ilan etmek olduğu gibi, Prometheus'un Tanrılardan insanlık için ateşi çalması da aynı kötü birer tiran olan tanrılara karşı insanın hürriyet ve şahsiyet mücadelesine örtük olarak bir övgüyü seslendirir. "Herakles; Tanrıça Hera, Poseidon ve Apollon'a karşı daima mücadele eder. Sümerlerin *Gılgamış* efsanesinde de tanrılarla aynı mücadele görülüyor. Dede Korkut hikâyelerinde Deli Dumrul göğe isyan eder."<sup>13</sup>

Örneklerden anlaşılmaktadır ki mitler, destanlar ve efsaneler insanlar ile tanrılar arasında geçen bir varoluş ve kudret mücadelesidir. Söz konusu mücadelede ulaşılacak istenen şey ise adalettir.

<sup>13</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Destanlar*, (haz. Fatma Artunkal, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 57.

Mezkûr mücadelede, insanların ihtiraslarının kırılışına, kaderin ihtirası ezişine ve kudretin *insanî* bir vasıf kazanmasına tanıklık edilmektedir.<sup>14</sup> Eleştirinin en temelinde mitsel anlatılarda tanrılara insani zaafaların atfedilmesi vardır.<sup>15</sup> Ksenophanes'in (MÖ 570-480) "Homeros ve Hesiodos, insanlar arasındaki eksiklikleri, güçlükleri, zulüm ve kötülükleri Tanrılara yüklediği ve "Tanrı" kavramının tahlilindeki o "zorunlu mükemmel varlık" tasavvurunu bozduğu; özelliğinden ayırıştırarak insanların gözünde de değersizleştirdiği yönündeki görüşü; insanların mutlak koruyucu bir kudret olarak görmek istedikleri Tanrı'nın, gücü elinde bulunduran insanlar gibi tiranlık sergilediği gerekçesiyle ona karşı bir varoluş mücadelesi ortaya koyma gereğini ortaya koymuştur. Bu durum, Tanrı'ya (Tiran'a) başkaldırıyı övülen bir fiil olarak yüceltirken, başkaldırını da kahramanlaştırmıştır. Bu hususa dair gerekçe ve örneklerin önemli bir kısmını, Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) "Destanlar" isimli eserinde sarıh bir şekilde gözler önüne serer.

Mitolojiler ve destanlar, Tanrı-tiran'lara karşı, esas olanın yaşamak değil, yaşamakta gösterilen cesaret<sup>16</sup> olduğu kanaati ve düşüncesi üzerinde boy gösterir. Bu da "hürriyet" in, *karşı çıkışta* veya *reddiye* de olduğu inancının kökleşmesine zemin hazırlamıştır:

"Prometheus ateşi çalarak insanlara hayat ve kuvvet verdiği için Zeus tarafından Kafkasya'da zincire vurulmuştu. Norveç'te Loki aynı surette insanlara yaşama şevki verdiği için Eddâların tanrılarına isyan etmiş ve onların gazaplarına uğramıştı. İnsanlara yardım eden bu *daimon*lara âdeta bir nevi Tanrı düşmanı (*anti-Dieu*), diyebiliriz. Faust hikâyesinde hâkimin gözlerini açarak ona hayatın yolunu, gösteren Mephistopheles aynı rolü oynuyor."<sup>17</sup>

"Yunan tanrılarının meşru görülmüş rezaletlerinden hiç birisi

<sup>14</sup> Ülken, *Destanlar*, 59.

<sup>15</sup> Hasan Yücel Başdemir, "İlk Çağ Felsefesi, Doğa Filozofları -II-", *Felsefe Tarihi*, (haz. Celal Türer, Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 101-116/ 104.

<sup>16</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İnsan Meddücezri Posta Yolu*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 216.

