

## SECDE SÛRESİ 7. ÂYETİNDEKİ “HALEQAĦÛ” VE “HALQAĦÛ” KIRAATLERİ BAĞLAMINDA MUTLAK İYİNİN EVRENSELLİĞİ

Necdet ÇAĖIL (\*)

### Özet

*Secde, 7. ayette yer alan iki farklı kıraatin delâleti doğrultusunda, “mutlak iyi”nin evrenselliği üzerine bir araştirmayı öngören bu makalede, iyi ve güzel kavramlarıyla, bunun karşıtı olan kötü ve çirkin kavramlarını, felsefi ve ontolojik açıdan incelemeye çalıştık. Önce fiil sıgalı kıraatin, tüm yaratılmışların güzel kılındığını ifade eden anlamı doğrultusunda güzellik mefhumunu kozmik ve ontolojik yönden analiz etmeye çalıştık. Bunu yaparken, âlemdede mevcut olan kötülük ve çirkinliklerin temel mantığını da izaha çalıştık. Son olarak, mastar sıgalı kıraatin incelenmesi bazında, nesnelere zatı yerine, sırf hilkatlerinde yer alan yaratma güzelliiği üzerinde durduk.*

*Anahtar Kelimeler:* Hilkat, iyi, hayır, güzel, kötü, şer, çirkin.

### *Universality of Absolute Good in the Context of Recitals “Haleqahu” and “Halqahu” in Verse 7 of Surah al-Sejde*

#### *Abstract*

*This study examines the universality of “absolute good” in line with inferences of two different recitals (qiraah) in Verse 7 of Surah al-Sejde; and the concepts of good and beautiful, and their opposites bad and ugly are analyzed with philosophical and ontological perspective. Departing from the fact the verb-based recital implies that all creation is rendered beautiful, we analyzed the notion of beauty in cosmic and ontological aspects. In doing so, we explained the rationale beyond the existing evil and ugly in the universe. Finally, examining the infinitive based recital, we emphasize the creation beauty in the constitution of objects.*

*Key Words:* Constitution, Good, Benevolence, Beautiful, Evil, Ugly.

\*) Yrd.Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
(e-posta: ncagil@hotmail.com).

## Giriş

İyi ve bunun izdüşümü diyebileceğimiz *güzel* kavramıyla ilgili yapılmış olan incelemelerin arka planı çok eskiye dayanmaktadır. İslâm öncesi, gerek eski Yunan felsefesi, gerekse Hıristiyan dünyasında, bizdeki *güzellik-çirkinlik (hüsün-kubuh)* kavramını çağrıştıracak türden mütalâalarda bulunmuş olup, bunun en bariz örneğini *Patristik Dönem* oluşturmaktadır. Bizim böyle bir çalışmayı tasarlamamızın ana hedefi, Kur'an'ın ortaya koyduğu bazı ontolojik ve epistemolojik verilerin, kadim dinî ve felsefî değerlerle ne denli örtüştüğüne dikkat çekmek suretiyle, onun evrenselliğini bir açıdan ispatlamaktır. Bunu yaparken, eski felsefî bulguların, izahında yetersiz kaldığı; hatta bazan isabetsizlik sergilediği konularda, Kur'an'ın daha makul ve kalıcı çözümler getirmiş olduğunu da göstermeye çalışacağız.

### 1. Felsefî ve Dinî Yönden İyinin Tahlili

İyi Kavramının gerek felsefî gerekse dinî geçmişi bir hayli eski olup, oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu kavramı, karşıtı olan *kötü (şer)* kavramıyla birlikte -hil-katin temeline yerleştirmek suretiyle- evrenin *ana prensibi* olarak algılayanlar olduğu gibi, bazıları onun *aslî*, bazıları ise *rölâtif* bir değer taşıdığını iddia etmişler ve böylece söz konusu kavram, bilimsel araştırmaların yanı sıra, kendi mahiyetinden kaynaklanacak biçimde zaman zaman mistik yorumlara da konu olmuştur. Şimdi konunun tarihi geçmişi ni birkaç başlık altında kısaca görelim:

