

KADI ABDULCEBBAR VE ALVİN PLANTİNGA’NIN KÖTÜLÜK YAKLAŞIMLARINA DAİR BAZI MÜLAHAZALAR

Abdulnasır SÜT*

Özet

Evrende var olan kötülüğün, iyilik ve adalet sahibi bir varlıkla bağdaştırmak düşünce tarihinde büyük bir sorun olmuştur. Mu’tezile’nin son dönem temsilcilerinden olan Kadı Abdulcebbar, ilahi fiillerin hakikatte kötü olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre ahlâki kötülüklerin sebebi, cehalet, ihtiyaç duyma, zarar, fayda, gibi saikler iken doğal kötülükler mecazen kötü ama hakikatte kulların yararına olan şeylerdir. Acının sonunda fayda varsa bu acı kötü değildir. Kulun bu dünyada maruz kaldığı kötülük, ya öte dünyada karşılığı verilecektir ya ibret içindir ya da hak edilmiş bir nedenden dolayıdır. Kadı Abdulcebbar’a göre Allah mutlak ilim sahibi ve gani/yetkin olduğu için kötülük yapmaz.

Var olan kötülükler hem inananlar hem de inanmayanlar açısından bir problem olmuştur. Kötülük problemi ateist düşünürlerin ziyadesiyle iştiğal ettikleri bir konudur. Bu problem, ateistlerin teizme karşı en önemli argümanlarıdır. Analitik teist bir filozof olan Alvin Plantinga mantıksal önermelerle ateist düşünürlere cevap vermiştir. Plantinga tanrının varlığı ile evrende var olan kötülüklerin varlığı arasında mantıksal bir çelişki ya da uyumsuzluk olmadığını savunmaktadır. O, kötülük problemini, özellikle moral kötülükleri “özgür irade savunması” ile aşma çabasıdır. Özgür irade savunması, tanrının kötülüğe izin vermesinin iyi bir nedeni olabilir önermesine dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tanrı, kötülük, iyilik, adalet, akıl.*

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

Some Consideration on Problem of Evil According to Qadı Abd al-Jabbar and Alvin Plantinga's Approach

Abstract

The reconciliation with the presence of evil in the world and divine goodness and divine justice is a big problem in thought history. One of the last Mutazila thinkers, Qadı Abd al-Jabbar, claims that God acts are not actually evil. The reasons of moral evil are wide range of: not knowing, needs, personal advantage and disadvantage. However, natural evil is figuratively evil but not in real sense. The assumption underlying this is that it can be more beneficial for the majority of animate. Suffering in this world might be what we deserve, a warning or a reward for us at hereafter. According to Qadı Abd al-Jabbar God does not commit evil because He is omniscience and self-sufficient.

The presence of evil in the world is a problem for the believer as well as for the non-believer. This issue is very attractive to atheist thinkers. They challenge theism through this problem. Alvin Plantinga, who is a very important analytical theistic philosopher, responds to the atheist philosophers by logical promises. He argues that logically there is no contradiction or inconsistency between the existence of God and the problem of evil. Plantinga dealt with the problem of evil by "free will defense". The defense depends on God having a good reason for permitting evil.

Keywords: *God, evil, goodness, justice, reason.*

Giriş

Düşünce tarihinin en temel soru(n)larından biri olarak kötülük problemi, Yaraticının evrendeki kötülüklerle ilişkisinin anlamlandırılması açısından en temel düşünce dinamiği olarak varlığını sürdürmektedir. Düşünce tarihiyle yaşıt olan bu sorun, yaratıcı ile insan ilişkilerinin yanında, Tanrı tasarruflarını değerlendirmeye tabi kılan ve anlamlandırma sürecine sokan başat bir sorundur. Bu sorun üzerinde yapılan tartışma ve değerlendirmeler ile üretilen fikri birikimin çokluğu, bu problemin herkes tarafından kabul edilebilir bir formulasyonla temellendirilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü soruna getirilen her bir yeni çözüm, kimileri açısından tatmin edici görülürken kimileri için başka bir sorun veya paradoks doğurabilmektedir. Bu konudaki fikri yekünün farkında olarak dünyada en çok inananı olan iki dine -İslamiyet ve Hıristiyanlık- mensup birer düşünürün Allah ile kötülük ilişkisini nasıl ele aldıkları değerlendirilecektir.

Düşünce tarihinde mutlak kudret, ilim sahibi ve iyi olan Allah inancının varlığı ile kötülüğün varlığının bağdaşırılığı üzerine pekçok düşünsel çaba

üretmiştir. Bu düşünsel çabalardan bazıları şunlardır: Kötülük olmadan iyilik olamaz veya kötülük bilinmezse iyilik takdir edilemezdi. Kötülük insanların kişisel karakterini oluşturuca bir unsurdur (soul-making). Kötülük insanların iradelerini yanlış kullanmalarının bir sonucudur. Kötülük görecelidir aslında kötülük yoktur. Kötülük evrenin doğal işleyişinden kaynaklanan doğal arizilerdir ve aslında kötü değildir.¹ Bu düşünsel çabalardan en güçlü ve muteber olanları ile en makul ve makbul olanları insan iradesini ve özgürlüğünü merkeze alanlardır. Varolan kötülüğün izahında insan iradesini merkeze aldıklarını varsaydığımız X. ve XI. asrın büyük Mu'tezilî düşünürü Kadı Abdulcebbar² (ö. 415/1025) ile XX. asrın önemli analitik teist filozoflarından sayılan Amerikalı Alvin Plantinga³ (d. 1932-)'nın bu konu hakkındaki yaklaşımları ele alınacaktır. Kadı Abdulcebbar'ın insan iradesine dair vurguları ve izahlarıyla insanın bu dünyadaki sorumluluğunu ahlâki açıdan izah edebilme gayreti ile Plantinga'nın özellikle özgür iradeyi ön plana çıkararak ateist filozoflara karşı teist bir savunu yapması dikkat çekicidir. Bu çalışma, Alvin Plantinga ile Kadı Abdulcebbar'ın, kötülüklerin varlığı ile mutlak bilgi, kudret ve adalet sahibi bir yaratıcının varlığına ilişkin izahlarını konu edinmektedir. Çalışmada Kadı Abdulcebbar ile Alvin Plantinga'nın bu meseleye ilişkin yaklaşımları, bu meseleyi izah ederken temel kaygıları ve hassasiyetleri gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca söz konusu düşünürlerin görüşlerine dayanak oluşturması açısından kötülük meselesinin düşünce tarihinde nasıl ele alındığına ve teist düşünürlerin buna ilişkin cevaplarına zaman zaman kısaca değinilecektir. Kötülük problemi tarihsel değil

¹ Bu konularda yapılan değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2014, s. 39-73; John Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254. (Apr., 1955), ss. 201-212.

² Kadı Abdulcebbar, Mu'tezile mezhebinin en önemli ve son temsilcilerinden biridir. O, Mu'tezile ekolünün 11. tabakasından sayılmıştır. Pek çok eseri bulunan Kadı Abdulcebbar'ın eserlerinin önemli bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Onun için "XI. asrın ansiklopedik âlimi" denilmiştir. Kadı Abdulcebbar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gabiriel Said Reynolds, *The Rise and Fall of Qadi 'Abd al-Jabbar*, *Int. J. Middle East Stud*, 37 USA, (2005), s. 3-18; Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 20; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 39-46.

³ Alvin plantinga çağdaş felsefenin metafizik, epistemoloji ve teoloji alanlarındaki en önemli filozoflarından. Özellikle Amerika ve İngiliz Felsefesinde teistik inanca yöneltilen eleştirilere güçlü cevaplar vermiştir. Tanrı'nın varlığına inanmanın veya onu bilmenin rasyonel delillerden yoksun olduğu inancını felsefede yıkmış ve 1980'te Time Dergisi onu kapak yaparak, Tanrı'yı felsefeye geri getiren düşünür olarak tanıtmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ed. Deane-Peter Baker, *Alvin Plantinga*, Cambridge University Press, England.

problematik olarak alındığından iki düşünür arasındaki zamansal fark önemsizleşmektedir. Ancak söz konusu iki düşünürün kendi dönemlerindeki düşünsel konuları ve yöntemleri esas aldıkları da bir vakiadır.

Kötülük problemi, teolojinin büyük bulmacası veya bilmececi olarak (great puzzle of theology) görülmektedir.⁴ Evrendeki kötülüğün ne olduğuna ve nereden kaynaklandığına dair farklı görüşler vardır. Kötülüğün ilk yaratılıştaki mutlak yetkinsizlikten⁵ kaynaklandığını savunanlar olduğu gibi yaratıklar arasındaki menfaat çatışmasından kaynaklandığını ifade edenler de vardır. Kötülüğün hakikatte olmadığından tutun, evrenin her tarafının kötülüklerle kaplı olduğu iddiasına kadar birçok görüş mevcuttur. Kötülüğü iyiliğin yokluğu, iyiliğin değerinin bilinmesi ve ahlâki yeterlilik için bir araç, içindeki kötülüklerle rağmen mevcut dünyanın en iyi dünya olduğu gibi birçok açıklama getirilmiştir.⁶ Bir kısım düşünürler –Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne, John Cobb ve David Ray Griffin gibi- ve süreç felsefecileri ise tanrının bilgisi ve kudretinde nispeten bir sınırlamaya giderek kötülüğün yaratıcı ile ilişkisini elimine etmeye çalışmışlardır.⁷

Teolojik ve felsefik çalışmalarda kötülük problemi ekseriyetle ikiye, bazen de üçe ayrılarak ele alınır. Bunlar; metafiziksel, ahlâki ve doğal kötülüktür. *Metafizik kötülük*; “yaratılmış evrenin sonlu ve sınırlı oluşu bizatihi bir eksiklik ve bunun yol açacağı kötülükler de doğal olarak olacaktır” önermesine dayanmaktadır. Bu kavramı ilk kullanan meşhur Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646- 1716) olsa da Augustinus’cu teodise geleneğinde doğal ve ahlâki kötülüklerin en nihai sebebi metafiziksel kötülüğe dayandırılır, ancak bu gelenekten gelenlerin önemli bir kısmı bunu kabul etmez.⁸ Leibniz, hem fiziki kötülüğün hem de ahlâki kötülüğün köklerini metafizik kötülükte arar. *Ahlâki kötülük*; eylemleri ahlâka konu olan özgür

⁴ Adav Noti, J.D, Replacing Original Sin with Prayerful Hope as Catholic Theology's Response to the Problem of Evil, Georgetown University Washington DC, December 1, 2008, s. 1.

⁵ Freiherr von Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Oxford 2007; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 34.

⁶ G. Schlesinger, “The Problem of Evil and the Problem of Suffering”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 3 (July 1964) pp. 244-247; Ayrıca bkz. Michael Tooley, “The Problem of Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/>) Erişim: (10.12.2015)

⁷ Bkz. Michale L. Peterson, *God and Evil*, Westview Press, USA 1998, s. 99-101; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 87-90.

⁸ Bkz. John Hick, *Evil and The God of Love*, Macmillan, 2010, s. 13; Yaran, *age*, s. 26; Charles Werner, *age*, s. 35.

iradeli varlıkların hile, gasp, savaş, zulüm, soykırım, aldatma, yalan, adâletsizlik, acımasızlık vb. insan kaynaklı kötülük türleri bu kapsamda değerlendirilir.⁹ Daha genel bir ifade ile insanın iradesini kötüye kullanması ya da doğru kullanmaması sonucu zuhur eden ahlâki kötülüklerdir.¹⁰ *Doğal/Fiziksel kötülük*; insan iradesinin söz konusu olmadığı tüm doğal afetler ve hastalıklar sonucunda maruz kalınan kötülük olarak nitelenebilir. Hıristiyan İngiliz teolog John Hick'e göre "hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülükler" bu gruptan sayılır.¹¹ Doğal kötülükler doğanın işleyişi sonucu, başka bir ifadeyle yeryüzü tabakalarının hareketi (deprem, tsunami), rüzgârların hareket ve şiddeti (kasırga, tipi, fırtına), yağmurun aşırı yağması (sel baskınları) veya yağmaması (kuraklık) gibi doğaya ilişkin sürecin insanlara yansıyan olumsuz yansımaları olarak nitelenebilir. Bu anlayışa göre bu doğal bir sürecin yan etkileridir.¹²

Evrende var olan kötülüklerle Tanrı'nın mevcudiyeti arasındaki ilişkiyi anlamlandırma çabaları felsefi literatürde ağırlıklı olarak *kötülük problemi* veya *teodise* başlıkları altında tartışılmıştır.¹³ *Teodise*, terim "kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunma"¹⁴ veya "bir teistin evrendeki kötülüklerle Tanrı'nın neden izin verdiğine yönelik düşünsel çabası" olarak tanımlanabilir. Plantinga, bir teistin "kötülük nereden kaynaklanmaktadır?" veya "Tanrı kötülülüğe neden izin vermektedir?" sorularına cevap vermesini bir teodise¹⁵ olarak görmektedir. Başka bir ifadeyle sınırsız iyi ve kudretli olan Tanrı'nın varlığı ile dünyada var olan kötülükler bağdaştırılabilir mi?¹⁶ sorusuna aranan yanıtıdır. Mutlak kadîr, alîm ve iyi olan bir Tanrı ile kötülük arasındaki problem pek çok düşünür tarafından formüle

⁹ Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, Fourty Printing, Ithaca and London (USA) 1975, s. 131-132; John Hick, *age*, s. 12.