<sup>17</sup> Ülken, *Destanlar*, 57.

fani insanlar için affedilemez. Çünkü bu tanrılar yalnız bu işleri yapabilmeye kudretli olan bir tabakanın sembolüdür. Firavunlar sınıfının insan-tanrılar olduğu, Roma'da Augustinus'un tanrılaştırıldığını biliyoruz.”<sup>18</sup>

“Tanrıların asıl istediği gözü bağlı zühd, körü körüne itaat olduğu halde şeytanın istediği bizzat hayattır. Mahrum insanlardan esirgenmiş olan *epicurisme*'i ve buna götüren ilmi, tefekkürü, sanatı, tekniği onlara öğretmektir. Havai adalarında şeytan bir nevi ipek-böceği yaratır: bu ise rahatlık ve eğlence sembolüdür. Fakat gene bunlar da şeytan tanrılara rağmen insan hayatının asıl kurucusudur. O adaletsiz olan göğe karşı insanları korur. Onları müdafaa için kendisini feda eder.”<sup>19</sup>

Tanrılar ve insanlar âlemi arasındaki çarpışma artık Yunan düşüncesinin eski Şark tesirinden kurtulmaya başladığını ve insan ihtiraslarının kadere karşı meydan okuduğunu ilan ediyor. Yunan mucizesi, aklın zaferini ilimde, felsefede ve sanatta ispat ederken insanlık tarihine yeni bir *mission*la geldiğini ilk defa *İyada*'nın ve *Odysseus*'un kahramanlarında haber veriyor. Sophokles'in *koroları*, Euculides'in *aksiyomları*, Eflâtun'un (Platon) *İdeaları* ve Phidias'ın *mabetleri* tabiat üzerindeki bir akıl hâkimiyetinin abideleri olarak meydana çıkarken filizlerini daima bu Akdeniz destanından almış olduğu anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

Hume'un, teodise meselesini Tanrı'ya dair bazı yaklaşımların reddi için gerekçe yapmasının düşünsel esas nedenlerini, yukarıdaki metinsel örneklerde sunulan Yunan mitolojisindeki antropomorfik tasavvur başta olmak üzere, öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmış olan destan ve mitolojilerde derinlikli haliyle görülmektedir.

Parmenides (MÖ 515-460) kendisini Tanrı'nın bir elçisi gibi sunduğu şiirinin giriş bölümünde düşüncelerini, adalet Tanrıçası Dike'nin kendisine söylediği sözler olarak anlatır. Bu anlatıda peri

<sup>18</sup> Ülken, *Destanlar*, 57.

<sup>19</sup> Ülken, *Destanlar*, 57.

<sup>20</sup> Ülken, *Destanlar*, 63-64.

kızlarının (daimon) onu kısırakların çektiği bir at arabasına bindirerek tanrıçanın huzuruna götürdüğünü yazar. Tanrıça Dike, ona hakikatin sarsılmaz olduğunu, varlığın hep aynı şey olarak kaldığını ve hareketsiz şekilde sapasağlam yerinde durduğunu anlatır.<sup>21</sup> Nihayetsizliği içinde hayatın bir arıza olduğu, hatta varlığı tabiata hiçbir şey katmayan bir arıza olduğu için ona değer vermemek gerektiği; doğru ve büyük olan bir şey olarak yalnızca Tanrı'nın var olduğu anlayışı etrafında bir tutum; insanın anlam arayışının adresine göndermeler yapar. Bu yaklaşım tarzına göre kuvvetli olan etrafını çekiyor. Zuhal'in peykleri etrafında dönüşü gibi Ay da bir mısranın kafiyesi gibi dünyamıza bağlıdır. Bu da göstermektedir ki zayıflar kuvvetliye geliyor.<sup>22</sup> Kuvvetli olan yegâne olan O'dur. Tabiattaki her hadise ve cereyan, insana kendi acziyetini göstermekte, bu da mutlak hâkim olana bağlanmayı gerektirmektedir. Tabii afetlere bakış açısını belirleyen bu yaklaşım ilahi adaletin farklı şekillerde ve iyi olarak tecelli edişinin de ifadesidir. Yoksa Ülken'in ifade ettiği gibi "başka bir âleme inanmadan insan azabı sevebilir mi? En büyük âlemi kazanmak ümidi olmadan küçük hazları terk edebilir mi?"<sup>23</sup>