¹⁰ Bkz. John Hick, *age*, s. 12; Plantinga, *age*, s. 131.

¹¹ Jhon Hick, *age*, s. 12.

¹² G. Schlesinger, *agm*, s. 245, Michael Tooley, *agm*,

¹³ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora Çalışması, Kayseri 1999, s. 25; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 25.

¹⁴ Yaran, *age*, 79.

¹⁵ Alvin Plantinga, *God Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, USA, s. 10.

¹⁶ John Hick, *age*, s. 3.

edilmiştir.¹⁷ Kısaca teodise, Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğine ya da yarattığına ilişkin geliştirilmiş bir haklılaştırma çabasıdır.¹⁸ *Savunma* ise; 19. ve 20. yüzyıllarda positivist felsefecilerin kötülük problemi üzerinden teizme yönelttiği eleştirilere, yine batılı bazı teist filozofların cevap vermesidir. Bunların başında Jhon Hick, Alvin Plantinga gibi isimler gelmektedir. Dine ve teizme yapılan şiddetli eleştiriler sonucunda varlığını daha güçlü bir şekilde hissettiren ateizmin en güçlü argümanı kuşkusuz kötülük problemidir. Alvin Plantinga'nın "özgür irade savunması" son dönem din felsefesinde kötülük problemine, özellikle mantıkçı kötülük problemine karşı en güçlü teistik cevap olarak kabul edilmektedir.¹⁹

Teodise ile *savunma*, kötülüğü merkeze alan teistik bir düşünüş tarzı olmasına rağmen, konuyu ele alışları ve varmak istedikleri gayeler açısından bir farklılık içermektedir. *Savunma*, kötülük probleminin belli bir formulasyonunun, teizmin tutarsız olduğunu veya ihtimal dışı olduğunu göstermekte başarısız olduğunu kanıtlamak için tasarlanır. *Teodise* ise Tanrı'nın kötülüğe niçin mücade ettiğinin doğru ve makul bir teistik açıklamasını vermeye çalışır.²⁰ Özgür irade savunmasının temel argümanı teistik inancı ispatlamaktan ziyade, kötülük probleminin teistik inanç için tutarsızlık içerdiği yargısını geçersiz kılmaktır. Başka bir ifade ile "savunmacı" (defender) için temel gaye, kötülük problemi üzerinden teistik inançlara yöneltilen eleştirileri analitik-mantıksal argümanlarla berheva etmektir.

¹⁷ Epicurus ile David Hume'un formulasyonları en bilinenleridir. Epicura göre Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa -ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur-, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?

David Hume ise; 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? şeklinde formüle etmiştir. Bkz. Eric L Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton University Press, New Jersey, 1984, s. 4; Jhon Hick, *age*, s. 5.

¹⁸ Michael Peterson, *God and Evil*, s. 85.

¹⁹ Michael Peterson, *age*, s. 33.

²⁰ Michael Peterson, *age*, s. 85; Yaran, *age*, s. 41.

Plantinga'nın, pozitivist ateistlerin varolan kötülöklere dayanarak önermelerle tanrının varlığına ve teistlere yönelttiğı eleştirilere, analitik önermelerle cevap vermesi ona ayrıcalıklı bir konum kazandırmıştır. Ayrıca ilahi hikmet ve adalet bağlamında ele alınan kötölüğü *teodise* ile değil, mantıksal önermelerle *savunması*, din felsefesine farklı bir tartışma biçimi kazandırmıştır.

1. İslam Kelamında Kötülük Meselesi

İslam düşüncesinde kötülük konusu, ilahi bilgi, irade, kudret ve adalet bağlamında yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Kelam ekollerinden Mu'tezile, Eş'arilik ve Maturidilik kendi ulûhiyet tasavvurlarına uygun olarak evreneki kötölükleri izah etmişlerdir. Kötölüğe ilişkin tartışmalarda ön plana çıkan Allah'ı tenzih ve tesbih anlayışdır. Evrende var olan kötölüğün neliğı ve kaynağı, Allah'ın kötölüğü murat edip-etmediğı, yaratıp-yaratmadığı, yaratmasının O'nun adına bir zulüm olup-olmadığı,²¹ kısacası var olan kötölüğün Allah ile olan ilişkisinin O'nun irade ve kudretine sınırlama-halel getirip-getirmediğı ekseninde yapılan anlama ve çözümleme çalışmaları olarak görülebilir.

İslam kelamında kötölüğün temellendirilmesinde iki temel yaklaşım belirleyici olmuştur. Bunlardan birincisi; var olan her şeyin ilahi hikmet ve adalete uygunluğunu delilleriyle açıklamaya çalışan Mu'tezilî bakış açısı,²² diğeri ise tevekküle ve teslimiyete ağırlık veren Ehl-i sünnetin yaklaşımıdır.²³ Bu yaklaşımlar bir teodise olarak değerlendirilebilir. İslam kelamında teodise, ilahi kudretin tanımı ve sınırı ile adaleti üzerinde kelamcıların yürüttükleri tartışmaların içinde kendisine yer bulmuştur.²³ Hourani, İslam kelamında ve felsefesinde Allah ile kötülük ilişkisinin şu üç temel soru ekseninde döndüğüne işaret etmektedir. "1. Allah kötülük yapabilir mi? 2. Eğer yapabilirse, kötülük yapar mı? 3. Neden kötülük yapar ya da yapmaz?"²⁴

Ehl-i sünnet'in Eş'ari ekolü, ilahi fiillerde ta'lil aramanın doğru olmadığını savunmaktadır. Onlara göre ilahi fiilleri anlamlandırma çabası, ilahi irade ve fiilleri sorgulamakla eşdeğerdir. İnsanoğlunun ilahi fiilleri anlamlandırma kapasitesine malik olmadığı gibi bu bir haddi aşma olarak

²¹ Metin Özdemir, *age.*, s. 54.

²² Celaleddin Çelik, "Teodisenin Sosyolojisi", *Bilimname*, XIII, 2007/2, 37-66, s. 43.

²³ Eric L. Ormsby, *age.*, s. 16.

²⁴ George F. Hourani, *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s. 97.

kabul edilmiştir. Herşeyin anlaşılmasına aklımız kifayet etmez. Onlara göre hiç bir şey, ilahi irade, bilgi ve kudret olmadan gerçekleşmez.²⁵ Onların temel düşüncesine göre her şey Allah'tandır. Bu temel önermeye dayanarak kötülüğün de Allah'tan olduğunu kabul etmektedirler. Bu temel yaklaşımlarına rağmen Allah'tan gelen kötülüğün mutlak değil, bizim açımızdan kötülük olduğu görüşündedirler. Onlara göre Allah'ın fiilleri bir gaye, neden veya hikmetten dolayı değil, özlerindeki (a'yân) adalet, hikmet ve gerçeklikten dolayı iyidirler.²⁶ Maturidilere göre, var olan acıların, zulmün ve kötülüğün açıklanabilir daha makul ve daha iyi bir nedeni vardır.

Mu'tezile ekolü, ahlâkî kötülüğü insana, tabii kötülüğü mecazen Allah'a havale etmektedir.²⁷ Allah'a atfettikleri tabii kötülüğü de tevil etmişlerdir. Onların ulûhiyet anlayışlarına göre Allah'tan sadır olan fiiller, hikmet ve adalet gereğince olmalıdır. Bu onların salah-aslah anlayışlarının bir gereğidir. Bu nedenle tabii kötülüğün Allah'a nispet edilmesi, Allah'ın hikmet ve adaletini ihmal ettiği anlamına gelmez. Allah, kullarını, kendi faydaları ve iyilikleri için mükellef kıldığı gibi aynı maksatla onlara musibetler de verebilir. Onların akılla kavranabilen nesnel iyilik ve kötülük anlayışı ile hür irâde fikrini savunmaları, ilâhî adâlet üzerinde ısrarla durmalarıyla çok yakından ilgili bir husustur. Çünkü Mu'tezilî söyleme göre, Allah'ın âdil ve hakîm oluşu, O'nun asla kötülük yapmayacağını, onu seçmeyeceğini, kötülüklerin ona asla izâfe edilemeyeceğini, aksine bütün eylemlerinin iyi, değerli ve hikmetli olduğunu kabul etmek anlamındadır.²⁸

Mu'tezile ekolüne göre Allah'ın gerekçesiz, hikmetsiz veya karşılıksız olarak insanlara acı, hastalık ve felaket yaşatması, kötülüğe maruz bırakması ilahi adalet anlayışı ile uyuşmaz. Onlara göre ilahi fiillerden dolayı insanın muhatap kaldığı her türlü kötülüğün mutlaka insana bilinen ya da bilinmeyen

²⁵ Bkz. Eş'ârî, *Kitabu'l-Luma' fi reddi ala ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a*, thk. Eş-Şeyh Abdulaziz İzzuddin, Daru'l-Lübnan, 1408/1987, s. 149; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Kavâidü'l-akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Alemi'l-kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 204; Bahauddin Zade, Muhyiddin Muhammed b. Bahaidin, *el-Kavlu'l-fasl şerhü'l-fikhi'l-ekber*, thk. Refik el-Acem, Daru'l-muntehab el-arabi, 1. Baskı, Beyrut 1418/1998, s. 159.

²⁶ İbn Furek, Muhammed b. Hasan *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, İkinci Baskı, Kahire 2006, s. 142.

²⁷ Biz kötülük olarak telakki ediyoruz ama Allah katında o kötülük değildir. O bizim bilgi veya gerekçesini kavrayamadığımız başka bir nedenden dolayı bize kötülük gibi gelmektedir

²⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, ss. 132-133.

bir faydası vardır. Mu'tezilî âlimler, insana yansıyan acı ve kötülüğün hangi amaçlarla olabileceği konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Allah'ın verdiği acıların, bir karşılık (*ivad*) vermek için değil, ibret (*itibar*) için olduğu görüşündedir. Ebû Alî el-Cübbâî (303/915), acıların sadece karşılık vermek için olduğuna inanırken Ebû Haşim el-Cübbâî (321/933) acıların hem ibret, hem de karşılık için verildiğine inanmaktadır.²⁹

1.1. Kadı Abdulcebbar'da Kötülük

Kadı Abdulcebbar'ın teolojisi sadece vahye dayanmamakta, epistemolojik arka planı güçlü akli yürütmelere, etimolojik tahlillere ve kavramsal analogilere dayanmaktadır. Kadı Abdulcebbar'a göre akıl ve vahiy insanların değerleri keşfetmesinde birer araçtır. İnsan düşünme eylemi (nazar) sayesinde istidlallerde bulunarak ahlâki önermelerde bulunur. Başka bir ifadeyle; ahlâki önermelerin oluşturulması ya da temellendirilmesi görevi lütuf olarak verilen vahiy ile desteklenmiş, doğru ve yanlış ayırt edebilme potansiyeline sahip akılla mümkün olabilmektedir.

Kadı Abdulcebbar, hasen ve kabîh, adalet ve zulüm/cevr kavramları ve bu kavramların ilişkide bulunduğu diğer kavramları tüm yönleri ile izah etmeye çalışmakta, bazen etimolojik, bazen de epistemolojik tahlillerde bulunmaktadır.³⁰ Kadı Abdulcebbar'ın “Allah neden kötülük yaratmaz? Var olan kötülükler nasıl izah edilebilir veya kötülükleri iyi kılan koşullar nelerdir?” gibi kötülük meselesiyle ilişkili sorulara yanıt aradığı söylenebilir.

Kadı Abdulcebbar, önce kötülüğü tanımlamakta daha sonra iyiliği kötülük üzerinden şöyle açıklamaktadır: “İyinin bilinmesi kötünün bilinmesi sayesinde. Çünkü kötü anlaşılabilir (ma'kûl) gerekçelerle kötü olur. Bu gerekçeler sabit olduğunda eylem kötü olur. İyi ise eylemi kötü kılan tüm yönler ortadan kalktığı zaman iyi olur.”³¹

²⁹ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 489-494; Fethi Kerim Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış” *Kelam Araştırmaları* 6: 1 (2008), ss.77-106, s. 95.

³⁰ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Ta'dil ve't-tecvîr*, VI/I, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, (ed. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire, tsz. Bu cildin adının “*et-Ta'dil ve't-tecvîr*” olması, bu meseleye vermiş olduğu önemi göstermektedir.

³¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 59.

Kadı Abdulcebbar, kötülüğün temel nitelikleri olarak “zulüm”, “yalan” ve “abes”e sıklıkla vurgu yapmaktadır.³² Kadı’ya göre bir eylem, bağlamı ve gerçekleşme yönüyle değer kazanır. Eylemin değer kazanması, eylemin bütün süreçleriyle ilişkilidir. Ona göre eylemi iyi ya da kötü kılan çeşitli yönler vardır. Kadı Abdulcebbar bir eylemi kötü yapan unsurları şöyle sıralamaktadır: Bunlar; yalan, zulüm, nimete nankörlük (*küfrân-ı nimet*), güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi, (*teklîf-i mâ lâ yutâk*), kötüyü irade etme (*irâdetü’l-kabîh*), cehalet, kötüyü emretme (*el-emr bi’l-kabîh*), anlamsız iş (*‘abes*)’dir.³³ Eylem bu yönlerden biri itibariyle gerçekleşirse kötü olur. Bununla beraber Kadı, değerın subjektif değil epistemolojik zemini bulunan bir gerçekliğe dayandığı için objektif olduğunu da ifade eder. Ona göre, bozuk inancın, eksik bilginin iyilik ve kötülük üzerinde etkisi olmadığı gibi emir ve nehyin de iyilik ve kötülük üzerinde bir etkisi ve belirleyiciliği yoktur. Değere ilişkin hükümler bunlardan önce de bilinir.³⁴ Ancak bu bilmeler, kategorik olarak gerçekleşir.

Kadı Abdulcebbar’a göre acı ve ızdırap bir faydadan, bir zararı engellemeden veya hak edilmiş olmaktan yoksun ise, o zaman bu acı ve ızdıraplar zulüm, dolayısıyla kötü olurlar. Bu durumda acı, zulüm ve abes olmaktadır. Zulüm ve abes olan şey de kötüdür.³⁵ Kadı Abdulcebbar, acıların çeşitli yönler itibari ile ahlâki bir değer kazandığına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle ona göre elemin iyi olabilmesi için bazı şekillerde gerçekleşmesi gerekir. Acı, bir fayda elde etmek, bir zararı gidermek amacıyla ya da hak edilme yani istihkak sebebiyle yapılmışsa kötü olmaz. Hatta ona göre bu üç durumdan birinin bulunduğu varsayılarak yapılmışsa da kötü olmaz.³⁶ Buna göre Allah’tan kaynaklanan tabii kötülüklerin, elem ve ızdırapların kişiye getireceği faydanın, daha büyük bir zararı def etme veya karşılığını hak etme yönünden değerlendirmeye alınması gerekir. Allah’tan gelen ve bize kötü

³² Kadı Abdulcebbar; *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-İslâh, istikkâku’z-zemm, et-tevbe*, XIV, thk. Mustafâ es-Sakâ, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, 1965, s. 154; *el-Muğnî*, VII, s. 59, 61; *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 41. George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 69-70.

³³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, s. 61.

³⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, s. 21.

³⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-Lutf*, XIII, thk. Abu’l-Alâ Afifi, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz; s. 227-230; Metin Özdemir, *age*, s. 78-81.

³⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 298.

görünen şeylerin makul yönleri vardır. Elemi kötü ya da iyi kılan husus, onda bulunan iyi ya da kötü yönlerdir.³⁷

Kadı'ya göre maruz kalınan acıların bir karşılığı (*ivâz*) ve faydası (*nâfia*) varsa bu fiiller kötü olmaktan çıkar. Allah'ın kulunu hastalandırması ve eylemini bu yönde gerçekleştirmesi bedel karşılığında mümkündür. Adalet sıfatının bir gereği olarak Allah, insanlara bu dünyada verdiği kötülükler, yaşattığı acılar nedeniyle karşılığını vermek durumundadır.³⁸

Kadı Abdulcebbar'a göre bir eylemin iyi ya da kötü oluşu, eylemin acı ya da haz vermesiyle doğrudan ilişkili bir durum değildir. Acı verdiği halde iyi, haz verdiği halde kötü olan şeyler de vardır. Ona göre iyi ve kötü, eylemin amacına ve sonucuna göre değerlendirilir. Kadı buna şu örneği verir. Kitap taşımak acı vermesine rağmen öğrenmeye aracılık yaptığı için iyidir. Yine gasp edilmiş mal haz verse bile kötüdür.³⁹ Eğer acı ile kötülük arasında zorunlu bir ilişki olsaydı, ilim elde etmek, eğitim ve öğretim ile kazandırılmak istenen vasıflar için çekilen sıkıntı ve meşakkatlerin de kötü olması gerekirdi. Kadı'ya göre “*acılar salt zararı içerdiği ve zulüm şekline dönüştüğü zaman kötü olur.*”⁴⁰

Kadı Abdulcebbar, maruz kalınan acının getireceği fayda vereceği zararın dengi olmaması, onu karşılması hatta aşması gerektiğini belirtir. Ancak bu durumda çekilen sıkıntı ve elem iyi olmaktadır.⁴¹ Kadı, hak edilmiş bir elemin hasen kategorisine koymaktadır. Bu elem de adaletten dolayı iyi olmaktadır.

³⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 229, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 484-485; Metin Özdemir, *age*, s. 84.

³⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 387-389; Metin Özdemir, *age*, s. 82.

³⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, s. 289.

⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 279-281; Metin Özdemir, *age*, s. 87. Mu'tezilî düşüncede elemin Allah tarafından meydana getirilip getirilemeyeceği, Allah tarafından meydana gelen elemin hangi gerekçelerden dolayı iyi olduğuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelam Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 332-339.

⁴¹ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XIII, s. 335. Kadı Abdulcebbar, daha büyük bir zarardan kaçınırken maruz kalınan bazı kötülüklerin iyi olabileceğine işaret etmektedir. İnsanın yırtıcı hayvandan korkarak dikenli çalılıklara koşması, yangından kurtulmak için kendisini acı verecek biçimde zorlayarak kaçması, benzer şekilde soğuktan, çığ düşmesinden, zalimin tehdidinden kaçması, hastalıktan kurtulmak için acı ilaçlar içmesi, fakirlikten kurtulmak için ticaret ve zanaatkarlığın zorluklarına katlanması. Bunların hepsi büyük bir zararı yok etmek için daha az bir zarara katlanmaktır ve hepsi hasendir. Ayrıca bkz. Orhan Şener Koloğlu, *age*, s. 323-325.

Allah'ın kötülük yaratıp yaratmayacağı, yaratmaya gücünün bulunup bulunmadığı Mu'tezile ekolünde tartışılmıştır. Allah'ın ilke olarak kötülük işlemeye muktedir olup olmadığı konusunda bir görüş birliği olmasa da, genel kanaat, Allah'ın kötülük yapmaya kudreti olduğu, ancak âdil olması ve tüm eylemlerinin iyi olmasından dolayı (ilah fikrinin mantıki sonucu olarak) kötülük yapmadığı yönündedir. Kadı Abdulcebbar, Nazzâm (ö. 212/835)'ın, Ebû Ali Esvârî (ö. 240/854)'nin ve Câhız (ö. 255/868)'in, Allah'ın zulme, yalana ve aslah olanı terk etmeye kudretinin olmadığını ancak aslah ve iyinin sayısız benzerlerine kadir olduğu görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Onlara göre Allah'ın kötülüğü işleme kudretine sahip olması demek, ihtiyaç ve noksanlığı gerekli kılar ki, bu Allah için muhaldir. Cebriye'nin çoğu, Haşviyye, Mürcie, Rafiziler ve Allah'ın yapacağını bildiği şeylerin aksini yapmaya kudreti olmakla nitelendirilemeyeceğini iddia edenler de bu görüştedirler.⁴² Ancak Ehl-i sünnet kelimcileri böyle bir düşüncenin Allah'ın kudretine ve özgürlüğüne sınırlama (tahdid) getireceğinden dolayı haklı olarak şiddetle karşı çıkmışlardır. Fakat Mu'tezile'den Ebu'l Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve onun pek çok arkadaşı, Ebû Ali ve oğlu Ebû Haşim ise Allah'ın zulme ve yalana güç yetirebileceği görüşündedirler. Ancak onlara göre Allah kötüyü bilmesinden ve kötüye ihtiyaç duymamasından dolayı onu yaratmaz.⁴³ Yine Mu'tezile'den pek çok düşünür gibi Ebû Mûsâ el-Murdar (ö. 226/840) ve Ebû Ca'fer el-İskafî (ö. 240/854) de Allah'ın zulme kadir olmakla beraber zulüm işlemeyeceğini savunmaktadırlar.⁴⁴ Kadı Abdulcebbar'ın da içinde bulunduğu Mutezilî düşünürlerin görüşü, Allah'ın zatı gereği kötülük yapabilme gücüne ve kudretine sahip olduğu, ancak O'nun tüm eylemlerinin adalet ve hikmet içermesinden dolayı asla kötü olarak değerlendirilemeyeceği yönündedir.

Kadı Abdulcebbar'a göre, eylemin cinsinin (iyi ya da kötü oluşu) eyleme güç yetirme üzerinde bir etkisi yoktur. Ona göre iyinin veya kötünün kâdirin kudretine etkisi yoktur. Dolayısıyla Allah iyinin tüm türlerine kadir olduğu gibi kötünün de tüm türlerine kâdirdir.⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, Allah'ın iyilik ve kötülük işleme kudretine sahip olduğunu sadece rasyonel olarak değil, Kur'an'ı-Kerim'den hareketle de temellendirmektedir. Kadı, şu ayetleri

⁴² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/1, s. 127; Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 98.

⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/1, s. 128.

⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/1, s. 128; Metin Özdemir, *age*, s. 101

⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/1, s. 129; Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 99; Metin Özdemir, *age*, s. 101-102.

referans almaktadır: “Allah kullarına zulmedici değildir.”⁴⁶ “Şüphesiz Allah hiçbir şekilde kullarına zulmetmez”.⁴⁷ Bu ayetlerde Allah, insanlara zulmetmediğinden dolayı kendisini methetmektedir. Şayet kendi zatında olmayan bir sıfatı olumsuzlasaydı, o zaman bu övgü doğru olmazdı. Başka bir ifadeyle Allah, insanlara zulmetme, kötülük yapma kudretine sahip olduğu halde bunu yapmamakta ve bundan dolayı övgüyü hak etmektedir.⁴⁸

Kadı Abdulcebbar'a göre, kudret erkine sahip bir varlık eylemin her iki nitelemesine de (iyi ve kötüye) sahiptir. Söz konusu Allah olunca, eylemin her çeşidini işleme potansiyel gücüne (kudret) sahip olmadığını iddia etmek, ilah fikri ile bağdaşmaz. Allah'ın iki zıddan birisini tercih etmemesi onun tercih etmediği şeye kadir olmadığını göstermez.⁴⁹

Kadı Abdulcebbar, Allah'ın kötülük yaratmayacağı tezini, Allah'ın alîm ve ğanî (yetkin) olması niteliklerine bağlamaktadır. Allah kötülüğün kötü olduğunu bilmektedir, Allah kötülükten müstağnidir, onu yaratmaya ihtiyacı yoktur, kötülüğe ihtiyacı olmadığını da bilmektedir. Durumu böyle olan bir varlık hiçbir şekilde kötülük işlemez.⁵⁰ Kadı'ya göre, şayet günah ve kötülükler Allah tarafından yaratılsaydı, o zaman yarattığı kötülüğü irade etmiş olurdu ki bu mümkün değildir. Zira Allah'ın kötülüklere rızası yoktur. Dolayısıyla Allah'ın razı olmadığı kötülükleri irade etmesi iki zıt sıfatın (irade ve ikrah) birlikteliğini gerektirmektedir. Bunun doğru olmadığı açıktır.⁵¹

Allah'ın mutlak ğanî oluşundan maksat, Allah'ın bir fayda elde etme, kendisinden bir zararı giderme, haz duyma, acı ve ihtiyaç hissetme gibi zaafalara, istek ve arzulara sahip olmadığını, her yönü ile yetkin bir niteliğe sahip bir varlık olduğunu ifade etmek içindir.⁵²

Kadı Abdulcebbar'a göre alîm ve ğanî bir varlığın kötülüğü yaratacağı düşüncesini ulûhiyet inancıyla bağdaştırmak mümkün değildir. İyilik veya kötülük eylemini işleyen kişi övgü ya da yergiyi hak eder. Kötülük eyleminde bulunan kişi, eyleminden dolayı yergiyi, iyilik eyleminde bulunan kişi ise

⁴⁶ Fussilet Suresi, 41/26.