Yukarıdaki soru, örtük olarak cevabını da barındırmaktadır. Ancak bu metinlerde esas olan tabiat ile insan arasında var olan ilişki şeklinin *nasıllığı* anlamaktır. Tabii hadiselerin cereyan edişine anlam yüklemeler bu ilişki zemininde olacağından, tabiat-insan münasebeti salt mekanik bir işleyiş olarak görülmemekte, burada ayrıca insan psikolojisi de önemli bir faktör olarak rol oynamaktadır.<sup>24</sup> Söz konusu varlıklar arasında husule gelen münasebetler ya bir tür savaş ve karşılıklı varoluş mücadelesi olarak görülecektir ya da farklılıkların birliği ve birlikte varoluş çabası olarak görülecektir. Birinci yaklaşıma göre insan ırkı sürekli doğa ile savaş halindedir. Doğanın kanunlarına tabi olarak yaşaması gereken insan doğayı alt etmekle (doğanın kanunlarını bozmakla) aslında kendisini

<sup>21</sup> Başdemir, "İlk Çağ Felsefesi, Doğa Filozofları –II–", *Felsefe Tarihi*, 105.

<sup>22</sup> Ülken, *İnsan Meddücezri Posta Yolu*, 167.

<sup>23</sup> Ülken, *İnsan Meddücezri Posta Yolu*, 217.

<sup>24</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Hâkimiyet*, (haz, Ali Utku, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 238.

yok etmektedir. Anonim bir ifadeyle, “insanın doğa ile savaşında kazanması belki gerçek anlamda insanın kaybetmesi olacaktır”. Her iki durumda da insanın ya esaret ile yahut mücadele ile yok olması kaçınılmazdır. İlkinde şahsiyet yokluğu, ikincisinde ise varlık zemininden silinmek söz konusudur. Her iki durumda da insanın doğa ile münasebeti insanın ruhsal olarak da pesimist bir psikoz sürecine gireceğini düşündürmektedir.

İnsanın doğa ve varlıklar evreni ile münasebetlerinin birlikte varoluş veya “birleyerek varolmak” şeklinde okunmasında ise optimistik ve yapılandırıcı bir düşünce ve duygunun oluşmasına katkı sunacağı açıktır. Varoluşun özü bir inşaya dayanırken, yokluk iddiası yıkıma ilham olmaktadır. Antik Yunan düşünürlerinden Empedokles de farklı unsurların (anasır-ı erbaa/dört temel element) sevgi ile bir araya gelip varlığı oluşturduklarını, nefret ile de ayrılış ve bozulmuş yaşadıklarını ifade etmekle;<sup>25</sup> varlıklar evreninin sevgi unsuruyla teşekkül etmişliği gerçeğine rağmen -ki bu salt iyidir- insanın irade ve hürriyetinin nefreti tercih etmesiyle kozmosun kaosa dönüştüğünü ve bunun da sorumluluğunun insanın kendi fiillerinde aranması gerektiğini seslendirmektedir.

## Sonuç

Hülasa, tabiatın nedensellik prensibine göre işleyişinde ve varoluşun kendisinde bir kötülüğün olmadığı; varlığın salt iyilik olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. Tabiatın ve varlıklar evreninin oluşumunda yegâne müsebbip olarak transandantal (aşkın) kudretin gerekli olduğu ise akli bir zorunluluktur. Salt iyi olan varlığın sebebi olması bakımından Yaratıcı kudretin de mutlak iyi olduğu da bir gerçektir. Ancak ilahi iradenin varlıklar içinde insana verdiği hür iradenin işleyişi neticesinde tezahür eden teknik kusur ve eksiklikler birer kötülük olarak tanımlanırken, söz konusu fiiliyatın neticesinde sorumlulukların *iradi özne* ve *ahlâkî fail* olarak *insana* yüklenmesi gerekirken, her durumun müsebbibü'l-esbâb'a

<sup>25</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 3. Baskı, 2015), 47; Afşar Timuçin, *Gençler İçin Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2. Baskı, 2011), 60.