⁴⁷ Yunus Suresi, 10/44.

⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 134.

⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 178; Metin Özdemir, *age*, s. 102-103.

⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 177; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s.302; *el-Muhîb bi't-teklîf*, s. 254.

⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 461.

⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 177. Kadı Abdulcebbar'ın, Allah'ı nitelediği sıfatlardan olan “âlîm ve müstağni” kavramlarının kötülük ile ilişkisinin geniş izahı için bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 302, 461.

övgüyü hak eder. Bunun öznesinin insan veya Allah olması fark etmez. Eylemin niteliği failine göre değişmez. Allah'ın kötülüğü işleyen bir varlık olması durumunda, O'nun kusurlu ve kınanmış olmasını ve akıl itibari ile zalim olmasını gerekli kılar. Böyle bir eylemi gerçekleştireni yermek ve zalimlikle nitelemek mümkün olurdu. Oysa bu düşünce âdil ve hikmet sahibi Allah için muhaldir. Böyle bir nitelemede bulunmak küfrü gerektirir. Dolayısı ile Allah'ın kötülüğü/kubhu irade etmesi ve yaratması mümkün değildir.⁵³

Kadı Abdulcebbar'a göre, eylemin değer kazanması ait olduğu türden kaynaklanmaz. Örneğin ona göre, *zarar* bir cins olarak ele alındığında zulüm, kendisini aşan bir fayda temin ettiği zaman adalet olabilmektedir. Zararın iyi ya da kötü bir eylem olarak değerlendirilmesi, zarar eyleminin gerçekleştiği bağlam ve nihai sonuca bağlıdır. Gerçekleşen eylem, failine fayda ya da zarardan ziyade, failine övgü ya da yergi getiriyorsa ancak o durumda eylem, ahlâki açıdan iyi ya da kötü olarak nitelenebilir. Çünkü ahlâki eylem, failinin niyeti, kudreti ve bilgisi ile doğrudan bağlantılı olarak bir değer hükmü kazanır. Kadı'ya göre övgü ve yergi fiile değil faile nispet edilir.⁵⁴ Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın tüm eylemleri övgüyü hak etmekte ve bu nedenle tüm fiilleri iyi olmaktadır.⁵⁵ Kadı, Allah'ın fiillerinin değerden yoksun olduğunu kabul etmek O'nun faydasız ve abes fiilleri olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini varsaydığından buna şiddetle karşı çıkmaktadır.

İyi ya da kötü olarak ilave bir değer hükmü almayan eylem, ahlâki değer açısından nötrdür. Bu tür eylemler; varlığı üzerine zaid bir hüküm, iyi veya kötü gibi bir nitelik almayan eylemlerdir. Kadı Abdulcebbar'a göre eylemler, sonuçları itibariyle faydalı veya zararlı olsalar bile, bilinçli ve iradi olmadıklarında onlara ahlâki değer izafe edilemez. Uyku halinde olan, unutan, bilinci yerinde olmayan ya da aşırı dürtü (dâ'i) yüzünden bir eylemi işlemeye zorlanan kişilerin eylemleri bu kapsama girer. Aşırı açlıktan dolayı yemek, aşırı korkudan dolayı vahşi hayvanlardan kaçmak gibi eylemler,⁵⁶ sonuçları olumsuz dahi olsa nötr olarak değerlendirilecek eylemlerdir.

Kadı Abdulcebbar, sorumluluk çağında olmayan küçüklerin, delilerin ve hayvanların fiillerinin sevap veya küfür gerektirmemesi, övgü ya da yergi

⁵³ Kadı Abdulcebbar, "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn", *Resâil fi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk: Muhammed Ammare, Kahire 1983; Aynı eserin Türkçe çevirisi; *Mu'tezile'de Din Usûlü*, Çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul 2007. s. 238-239.

⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/1, s. 12.

⁵⁵ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s.109.

⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/1, s. 7, 9, 11, 16.

almaması nedeniyle bu fiillere ahlâki bir değer yüklememektedir. Ona göre bu eylemi yapanlar bilgi sahibi olsalardı o kötülükleri yapmazlardı.⁵⁷ Kötü bir fiil olduğu halde yergiyi hak etmeyen fiiller vardır. Şayet fail, daha büyük bir kötülüğe engel olmak için daha küçük bir kötülük yapmışsa, failin övgüsü yergisine baskın gelebilir.⁵⁸ Kadı'nın ahlâk düşüncesinde övgü ve yergi hükmü, eyleme ahlâki bir nitelik (değer) kazandırır.⁵⁹

Kadı Abdulcebbar, kötülüğün bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Allah neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisine sahip olduğundan dolayı, kötü bir eylemi işlemeye ihtiyacı yoktur. Allah'ın bu iki nitelime (cahil ve muhtaç) ile anılması mümkün olmadığından O'nun kötülük yaratması ve yapması da düşünülemez.⁶⁰ Zira kötülük işleyen bir tanrının adalet ve hikmet sıfatlarına sahip olması beklenemez. Kadı Abdulcebbar, Allah'ın kötülük işleme fikrini dinin makuliyeti açısından sakıncalı bulur. Allah'ın kötülüğü işleme ihtimali, dini ve imanı tehlikeye sokan bir düşüncedir. Çünkü Allah'ın kötülük işleme ihtimalinin varlığı, Allah'ın yalan uydurmasını, insanları saptırmak için yalancı peygamberler göndermesini ve kötü işleri emretmesini mümkün kılar. Böyle bir ihtimal, Kur'an-ı Kerim'den şüphe etmeye ve insanı Hz. Muhammed'in yalancı peygamber olabileceğini mümkün görmeye kadar götürebilir.⁶¹

“Allah'ın bütün fiilleri iyidir” önermesi⁶² genelde Mu'tezile'nin özelde Kadı Abdulcebbar'ın bu konudaki temel yaklaşımını belirleyen ana hükümdür. Bu önerme, Allah'ın kötülük yaratmadığı ve O'nun bütün fiillerinin iyi olmak zorunda olduğu anlayışına dayanmaktadır. Kadı Abdulcebbar, Allah'ın fiillerinin tamamıyla iyi olduğu ve neden kötülük içermediğini eserlerinin değişik yerlerinde işlemesi,⁶³ bir teodise çabası olarak değerlendirilebilir. Ona göre fail fiilin hak ettiği (mustahak) değere istinaden övgü ve yergi alır. Allah'ın hiç bir fiili kötü olmayıp bütün fiilleri iyi olmak durumundadır ki övgüyü hak etsin. “Nîmet verene teşekkür etmenin gerekliliği” anlayışı çerçevesine düşünüldüğünde Allah'ın övgüyü hak etmesi,

⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 41.

⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 335. Buna, boğulan bir insanı kurtarıırken istemeden bir tarafına zarar vermek, kangren bir insanın organını kesmek gibi örnekler verilebilir.

⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI, s. 7.

⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 254.

⁶¹ Metin Özdemir, *age.*, s.104.

⁶² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI, s. 3.

⁶³ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI, s. 3; *el-Muğni*, XIV, 53 vd.; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 132.

O'nun bütün fiillerinin iyi olması ile mümkündür. Çünkü onlara göre yaratıcının kötülük yapması düşünülemez. Kötülük ile Allah kavramlarının yanyana kullanılması ulûhiyet açısından kabul edilemez bir anlayıştır.⁶⁴

1.2. Kötülük ile İlahi Hikmetin Bağdaşırılığı

Mu'tezile, tabii iyiliklerin (nimetler) ve tabii kötülüklerin (musibetler, hastalıklar, zararlar, bela ve afetler) Allah'tan geldiğini kabul etmekte, ancak tabii kötülüğü gerçek kötülük değil, "mecâzî" kötülük olarak değerlendirmektedir.⁶⁵ Çünkü Mu'tezilî kelamcılar, ilke olarak Allah'ın eylemlerini kötülük vasfından beri olduğunu benimsediklerinden, O'nun tüm eylemlerini iyi (*hasen*) olarak kabul etmektedirler. Tabii kötülüklerden olan doğal afetler, hastalıklar birer ilahi eylem oldukları için iyidirler. Mu'tezile'ye göre insanların bu dünyada karşılaştıkları tabii kötülüklerin öte dünyada karşılığı (*ivâz*) mutlaka verilecektir; dolayısıyla zarar ve kötülük gibi görünen tabii kötülükler, uzun vadede olumlu sonuçlar (yarar) getireceğinden iyidirler. Kıtık, kuraklık ve ekinlerin telef olması gibi tabiattaki ilahi yasaların işleyişinden kaynaklanan felaketler mecâzî anlamda kötü, gerçekte salah, iyi olan şeylerdir. Bunlar insanların hem bu dünyada kendi yaşamlarına dönük bir muhasebe yapmaları açısından bir fırsat, hem de öteki dünyayı kazanmalarına karşılık ceza olarak telakki edilmelidir.⁶⁶

Mu'tezilî düşünceye göre tabii kötülükler ahlâki kötülükler gibi değildir. Allah tabii kötülükleri yaratılmışların menfaati için yaratmıştır. Bunlar dini alanda birer nimettirler ve kul için sıhhat ve esenlikten daha faydalı olurlar. Çünkü dini fayda dünyevi faydadan daha büyüktür.⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, insanların bu dünyada iradeleri dışında uğramış oldukları doğal

⁶⁴ Peters, Kadı Abdulcebbar'ın teodisesini üç temel prensip üzerine oturtmaktadır: 1. İlahi Aşkınılık (God's transcendence): Allah bu dünyadaki tüm kusurlardan ve eksikliklerden münezzehtir. O bunlardan çok uzaktadır. Bu ilke, Mu'tezilî tevhid doktrininin bir yansımasıdır. Tenzih odaklı bu doktrine göre Allah'ın şanına yakışmayan her türlü niteleme ondan beri tutulmalıdır. 2. İnsanın aklına ve düşünme yeteneğine (nazar) olan güven: Allah'ın insanlara verdiği imkânlar ile insanlar doğruları yaygınlaştırma ve kötülükten uzaklaşma alanı açabilir. Bu yaklaşım sorumlu ve bilinçli bir varlık olmanın sonucudur. 3. Bu prensip ikinci prensibe dayanarak, gerçek bilgi kaynaklarının güvenilir ve doğru olarak bu dünyanın algılanabilir oluşuna dayanmaktadır.⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden-Brill 1976, s. 224.

⁶⁵ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzalî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 166.

⁶⁶ Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 66.

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, s. 255.

kötülüklerden dolayı diğer dünyada karşılık göreceklerini, onlara ulaşan acıdan bazı dersler alacaklarını, bu nedenle bu dünyada maruz kalınan doğal kötülüklerin uzun vadede insanın yararına olduğunu şöyle savunmaktadır:

“Allah yarattığı elemeleri ya mükellefe ya da mükellef olmayana ulaştırır. Eğer mükellef olmayana acı verirse ya bu acıdan daha fazla bir karşılık (ivaz) vermesi gerekir. Mükelleflere itibar edilmesi durumunda ise, birinci durumda zulüm olmaktan, ikinci durumda ise abes olmaktan çıkar. Eleme mükellefe ulaştırdığı takdire ivaz ve itibarın her ikisi gerekir. Ancak burada itibar ya sadece kendisine aittir ya da hem kendisine hem de başkasına aittir.... İkab konusunda söylediğimiz gibi o, başka bir vecihten de hasen olur ki, bu da istihhaktır. Bu iki durumun dışında kalanlara gelince, asla! Öte yandan bir şey zarar defetmekten dolayı Allah için iyi olmaz.”⁶⁸

Mu'tezile ekolü, Abbâd hariç, Allah'ın hastalık gibi şerleri ve kötülükleri yarattığını kabul etmektedirler. Ancak onların şer olarak niteledikleri bu kötülükler mecâzî anlamdadır. Gerçek anlamda kötülüğün Allah'a izafe edilmesini asla kabul etmemişlerdir.⁶⁹

Kadı Abdulcebbar'a göre hiçbir amaç, sebep ve hikmet olmaksızın yapılan eylem abes olmaktadır. Allah'ın bütün fiillerinde bir hikmet ve gaye bulunduğundan O'nun fiilleri abes olamaz. Abes eylem gereksiz yapılı, failin bir sonuçlar kümesini diğeri tercih etmek için herhangi bir nedeni yoktur ve bu bir fail için kınanabilirdir. Kadı'nın eylem anlayışında keyfilik değil, gerekçelere dayalı, anlamlı ve aklî temele dayanan bir eylem biçimi öngördüğü söylenebilir.⁷⁰

Kadı Abdulcebbar'a göre kötülüğün terkedilmesinde veya vacip olanın yerine getirilmesindeki her şey lütuf kapasamında değerlendirilir.⁷¹ İ'tizalî anlayışa göre evrende var olan kötülükler bazen lütuf olabilmektedir. Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kadı Abdulcebbar'ın, ahirette cezayı hak etmedikleri halde hastalık çekenlerin ve henüz yükümlü sayılmayan kişilerin (çocuklar) çektiği hastalıklar konusunda öte dünyada bir karşılık (ivâz)ın olmasını gerekli gördüğü belirtilmişti. Bu hastalıkların lütuf olup olmadığı konusunda ise

⁶⁸ Bkz. Abdalcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 485-486. Aynı eserin İlyas Çelebi tarafından yapılan çevirisi, I-II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013, II/298.

⁶⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makalatü'l-İslamiyyin fi ihtilâfi'l-musallin)*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 209.

⁷⁰ Oliver Leaman, “Abd al-Jabbar and the Concept of Uselessness”, *Journal of the History of Ideas*, 41, (1980), ss. 129-131.

⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 519.

ihtilaf etmişlerdir. Ebû Ali, bu hastalıkların lütuf olduğuna ilişkin kesin bir delil olmadığını ifade ederken; Ebû Haşim ve Kadı Abdulcebbar bu hastalıkların ancak lütuf olmaları durumunda ahlâken iyi olacağı görüşündedirler.⁷²

Kadı Abdulcebbar, mükellefin bu dünyada aldığı cezalar, mükellef açısından kötü gibi olsada bunu hem mükellef hem kamu için bir maslahat olarak değerlendirmektedir.⁷³ Söz konusu ceza ile kişi, kendisini kötülüklerden arındırma olanağı yakalayabilir. Hukukun öngördüğü cezalar sayesinde toplumda bir düzen ve istikrar sağlanabilir.

2. Hıristiyan Teolojisinde Kötülük Problemi

Batı ve Hıristiyan düşünce tarihinde kötülük problemi tartışmaları daha yoğun bir şekilde yapılmıştır. Hz. Âdem'in ilk günah işlemesi nedeniyle doğan bütün insanların Hz. Âdem'in günahının varisi olarak telakki edilmeleri, akli ve bireysel sorumluluk açısından izahı en zor meselelerden biri olmuştur.⁷⁴ Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak insanlığın kurtuluşu için çarmıha gerilmesi, acıya maruz kalması, kötülüğün Hıristiyan inancında temel konulardan biri olduğunu göstermektedir. Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak maruz kaldığı kötülük, insanlık için bir kurtuluş (salvation) vesilesi olabilir. Hıristiyan düşüncesinde kötülük meselesine ilişkin birçok yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan öne çıkan iki temel yaklaşım şöyle özetlenebilir.

Augustine (ö. 436) teodisesi; Hıristiyanlarca genel olarak benimsenen bir açıklamadır. Onun görüşlerinden temalar Thomas Aquinas (1225-1274), Martin Luther (1483-1546) ve Jean Calvin (1509-1564)'in teodiselerinde de bulunabilir. St. Augustine'e göre "Doğada kötülük diye bir şey yoktur, kötülük yalnızca iyiliğin eksikliğidir."⁷⁵ İreanaeus (ö. 202) teodisesi ise; evrendeki kötülüklerin insanın ahlâki tekamüliyeti elde etmede tamamlayıcı unsur olarak izah edilebilir. Bu teodise kişilik ve karakter oluşumunda kötülüğe önem atfetmesinden dolayı kötülüğü "ruh yapma" (soul making) aracı olarak görülmüştür. Bu görüşün en önemli temsilcisi olan John Hick (1922-2012), insanın manevi ve ahlâki açıdan olgun şahsiyetler olabilmesi için

⁷² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 104.

⁷³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 103.

⁷⁴ Hıristiyan teolojisinde "ilk günah, yasak meyva, insanın düşüşü" gibi kavramlar, insanın kötü bir fitratının olduğunu ima etmektedir. Bkz. Charles Werner, *age*, s. 83-84.

⁷⁵ Eric L. Ormsby, *age*, s. 14. Yaran, *age*, s. 90-91.

kötüğün gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır.⁷⁶ Bu nedenle dünya, insani şahsiyetin yüksek potansiyellerinin gelişebileceği bir çevredir.

Tanrı ile kötülüklerin varlığının birlikte açıklanabilir olduğu tezi, optimistik/iyimser bir tutum olarak beliren cevaptır. Bu yaklaşımı benimseyen ve teodise kavramını ilk kez kullanan filozof ortaçağın önemli hıristiyan filozofu Leibniz(1646-1716)'dir. “*Teodisenin Denemesi*” anlamına gelen *Esssais de Theodicée* adlı bir kitap kaleme alan Leibniz, kötülüklerin ilahi adalet anlayışı çerçevesinde çözümlemesini sunmaya çalışmaktadır. Gazzâlî'nin kendisinden yaklaşık 600 yıl önce savunduğu “olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir” (*leyse fi'l-inkâni ebde' min-mâ kân*) görüşü, Leibniz tarafından sistemleştirilmiştir. Bu optimistik yaklaşıma çeşitli eleştiriler de getirilmiştir. Buna da pesimist/kötümser tutum denilmiştir. Voltaire (1697-1778) 1756'da yazdığı bir mektupta “bu dünyanın mümkünlerin en iyisi olması büyük bir saçmalıklıktır.” demektedir. Voltaire'nin bu görüşte olmasında, 1 Eylül 1755 yılında meydana gelen tarihin en kötü doğal felaketlerinden biri sayılan Lizbon depreminin etkili olduğu söylenebilir.⁷⁷ Sadece Voltaire değil, bunun yanında David Hume (1711-1776) gibi önemli isimler de bu optimistik yaklaşıma eleştiriler getirmişlerdir. 19. Yüzyılda pesimist felsefenin öncülerinden olan Alman filozof Arthur Schopenhauer (1788-1860), dünyadaki mevcut kötülükler, sefaletler, açlık, kölelik, savaşlar gibi gerekçelerle “Bu dünyanın mümkünlerin en kötüsü” olduğunu iddia etmiş, optimistik yaklaşımlara sert eleştiriler getirmiştir.⁷⁸

Kötülük problemi batılı çevrelerde varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük başlıkları altında incelenmektedir. Bunlara birer cümleyle değinirsek, *varoluşsal kötülük problemi*; evrende var olan kötülüğün bizzat kendisinden hareketle teizme eleştiri getirmektedir. İnsanların yaşadıkları kötülük ile tanrının mutlak kudret ve adaleti arasında bir uyumsuzluk çıkacaktır. Bu anlayışa göre kötülükleri teodise ile izah etme, kötülüğü ortadan kaldırmıyor. Bu kötülük türünün teizm için açmaz olduğunu ileri süren kişi Albert Camus'dur.⁷⁹ *Mantıksal Kötülük Problemi*, isminden de anlaşılacağı üzere Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında mantıksal bir tutarsızlık (inconsistency) ya da bir çelişkinin (contradiction) var olduğu kabulüne

⁷⁶ John Hick'in teodise anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Mark s. M. Scott, “Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy”, *The Journal of Religion*, 90.1 (2010).

⁷⁷ Eric L. Ormsby, *age*, s. 5-6.

⁷⁸ Eric L. Ormsby, *age*, s. 9.

⁷⁹ Yaran, *age*, s. 36.

dayanır. Kötülüğün, teistik inanç için bir zorluk oluşturduğunu birçok düşünür iddia etmektedir.⁸⁰ Bu formulasyonda, Tanrının varlığı, kudreti, iyiliği ve bilgisi ile kötülüğün varlığı arasında açık bir *mantıksal uyumsuzluk* olduğu iddia edilmektedir. Plantinga'nın daha çok ciddiye aldığı, üzerinde fazla durduğu ve yanıtladığı kötülük türü, budur. *Delilci kötülük problemi ise*; Tanrının varlığı, adaleti, kudreti ve iyiliği ile dünyada var olan ve yaşanan kötülüklerin bağdaştırılmasının aklen tutarlı olmayacağı görüşüne dayanmaktadır. Onlara göre evrende var olan kötülüklerin çokluğu, tanrıya inanmayı imkânsız kılmaz ancak O'nun varlığını makul olmaktan çıkarır. Yani evrendeki kötülükler o kadar fazladır ki, bütün bu kötülükler, teist için açmazlar barındırmaktadır.⁸¹ Alvin Plantinga, evrende ahlâki kötülüklerin iyiliklere baskın geldiğine yönelik ateist düşünürlerin iddialarını reddetmekte ve bunu ölçmenin mümkün olmadığını vurgulamaktadır.

2.1. Alvin Plantinga'da Kötülük

Son dönem batı düşünce dünyasında kötülük sorunu; ateistlerin daha fazla iştigal ettiği bir konu olmuştur.⁸² Onlar bu sorundan hareketle ya tanrının varlığını inkâr etmişler ya da tanrının yetkin sıfatlarla tanımlanamayacağını ileri sürmüşlerdir. Özellikle 20. yüzyılın başlarında mantıkçı pozitivistlerin metafizik konuların deneyimlenemediği ve mantıksal önermelerle temellendirilemediği gerekçesiyle yaptıkları eleştiriler felsefe dünyasında ciddi bir yer tutmuştur. Özellikle kötülük problemi, kullanılan en önemli ateist argüman olmuştur. 20. yüzyılda din felsefecilerin ateist filozofların argümanlarına yaptıkları felsefi itirazlar tartışmaların teistlerin lehine dönmesine sebep olmuştur. Bu etkiyi yaratanlardan birisi de Alvin Plantinga'dır. Özellikle tanrının varlığı ve kötülük problemi hakkında yaptığı analitik değerlendirmeler olumlu karşılık bulmuştur.⁸³

Alvin Plantinga, kötülük problemine *God, Freedom and Evil* ve *God and Other Minds* ve *God, Evil and the Metaphysics of Freedom* gibi çalışmalarında geniş yer ayırmaktadır. Plantinga, teodise taraftarı bir teist

⁸⁰ Bu düşünürlerden bazıları şunlardır: Epicurus, David Hume, F. H. Bradley, J. McTaggart, J. S. Mill ve bazı Fransız Ansiklopedistler.

⁸¹ Yaran, *age*, s. 56.

⁸² William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4. (October 1979), pp. 335-341.

⁸³ Richard M. Gale, "Evil and Alvin Plantinga", *Alvin Plantinga*, ed. Deane-Peter Baker Cambridge University Press (2007), pp. 48-70, s. 48

değildir. O, şu ana kadar önerilen teodiselerin hiçbirinin yeterince ikna edici olmadığını, bir teistin Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğini gerçekten bilemeyeceğini, Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için iyi bir nedeni olsa bile bunun, anlayamayacağımız kadar karmaşık olduğunu vurgulayarak teodisenin yetersizliğine işaret etmekte ve buna karşı çıkmaktadır.⁸⁴

Alvin Plantinga ve birçok düşünürü göre ahlâki kötülük, insanın seçim ve iradesi sonucu meydana gelirken fiziksel kötülük, insanın iradesi dışında meydana gelen kötülüklerdir.⁸⁵ Ancak Plantinga ahlâki ve fiziki kötülük ayrımı üzerinde çok durmaz. O bir bütün olarak kötülük probleminin teizme meydan okuyuşuna analitik önermelerle cevap arayışındadır.