(Allah) atfedilmesinden kaynaklı bir takım düşünsel, ruhsal ve itikadi problemlerin oluştuğu gerçeği ciddi ve önemli bir sorunsal oluşturmaktadır.

Belli ölçülere göre işleyen âlemin, hangi ilkelere göre ne tür sonuçlar ortaya koyduğuna dair sahip olduğumuz bilgi ve öngörü ile hareket etmemiz, insan olarak sorumluluk alanımızı belirlemektedir. Buna kayıtsız kalmanın neticesinde aleyhimize gerçekleşecek olan olayların sorumluluğundan kaçamayacağımız gerçeği açıktır. Her zorluğun aynı zamanda bir kolaylığı beslediğine dair ilahi iddiayı,<sup>26</sup> tersi ile seslendirmek de olasıdır. Zira pratik eylemler ve imkânlar böylesi bir durumun olası olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu hakikat ve gerçeklik, âlemin sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olduğunu fark ettirmektedir. Bu dinamik yapı, insanlara aynı anda hem ümit bahşetmekte hem de gayret ve sorumluluk yüklemektedir.

İnsanın kendi edimlerinin mükellefiyetlerini taşıdığı gerçeği, aynı zamanda bir enerji yumağı olan evrende, insan aklının enerjik etkileyciliği kapasitesinin söz konusu farkındalıkla olumlayıcı ve pozitif bir moral oluşturabileceği kanaatini pekiştirmektedir.

Her oluş ve bozuluşun sadece aşkın alana refere edilmesi kolaycılığı yerine insanın aksiyon ve erek varlığı olmasının kendisine hatırlatılması da söz konusu manevi alana bakışı belirleyici düsturları ihtiva etmektedir.

### Kaynaklar

Amin, Samir. "Doğu Feodal Devrimi, Özellikleri ve Sınırlılıkları", *Doğu Uygarlığı Yükselişinin Tarihsel Nedenleri*. Haz. H. Ziya Ülken-Samir Amin-Hasan Aydın-Sadık Usta. İstanbul: Kaynak Yayınları. 2. Basım. 47-64, 2014.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları. 7. Baskı, 1999.

---

<sup>26</sup> Kur'ân-ı Kerim Türkçe Meâli ve Muhtasar Tefsiri, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, haz. ve sad. Hamdi Döndüren, İnşirah, 94: 5-6 "Şüphesiz ki, her güçlülükte birlikte bir kolaylık vardır. Evet, her güçlülükte birlikte bir kolaylık vardır."



- Başdemir, Hasan Yücel. "İlk Çağ Felsefesi, Doğa Filozofları –II–", *Felsefe Tarihi*. Haz. Celal Türer. Ankara: Bilay Yayınları. 101-116, 2019.
- Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Eskiyei Yayınları. 3. Baskı, 2012.
- Canatan, Kadir. *Din Felsefesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları. 3. Baskı, 2015.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi. 4. Baskı, 1998.
- Gürsoy, Kenan. *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. İstanbul: Etkileşim Yayınları. 3. Baskı, 2007.
- Nursî, Said. *Emirdağ Lahikası-2*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1998.
- Nursî, Said. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1998.
- Nursî, Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1998.
- Nursî, Said. *Şualar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2016.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.
- Timuçin, Afşar. *Gençler İçin Felsefe Tarihi*. İstanbul: Bulut Yayınları. 2. Baskı, 2011.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: DİB Yayınları. 4. Baskı, 2004.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm*. İstanbul: Kaknüs Yayınları Furkan Kitaplığı. 1. Baskı, 2001.
- Türer, Celal. *Felsefe Tarihi*. Haz. Celal Türer. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Destanlar*. Haz. Fatma Artunkal, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Hâkimiyet*. Haz. Ali Utku. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İnsan Meddücezri Posta Yolu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli ve Muhtasar Tefsiri*. Haz. ve sad. Hamdi Döndüren, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2012.