2.2. Özgür İrade Savunması

Plantinga kötülük problemini, düşünce tarihinde bu sorunu sistematize eden Epikür, Hume, Leibniz gibi düşünürlere atıfta bulunarak ele almakta, daha ziyade çağdaşları olan meşhur ateist filozoflarından Henry J. McCloskey ve John L. Mackie'nin kötülük problemi üzerinden teizme getirdikleri mantıksal eleştirileri esas alarak savunmasını oluşturmaktadır. Bu düşünürler, kötülüğün, teistik inanç için açık bir zorluk oluşturduğunu tartışmış ve özellikle son iki düşünür, kötülüğün teistik inanç için *mantıksal uyumsuzluk* içerdiğini iddia etmişlerdir.

McCloskey'e göre, *kötülük bir taraftan bir teist için var olan kötülük diğer taraftan ve iyi olan bir tanrı inancının içerdiği zıtlıktan dolayı bir problemdir.*⁸⁶ J. L. Mackie de benzer iddiaları ileri sürer: *Dini inançların rasyonel destek içermediği gibi onların tamamen irrasyonel olduğu ve temel teistik doktrinlerin bazı kısımlarının bir diğer kısmıyla uyumsuz oldukları gösterilebilir.*⁸⁷

Mackie, kötülük sorununa dair teistik argümanlarla Tanrı'nın varlığını bir arada kabul etmenin irrasyonel bir tutum olduğunu, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi ve tamamıyla iyi olduğu önermelerini, kötülük vardır

⁸⁴ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 10. Plantinga, Leibniz'in teodise'nin kötülüğü izah etmede yetersiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Bkz. Plantinga, "God, Evil and the Metaphysics of Freedom", *The Problem of Evil*, ed: Marilyn McCord Adams and Robert Mensihew Adams, Oxford University Press, s. 83-109, s. 87.

⁸⁵ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 131.

⁸⁶ Alvin Plantinga, "God, Evil and The Metaphysics of Freedom", s. 83.

⁸⁷ John Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254. (Apr., 1955), ss. 200-212, s. 200; Plantinga, "God, Evil and The Metaphysics of Freedom", s. 83.

önermesiyle kabul etmenin çelişki olduğunu ve teisti zor durumda bıraktığını ifade etmektedir. Bu önermelerden ilk ikisini kabul etmek, mantıksal olarak üçüncü önermeyi kabul etmemek anlamına gelmektedir. O, teistlerin bu üç önermeyi de kabul ettiklerine, ancak mantıksal olarak bu üç önerme kendi arasında çelişik ve birbirleriyle tutarsız olduklarına işaret etmektedir.⁸⁸

Plantinga'nın kötülük meselesine yönelik eleştirisi ve değerlendirmeleri, mantıkçı pozitivistlerin kötülük problemi üzerinden teist inanca getirdiği eleştirilere yanıt teşkil eden bir mahiyet arz etmektedir. Plantinga'nın "özgür irade savunması"nın çıkış temeli, mantıkçı pozitivistlerin teist inanca yönelik görüşlerine cevap olduğu söylenebilir. Plantinga Tanrı ile kötülük meselesinin ilahi adalet açısından değerlendirmesini yapmaktan ziyade, bu problemin mantıksal olarak Tanrı'nın varlığı için bir sorun olmadığını göstermeye çalışmaktadır. J. Mackie'nin gayesi kötülük üzerinden Tanrı'nın varlığının mantıki olmadığını göstermektir. O bu formülasyonu şu şekilde yapmaktadır: a) Tanrı mutlak iyidir. b) Tanrı herşeye kadirdir. c) Kötülük vardır. Mackie'ye göre bu önermelerin tümünün mantıksal olarak doğru olması mümkün değildir.⁸⁹ Bu önermelerin birbirleriyle mantıkî açıdan çeliştiğini veya tutarsızlık barındırdığını şöyle açıklamak mümkündür: Tanrı mutlak iyiye (a) ve istediği herşeyi yapabilecek güce sahipse (b), o zaman kötülük olmamalıdır. Tanrı sadece iyiliği istiyorsa (a) ve dünyada kötülük de varsa (c) bu durumda Tanrı herşeye kadir değildir. Tanrı herşeye kadirse (b) ve kötülük de varsa (c), bu durumda ise Tanrı kötülüğü yaratmıştır/kabul etmiştir. Bu da Tanrı'nın mutlak iyi olmadığını göstermektedir. Kötülüğün varlığı kesin olduğuna göre, herşeye gücü yeten bir Tanrı var olamaz.⁹⁰

Mackie ve McCloskey'e göre ilk iki önerme ile üçüncüsü arasında zorunlu bir çelişki vardır. Bu düşünürlere göre makul bir insan, bu önermelerin tutarsız olduğunu ya kabul edecek veya ilk iki önermeyi ya da üçüncü önermelerden birisinden vazgeçecektir. Ancak onlar teistin bu üç önermeden de vazgeçmediğini de farkındadırlar ve bu nedenle irrasyonellikle suçlamaktadırlar.

Mackie, teist düşünürlerin kötülük sorununu izah çabalarını yetersiz görmektedir. Ona göre teistler ya "kötülük olmaksızın iyilik olmaz" ya da "kötülük iyiliğin bir karşıtı olarak gereklidir" savından hareketle kötülüğü

⁸⁸ Mackie, *agm*, s. 200.

⁸⁹ Mackie, *agm*, s. 200.

⁹⁰ Benzer değerlendirmeler için bkz. Michael Tooley, *agm*.

ilahi irade açısından izah etmişlerdir. Onlara göre bunlar kabul edilebilir cevaplar olsa da “kötülük neden olmalıdır” sorusu, teodist çabaların yetersizliğine işaret eder.⁹¹

Alvin Plantinga'nın özgür irade savunması; bu iddiaları yanıtlama üzerine inşa edilmiştir. Plantinga bu önermeler arasında açık (explicit) ve yapısal (formal) mantıksal bir çelişki ve tutarsızlık olmadığını mantık ilkelerine dayanarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Çünkü mantıkta çelişki, “bir önerme ile bu önermenin değillemesinden oluşan küme”⁹² olarak tanımlanmaktadır. Oyda Mackie'nin kullandığı ilk iki önerme ile üçüncü önerme arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir.

Plantinga, bu önermeler arasındaki formel bir tutarsızlıktan bahsedilemeyeceğini ve bunu Mackie'nin de kabul ettiğini ifade etmektedir. Mackie, önermeler arasında formel tutarsızlığı kabul etmeyen teistlere, ilave bazı öncüllerle bu önermelerin tutarsız ve çelişik olduğunu gösterme çabasındadır. Mackie, bu çelişkinin hemen ortaya çıkmadığını ifade ettikten sonra ilave öncülleri şöyle belirtmektedir. O, iyi, kötü ve kudret kavramları arasında yarı-mantıksal (quasi-logical) bir ilişki olduğunu düşünmektedir. İyilik kötülüğün zıddıdır. Böyle olunca iyi bir varlık mümkün olduğunca kötülüğü elimine eder ve mutlak kudret sahibi bir varlığın yapabileceklerinin bir limiti yoktur.⁹³

Plantinga Mackie'nin ileri sürdüğü önermelerin doğruluğunu sorgulayarak işe başlar. Ona göre bu önermelerin çelişik olduğunu iddia etmek için ya önermenin değillemesi ya da önermenin inkârı gerekir. “Tanrı mutlak kudret sahibidir” ve “Tanrı tamamıyla iyidir” önermelerinin değillemesi “kötülük yoktur” önermesi olamaz. Örneğin ‘Bütün taşlar serttir’ önermesinin değillemesi ‘bütün taşlar sert değildir’ önermesidir. Plantinga Mackie'nin kurduğu önermeler arasında şekilsel açıdan böyle bir ilişki olmadığını ifade eder. Plantinga Mackie'nin iddalarının haklı olabilmesi için mantıksal bir uyumsuzluk ve çelişki içermesi gerektiğini, ancak söz konusu iddiaların bunu içermeyeceğini farklı önermeler seti kurarak açıklamaktadır.

A önermeler seti; “a) Tanrı herşeye gücü yetendir. b) Tanrı tamamen iyidir. c) Kötülük vardır.” önermelerinden oluşur. Mackie, teistin bu önermelerden birinden vazgeçmediği sürece mantıksal tutarsızlıktan

⁹¹ Mackie, *agm*, s. 203.

⁹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000, s. 206.

⁹³ Mackie, *agm*, s. 200-201.

kurtulamayacağını iddia eder. Plantinga Mackie'nin bu yargısını tartışır. Bu yargısında haklı olabilmesi için önermeler arasında ya açık bir çelişki/tutarsızlık olması, ya yapısal (formally) bir çelişki/tutarsızlık ya da mantık kurallarına aykırı bir durumun olması gerektiğini iddia eder ve tutarsızlığın olmadığını farklı önermeler seti kurarak açıklamaya çalışır. Mackie, bu önermeler arasında açık bir çelişki yok gibi görünse de ilave bazı öncüllerle bu çelişkinin daha rahat gösterilebileceğini iddia eder.⁹⁴ A önermeler seti arasında açık bir çelişki/tutarsızlık yoktur. Çünkü bu önermelerden herbiri bir diğeri ile çelişmemektedir.

B önermeler seti ise şöyledir: “Paul iyi bir tenis oyuncusudur.” ile “Paul iyi bir tenis oyuncusu değildir.” önermeleri birbirinin değilmesi, “Paul’un iyi bir tenis öğrencisi olduğu yanlıştır.” önermesi ilk önermenin inkârından kaynaklanan mantıksal bir çelişki içermektedir.

Plantinga, formal çelişki önermesine B önermeler seti olarak şu önermeleri örnek verir. a) Tüm insanlar ölümlü ise, o zaman Sokrates de ölümlüdür. b) Tüm insanlar ölümlüdür. c) Sokrates ölümlü değildir.⁹⁵

Plantinga, yukarıdaki önermeler arasında yapısal bir çelişkinin olduğunu, bu önermeler arasındaki yapısal çelişkinin giderilmesi için sonuç önermesinin “Sokrates ölümlüdür.” olması gerektiğine vurgu yapar. Eğer Mackie'nin iddiası, formal bir çelişki ise, bu durumda Mackie yanılmaktadır.⁹⁶

⁹⁴ Mackie, ilave öncülleri şu şekilde ifade eder: “İyilik kötülüğün zıddıdır. İyi bir kimse (thing) yapabildiği sürece kötülüğü daima elimine eder ve herşeye gücü yetenin yapabileceklerinin sınırı yoktur.” Mackie'ye göre bu önermelerden şu sonuçlar çıkar: “Herşeye gücü yeten iyi bir kimse, kötülükleri tamamen elimine eder” ve “her şeye gücü yeten iyi bir kimse vardır” önermesi ile “kötülük vardır” önermeleri birbiriyle bağdaşmaz önermelerdir. Bkz. Cafer Sadık Yaran, *age*, s. 40; Mackie, *Evil and Omnipotence*, s. 201. Plantinga, Mackie'nin bu ek öncüllerini de inceler ve şu sonuca varır. Mackie'nin “herşeye gücü yeten iyi bir kimse, kötülükleri tamamen elimine eder” önermesinin zorunlu olarak doğru değildir. Plantinga, herşeye gücü yeten iyi bir varlığın da bazen daha büyük bir iyilik için kötülüğe izin verebilir, düşüncesindedir. Bazen bir eylem içerisinde hem iyi hem de kötü yönler olabilir. Örneğin kangren bir insanın vücudundan bir parça kesilmesi durumu gibi. Bir parçanın kesilmiş olması kötü ama en nihayetinde hastanın yaşamını kurtarmaya dönük çaba ve sonuç iyi olabilir. Ameliyatlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Plantinga, karhramanlıkların, bir takım acı ve ıstıraplarla vuku bulduğunu örnek verir. Bir bütün olarak eylemin sonucundaki toplam değer, kötü görülen eylemden daha iyidir. Plantinga bu mantıktan hareketle, bazen “herşeye gücü yeten iyi bir kimsenin de elimine edemeyeceği durumlar olabilir” yargısına varır ve Mackie'nin önermesinin haklılık içermediğini vurgular. Şu önermesi ile savunmasını sürdürür. “Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratır ve bunu yapmak için iyi bir nedeni vardır”. bkz. Plantinga, *God Freedom and Evil*, s. 26.

⁹⁵ Plantinga, *age*, s. 13.

⁹⁶ Plantinga, *age*, s. 14.

Plantinga, B önermeler setinin zorunlu doğru olması için sonuç önermesinin ilk önerme ile çelişmemesi gerektiğine vurgu yapar.

C önermeler seti olarak isimlendirdiği ve açık bir çelişki içeren önermeler setine şu örneği vermektedir: a) George Paul'dan büyüktür. c) Paul Nick'den büyüktür. d) George Nick'den büyük değildir.

Plantinga, bu önermeler arasında açık ve yapısal bir çelişki olmasada basit mantık kurallarıyla doğru olmadığı sonucuna varılabileceğini ifade eder. Eğer sonuç önermesi “George Paul'den, Paul da Nick'den büyükse, George da Nick'ten büyüktür” olursa o zaman bu önerme zorunlu olarak doğru olurdu.⁹⁷

Plantinga, bu önermeler seti dışında, mantıksal olarak zorunlu doğru dediği (logical necessity) başka örnekleri de kötülülük probleminin dayandığı önermeler için ölçü olarak kullanır. Bu örneklere de; “Hiç kimse kendisinden uzun değildir.”, “Kırmızı bir renktir.”, “Sayılar kişi değildir.” ve “Bekârlar evlenmemiştir.” gibi önermelerle açıklamaktadır.⁹⁸

Plantinga'nın mantıksal zorunluluk dışında değerlendirdiği bir başka önerme türü de açık ve yapısal olarak mantık kurallarına aykırı bir durum içermese de realitede yanlış olan önermelerin olabileceğini ifade eder. Buna örnek olarak “Henry Kissinger Atlantik Okyanusu'nu yüzerek geçti.” önermesini vermektedir. Böyle bir önermenin gerçekleşme olanağı olmadığından, açık ve zorunlu bir mantıksal çelişki taşımamasına rağmen yanlıştır.⁹⁹

Plantinga, ateist filozofların herşeye gücü yeten Tanrının varlığıyla birlikte kötülüğün varlığını kabul etmenin mümkün olmadığı iddiasına karşılık, teist için bu önermelerin doğru olma ihtimalinin yeterli olduğu görüşünü savunmaktadır. Ateist düşünürler ısrarla şunu ileri sürmüşlerdir: Tanrı'nın ahlâki kötülükler içermeyen ama sadece ahlâki iyilikler içeren bir dünya yaratması mümkün iken neden bunu tercih etmemiştir ya da yapmamıştır? Plantinga, özgür irade savunmacısının buna cevabının “bu mümkün değildir” şeklinde olacağını belirtir.¹⁰⁰

Ona göre, “Her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceklerinin sınırı yoktur.”, önermesinin zorunlu doğru olması akla daha uygun görünebilir, ancak “İyi bir varlık gücü oranında kötülüğün varlığını elimine etmeye

⁹⁷ Plantinga, *age*, s. 14.

⁹⁸ Plantinga, *age*, s. 15.

⁹⁹ Plantinga, *age*, s. 15.

¹⁰⁰ Plantinga, *age*, s. 45.

çalışır.”, (a) önermesi zorunlu olarak doğru olamaz. Doğru olabilmesi için; “Tamamıyla iyi bir varlık, bildiği ve elimine edebildiği her kötülüğü elimine eder.” önermesine ihtiyaç duyar.¹⁰¹

Ateist filozoflardan kötülük problemini konu alarak teist inancın irrasyonel oluşunu iddia eden John Mackie’ye Alvin Plantinga’nın analitik önermelerle cevap vermesi, günümüz felsefe dünyasında önemli bir felsefi argümantasyon olarak kabul edilir. Özgür irade savunması, “Her şeye gücü yeten (omnipotent), her şeyi bilen (omniscient) ve tamamıyla iyi olan (wholly good) bir Tanrı vardır.” önermesi ile “kötülük vardır” önermesi arasında mantıksal bir çelişki olmadığı temel tezine dayanmaktadır. Plantinga, özgür irade savunmasının özünü şu şekilde açıklar: “Tanrı’nın ahlâki kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâki iyilik içeren (ya da bu dünyanın içerebildiği kadar ahlâki iyi) bir dünya yaratamayabilmesinin mümkün olduğu (possible) iddiasına dayanır. Eğer öyleyse, o zaman kötülük içeren bir dünya yaratmak için Tanrı’nın iyi bir nedeninin olması gerekir.”¹⁰²

Plantinga evrendeki kötülük ile Tanrı’nın varlığı arasında mantıksal bir tutarsızlık ya da çelişkinin olmadığını yine mantık kurallarına istinaden açıklamaya gayret etmektedir. Başka bir ifade ile o, kötülüğün varlığına rağmen herşeyi gücü yeten (omnipotent), herşeyi bilen (omniscient) ve tamamıyla iyi olan (wholly good) bir Tanrı’nın varlığına olan inancın haklılığını savunmaktadır.

Özgür irade savunması, evrende var olan kötülüklerin, özgürlüğün hakiki anlamda gerçekleşmesi adına gerekli olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Başka bir ifade ile Tanrı özgürlüğün gerçekleşmesi için ahlâki iyinin yanında ahlâki kötüyü de yaratması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Özgür olarak yaşanacak bir dünyada kötülüklerin varlığı, sadece iyiliklerin yaşandığı ama özgürlüğün yok olduğu bir dünyadan daha iyidir.

Plantinga, “özgür irade savunması”nı tüm tanım ve ayrımlardan sonra şu şekilde ortaya koyar:

“Önemli ölçüde özgür olan (ve kötü eylemlerden daha çok iyilerini özgürce icra eden) yaratıklar bulunduran bir dünya, başka herşey eşit olduğunda, hiçbir özgür varlık bulundurmeyen bir dünyadan daha değerlidir. Şimdi Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir, fakat onların sadece doğru olanı

¹⁰¹ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 118.

¹⁰² Plantinga, *God Freedom and Evil*, s. 31.

yapmalarına neden olamaz veya karar veremez. Zira eğer öyle yaparsa, o zaman herşeye rağmen onlar önemli ölçüde özgür değillerdir; doğru olanı özgürce yapamazlar. O halde, ahlâki kötülük yapabilen yaratıklar yaratmalıdır ve O bu yaratıklara hem kötülük yapma özgürlüğü verirken hem de aynı zamanda onların böyle yapmasına engel olamaz. Yeterince üzücü bir biçimde, sonuçta ortaya çıktığı üzere, Tanrı'nın yarattığı özgür yaratıklardan bazıları özgürlüklerini kullanırken yanlış yola sapmışlardır, ahlâki kötülüğün kaynağı budur. Ne var ki özgür yaratıkların bazen yanlış yola sapması olgusu, ne Tanrı'nun herşeye gücü yetmesine ne de O'nun iyiliğine karşı sayılır; zira O ahlâki kötülüğün meydana gelişini ancak ahlâki iyilik imkânını da ortadan kaldırarak engelleyebilirdi.”¹⁰³

Plantinga'nın savunmasında temel gaye, evrendeki tüm kötülüklerin, irade sahibi varlıkların özgürlük bedeli olarak var olduğunu, daha büyük iyilikler için evrendeki bu kötülüklerle katlanması gerektiği, tezini ıspatlamaktır.¹⁰⁴ Plantingan'ın gayesi, evrendeki kötülükleri tanrının adaleti kapsamında değerlendirmek değil, var olan kötülüklerin tanrının varlığı açısından sorun oluşturmadığını açıklamaktır.

Plantinga'nın özgür irade savunmasında temel öncülü “irade”dir. Yaratıcının insana verdiği iradenin zorunlu bir sonucu olarak kötülük var olmaktadır. Kötülüğün gerçekleşmediği bir dünyada irade de olmazdı. Ona göre bu iki olgu birbirlerine bağlıdır. İrade sahibi varlıkların varlığı, kötülüğün varlığını beraberinde getirir. Bazı iyi şeylerin varlığı ancak bazı kötülüklerle mümkün olabilmektedir. İradeli varlıkların yaratılması, kötülüğe izin verilmesini gerektiren büyük bir iyidir. Bu sebeple Tanrı'nın bu iyiyi yaratmak için kötülüğe izin vermek için iyi bir sebebinin olması mümkündür.¹⁰⁵ Plantinga'ya göre, kötülük yapabilen özgür iradeli varlıkların, (insan, cin, melek ve bizim bilmediğimiz başka varlıklar) kötülükten ziyade iyilik yapabilecek potansiyelleri daha fazladır. Evrendeki doğal ve ahlâki kötülüklerin nedeni, özgür iradeli yaratıklardır. Özgür iradeli varlıkların bulunduğu bir dünya, özgür iradenin bulunmadığı bir dünyadan daha iyidir. Özgür irade savunmasının özü şöyle ifade edilebilir: Hem iyi hem kötü

¹⁰³ Plantinga, *God Freedom and Evil*, s. 30. (Plantinga'nın eserinden alıntılanan bu pasajın çevirisi, Cafer Sadık Yaran'ın *Kötülük ve Teodise* adlı eserinden alıntılanmıştır. s. 45.)

¹⁰⁴ Bkz. Plantinga, *age*, s. 30, Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 215.

¹⁰⁵ Fehrullah Terkan, “İblis’in “Kötülük Problemi”ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristâni’nin “Bilinemezlik” Teodisesi”, *Milel ve Nihal*, (2008). 5 (1), 63-91, s. 87.

davranışları yapabilen varlıkların bulunduğu bir dünya –kötülükten ziyade iyilik yapan- başka türlü yapamayacağı için daima iyi olanı yapan yarı otomat olan varlıkların bulunduğu bir dünyadan daha iyidir.¹⁰⁶ Tanrının iradesinin determine ettiği bir ahlâki iyilik, ahlâki olma özelliğini yitirir. Çünkü ahlâki iyi, iyi ve kötü eylemden ikisini de tercih edebilecek bir durumdayken iyiyi tercih etmeyle elde edilen bir iyiliktir.

Özgür irade savunmasının doğal kötülüklerden ziyade ahlâki kötülüklerle karşı geliştirilmiş bir argüman olduğu kabul edilir. Her ne kadar ahlâki kötülükler esas alınarak bir savunu yapılmışsa da, doğal kötülüklerle de bir açıklama getirmiştir. Ancak doğal kötülüklerin izahında zayıf kalmaktadır. Ahlâki kötülükler hususunda ileri sürülen tez daha iknai iken doğal kötülükler konusunda ileri sürülen tez önkabüle dayanmaktadır. Özgür irade savunması, doğal kötülükleri şeytan ve yandaşlarına atfederek doğrudan konu edinmez. Plantinga, doğal kötülükler konusunda St. Augustine'nin görüşlerini benimser ve doğal kötülükleri de yine özgür iradesi ve akli olan insan dışı özgür ruhlu varlıklara, şeytan ve avanesine dayandırmaktadır. Ona göre özgür irade savunmacısı, bunun doğruluğunu iddia etmez ama bunun mümkün olabildiğini ileri sürer.¹⁰⁷

Mackie'ye göre Tanrı eğer her şeye gücü yeten bir varlıksa ve teistlerin iddia ettiği gibi özgürlük çok değerliyse o zaman Tanrı, daima iyi olanı yapan özgür insanlar yaratabilirdi. Herşeye gücü yeten ve tamamıyla iyi olan bir Tanrı'nın böyle bir tercihte bulunmaması bir çelişkidir. Bu iddiayı Antony Flew de sürdürmektedir.¹⁰⁸ Bu yaklaşım compatibilist bir yaklaşımdır.

Plantinga'ya göre, Tanrı özgür iradeli yaratıklar yaratabilir ancak daima iyilik ve doğru yapmalarına neden olamaz. Zorunlu olarak iyi yapma durumunda olsalar gerçek anlamda özgür olamazlar. Özgür olabilmeleri için kötüye karşı iyiyi seçme durumunda olmaları gerekir. Başka bir ifadeyle özgürlük ancak birden fazla seçeneğin bulunduğu bir durumda mümkün olabilir.¹⁰⁹

Plantinga'ya göre, özgür iradeli varlıkların ahlâki kötülük işlemeleri,

¹⁰⁶ Plantinga, *age*, s. 30.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 58; *God, Evil and the Metaphysics of Freedom*, s. 107-108; Yaran, *age*. 53-54. Bu yaklaşıma göre, doğal kötülüklerle özgür ruhlu yaratıklar sebep olduğu için, bunlarda ahlaki kötülükler kapsamına girer.

¹⁰⁸ Michael Peterson, *age*, s. 36.

¹⁰⁹ Michael Peterson, *age*, s. 35.

ahlâki kötülüğün olmadığı, otomot-robotik bir dünyada sürekli var olan iyiliklerden daha değerlidir ve Yaratıcının bunun için bir nedeni vardır. Dolayısıyla Plantinga, Yaratıcının, ahlâki kötülük yapan özgür iradeli varlıkların yaratması ile Yaratıcının kadîr ve iyi olduğu önermeleriyle bir çelişki arzetmesi gerekmediğini vurgulamaktadır.¹¹⁰

Mackie bu konuda Plantinga'ya itiraz etmektedir. Ona göre şayet Tanrı mutlak kadîr, her şeyi bilen ve tamamıyla iyiyse, mantıksal açıdan önemli oranda özgür olup daima doğru olanı yapan varlıkların mümkün olduğu bir dünya yaratabilir. Eğer Tanrı daima doğru olanı yapan özgür insanlar yaratabiliyorsa ve Tanrı tamamıyla iyiyse, o zaman Tanrı tarafından yaratılan herhangi özgür bir insan daima iyi olanı yapar ve Tanrı'nın yarattığı hiç bir özgür insan, ahlâken kötü olan şeyleri asla yapmaz.¹¹¹

Plantinga buna, mutlak kudretin mantıksal mümkünler üzerinden gerçekleşmesi ile cevap vermektedir. Tanrı mantıksal açıdan mümkün olmayan durumları yaratamaz. Bu mantığa göre hem özgür hem de zorunlu olarak iyilik yapan özgür iradeli varlıklar yaratması bir çelişkidir. Aynı zamanda hem evli hem bekâr olmak mümkün olmadığı gibi hem özgür hem de daima iyiyi yapan bir varlık yaratmak mümkün değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kadı Abdulcebbar ile Alvin Plantinga'nın kötülük sorununa ilişkin ortak yönleri olduğu gibi farklı yönleri de bulunmaktadır. Öncelikle farklı dini aidiyetleri olan iki düşünür farklı dönemlerde, farklı dini ve kültürel ortamlarda yaşamışlardır. Doğal olarak bu, düşünürlerin metodolojilerini ve fikirlerini inşa etme gayelerini etkilemiştir. Kadı Abdulcebbar, kötülük meselesine ilişkin görüşlerini Allah'ı her türlü kötülükten tenzih etmek üzere teolojik bir amaçla sistemleştirirken, Plantinga ise evrende var olan kötülüğün Tanrı inancı açısından mantıksal bir sorun oluşturmayacağı amacına dönük önermesel bir çabanın içerisine girmiştir.

Kadı Abdulcebbar ile Plantinga'nın kötülük sorununa ilişkin yaklaşımlarında tespit edebildiğimiz ortak hususlar şunlardır:

Kadı Abdulcebbar ile Plantinga'nın özgür iradeyi ön plana çıkararak ahlâki kötülükleri izah etmeleri hususunda hemfikir oldukları söylenebilir. Her iki düşünüre göre övgü ve yergi ancak özgür iradeli varlıkların fiillerine

¹¹⁰ Bkz. Plantinga, *God Freedom and Evil*, s. 56-57.

¹¹¹ Plantinga, *God and Other Minds*, s. 136-137.

yapılabilen bir şeydir. Özgürce tercih edilen bir fiil ahlâki açıdan değer taşır. Aksi durumda önceden belirlenmiş/robotik bir ilişki olur ki bu övgü kazandıran bir durum değildir.

Kadı Abdulcebbar'ın, acıların çeşitli yönler nedeniyle iyi olabileceğine ilişkin görüşleriyle¹¹² Plantinga'nın "Tanrı kötülüğü içeren bir dünya yaratır ve bunu yapmasının da iyi bir nedeni vardır." görüşü¹¹³ arasında benzerlikler vardır. Bu benzerlik, Mu'tezile'nin benimsediği ve Kadı'nın da katıldığı, kötülüğün bir itibar ve ivaz için olabileceği görüşü ile Plantinga'nın iyi bir neden sonucuna dayanmaktadır. Ancak özgür irade savunmasında bu iyi neden "özgürlük" iken îtizal görüşünde bu kulun dini ya da uhrevi faydasıdır.

Her iki düşünür de her şeyi bilen ve gücü yeten bir varlığın fiillerinde kötülük olmaz, düşüncesindedir. Kadı Abdulcebbar'ın ilahi fiillerin abes olmayacağı, adalete ve hikmete dayandığı görüşü ile Plantinga'nın ilahi fiillerin amaçsız olmayacağı görüşlerinde ortaklık vardır.

Kötü görünen her olayın aslında kötü olmayabileceği hususunda iki düşünürün de ortak yaklaşımları olduğu söylenebilir. Plantinga, ayağı kesilmek zorunda olan bir kişinin ayağının kesilmesinin kötü olmayacağına ilişkin örneği¹¹⁴ ile Kadı Abdulcebbar'ın iyileşmek için hastanın gördüğü tedavinin, sanat ve zanaat için çekilen cefanın ya da eğitim için çekilen sıkıntı ve zahmetin kötü olmayacağı yönündeki¹¹⁵ görüşü arasında bir bağıntı kurulabilir. Her iki düşünüre göre de eylemlerin bağlamsal ahlâki değer kazandığı söylenebilir.

Plantinga'nın özgür iradeye dayalı bir eylemin önceden belirlenmiş bir eylemden iyi olduğu yönündeki görüşü ile Kadı Abdulcebbar'ın bilgiye ve iradeye dayanan eylem anlayışı arasında benzerlik kurulabilir. Şayet kişi sürekli iyiyi yapan olsa, onun eylemi kişinin tercihine dayanmadığı için ahlâki bir nitelik kazanmaz. Bir eylemin ahlâki değer kazanması için hükmün zaid bir nitelik kazanması gerekir. Plantinga'ya göre sürekli iyilik yapan otomat-robotik varlıklardansa özgür iradeli varlıkların bulunması daha iyidir. Her iki düşünüre göre de bu dünyada özgür iradeli varlıkların bulunması daha anlamlı ve ahlâki olur.

Mu'tezile'nin kötülüğün izahındaki argümanlarından biri olan

¹¹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 229; *Şerh u'l-Usûli'l-hamse*, s. 484-485.

¹¹³ Plantinga, *God Freedom and Evil*, s. 10, 26; *God and Other Minds*, 124.

¹¹⁴ Plantında, *God and Other Minds*, s. 118; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2014, s. 36.

¹¹⁵ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XIII, s. 335.

“kötülüklerin ibret alınması için var olduğu” düşüncesi, bir bakıma lütuftur. İnsanı doğruya götüren ve kötüden uzaklaştıran her şey bir lütuftur. Dolayısıyla kötülük, insanın bu dünyada dini ve ahlâki yükümlülüklerine ve davranışlarına dikkat etmesinde yardımcı olur. Bu yaklaşım ile Plantinga'nda bu konuda görüşlerini paylaştığı Hıristiyan düşünür Irenaeus'ün “soul-making/ karakter yapım teorisi” arasında bir paralellik vardır. Bu anlayışa göre de var olan kötülükler, insanın şahsiyetinin geliştirilmesinde itici unsurlar olmaktadır.

Bu iki düşünürün farklılaştığı hususlar ise şöyle özetlenebilir.

Kadı Abdulcebbar'ın kötülük meselesine getirdiği izahlar bir teodise olarak değerlendirilebilir. Ona göre âdil ve bütün eylemleri iyi olan mutlak bir yaratıcının izin verdiği kötülüklerin mutlaka bu dünyada ya da öte dünyada bir karşılığının olacağı ve evrende gerçekleşen iyi ya da kötü telakki edilen her eylemin hikmet barındırdığı argümanları bir teodisedir. Plantinga ise teodise'ye karşı çıkmaktadır. Ona göre kişi ilahi fiillerin nihai hikmetini anlamakta yetersizdir. Plantinga'ya göre Tanrı'nın fiillerinin nihai gayelerini anlamak mümkün değildir. Bu çaba sonuç vermeyecektir. Bu nedenle onun kötülük meselesindeki tutumu teodist değil “savunma”cıdır.

Kadı Abdulcebbar'ın bu meseleye yaklaşımında belirleyici unsur ilahi sıfatlara ilişkin iken, Plantinga'nın yaklaşımında Tanrı'nın varlığıyla ilişkilidir. Kadı'nın çalışmalarında, Allah'tan zulmü nefyetme ve adaletini gösterme gayesi vardır. Plantinga'nın çalışmalarında ise kötülüğün Tanrı'nın varlığı açısından mantıksal bir tutarsızlık ve çelişki içermediğini gösterme çabası vardır.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2007.
- Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış doktora çalışması, Kayseri 1999.
- Bahauddin Zâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahaidin, *el-Kavlü'l-fasl şerhü'l-fıkhü'l-ekber*, thk. Refik el-Acem, Daru'l-muntehab el-arabi, 1. Baskı, Beyrut 1418/1998.
- Baker, Deane-Peter, *Alvin Plantinga*, Cambridge University Press, England.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000.

- Çelik, Celaleddin, "Teodisenin Sosyolojisi" *Bilimname* XIII, 2007/2, 37-66.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makalatül İslamiyyin fi ihtilafi'l-musallin)*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Kitabu'l-Luma' fi reddi ala ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*, thk. Eş-Şeyh Abdulaziz İzzuddin, Daru'l-Lübnan 1408/1987.
- Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- G. Schlesinger, "The Problem of Evil and the Problem of Suffering", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 3 (July 1964) pp. 244-247.
- Gale, Richard M., "Evil and Alvin Plantinga", *Alvin Plantinga*, ed. Deane-Peter Baker Cambridge University Press (2007), pp. 48-70.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Kavâidü'l-akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Alemlî'l-kütüb, Beyrut 1405/1985.
- Hick, John, *Evil and The God of Love*, Macmillan, 2010.
- Hourani, George F., *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- İbn Furek, Muhammed b. Hasan, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, İkinci Baskı, Kahire 2006.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Lutf, XIII*, thk. Abu'l-Alâ Afîfî, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Ta'dil ve't-tecvîr*, VI/I, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, (ed. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire, tsz.
- _____, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, tsz.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408/1988. Aynı eserin İlyas Çelebi tarafından yapılan çevirisi, I-II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İslâh, istikkâku'z-zemm, et-tevbe*, XIV, thk. Mustafâ es-Sakâ, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, 1965.
- _____, "el-Muhtasar fi usuli'd-dîn", *Resâil fi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk: Muhammed Ammare, Kahire 1983; Aynı eserin Türkçe çevirisi; *Mu'tezile'de Din Usûlü*, Çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

- Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.

- _____, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış" *Kelam Araştırmaları* 6: 1 (2008), ss. 77-106.

- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâilerin Kelam Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.

- Leaman, Oliver, "'Abd al-Jabbar and the Concept of Uselessness", *Journal of the History of Ideas*, 41, (1980), ss. 129-131.

- Leibnez, Freiherr von Gottfried Wilhelm, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin fo Evil*, Oxford 2007.

- Mackie, John, "Evil and Omnipotence" , *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254. (Apr., 1955), ss. 200-212.

- Noti, Adav, J.D, *Replacing Original Sin with Prayerful Hope as Catholic Theology's Response to the Problem of Evil*, Georgetown University Washington DC, December 1, 2008.

- Ormsby, Eric L, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton University Press, New Jersey 1984.

- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.

- Peters, J. R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden-Brill 1976.

- Peterson, Michale L., *God and Evil*, Westview Press, USA 1998.

- Plantinga, Alvin, "God, Evil and The Metaphysics of Freedom", *The Problem of Evil*, ed: Marilyn McCord Adams and Robert Mensihew Adams, Oxford University Press, s. 83-109.

- _____, *God Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, USA.

- _____, *God and Other Minds*, Cornel University Press, Fourty printing, Ithaca and London (USA) 1975.

- Reynolds, Gabiriel Said, *The Rise and Fall of Qadi 'Abd al-Jabbar*, İnt. J. Middle East Stud, 37 USA, (2005), s. 3-18;

- Rowe, William L., "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Pilosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4. (October 1979), pp. 335-341.

- Scott, Mark S. M., "Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy", *The Journal of Religion*, 90.1 (2010).

- Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlak*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

- Şehristânî, Ebû Feth M. b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, Thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, Daru'l-Marife, Beyrut 2001.
- Terkan, Fehrullah, (2008). "İblis'in "Kötülük Problemi"ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezlik" Teodisesi", *Milel ve Nihal*, 5 (1), 63-91.
- Tooley, Michael, "'The Problem of Evil'", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.) (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/>)
- Werner, Charles, Kötülük Problemi, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2014.