#### 1.1. Konuya Felsefî Bir Bakış

##### 1.1.1. Kavramın Evrensel Prensip Olarak Algılanması

Aryan mistisizmini yansıtan yapısıyla eski bir İran dini olup, m.ö. 1000 yıllarında Zerdüş't tarafından kurulmuş olan Zerdüş'tlük (Mazdeizm) ile, Mani (ö. 277) tarafından kurulmuş, *gnostik* bir din olan Maniheizm'in temel doktrini, *zıddiyet* prensibine dayalıydı. Düalist görüşü yansıtan bu düşünceye göre evrende birbiriyle mütemadiyen zıtlaşan iki bağımsız güç mevcuttur ki, bunlar *iyi* ile *kötü* ve bu ikisinin izdüşümünü teşkil eden *ışık* ile *karanlıktan* ibarettir. Bu iki ana prensip arasında sürekli mücadele vardır ve bu mücadele var olmanın temel ilkesidir. Zira *mite* göre, bu iki zıtlaşan güçten ilkinin (*iyi/ışık*) özü, Ahura Mazda'nın ikiz oğullarından *Spenta Mainyu (İyilikçi Ruh)*, ikincisinin (*kötül/karanlık*) özü ise *Angra Mainyu (Düşman Ruh)*'dur. Zerdüş'tlüğün nihaî formülü olan "*Hürmüz Ehrimen'e Karşı*" ifadesi doğrultusunda *iyilik* Hürmüz, *kötülük* ise Ehrimen tarafından yaratılmış olup, bu ikisinin sürekli mücadelesi varlığa yansımaktadır<sup>1</sup>.

1) Powell, John Henderson, "Evil", *Encyclopedia International*, VI, 580; Hick, John, "Evil", *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edward, New York 1967, III, 136; Mulligan, R. W., "Augustine", *El*, II, 194; Lacey, T. A., "Augustine", *Encyclopedia Britannica*, II, 684; Kolakowski, Leszek, "good, the", *The Encyclopedia of Religion*, VI, 75; Gnoli, Gherardo, "Mani", *ER*, IX, 158; a.mlf., "Manichaeism", *ER*, IX, 161, 162, 164; a.mlf., "Zarathushtra", *ER*, XV, 556-558; a.mlf., "Zoroastrianism", *ER*, XV, 579, 581, 582, 588; a.mlf., "Ahura Mazda and Angra Mainyu", *ER*, I, 157; Quispel, Gilles, "Mani", *ER*, V, 572-573; Smith, Warren Thomas, "Augustine of Hippo", *ER*, I, 520; Aster, Ernst Von; *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1943, s. 9-10, 238.

### 1.1.2. Kavramın Aslı Olgu Olarak Mülâhaza Edilmesi

İyi kavramını, münferit objelerin ötesinde kozmik düzeyde arayan ve bunu aslı unsur olarak algılayanların başında Sokrat (ö. m.ö. 399), Platon (ö. m.ö. 347) ve Aziz Augustinus (ö. 430) gelir. Theatetus'la bir diyalogunda Sokrat, sunduğu değerler konusunda, Atinalıların onun hüsnüniyetini anlayamadıklarından, kendisine karşı düşmanca tavır sergilemelerinden ve düşüncesizliklerinden yakınırken: "Onlar bilmiyorlar ki, insanoğluna düşman hiçbir tanrı yoktur" demişti<sup>2</sup>. Sokrat'ın, tanrı tasavvuruna dair bu anlamlı vecizesinden, onun iyiliği aslı bir değer olarak algıladığı açıkça okunabilmektedir. Tanrı hakkında köklü bir optimist düşünceye sahip olan Sokrat'ın iki temel felsefi savı şuydu: "Bilgi fazilettir. Hiç kimse bilerek kötülük işlemez"<sup>3</sup>. Bu temel düşüncenin kısmen izahlı bir versiyonu da: "İnsandaki manevi kötülüğün sebebi, nihayette herhangi bir fenalık değil, cehalettir" şeklinde rivayet edilmiştir<sup>4</sup>. Bu demektir ki kötülük, insanın sadeti başka yerde araması yüzünden işlenir; kötülük yapmak, yani yanılmak, hakiki kıymetler yerine yalancı kıymetleri koymaktan ileri gelir. *Kötü*, bir *realite* değil; sadece bir *hata* mahsulüdür<sup>5</sup>.

Platon'un görüşleri de, Sokrat'inkilerle paralellik arz eder; ama daha sistemli ve mükemmeldir. Her şeyden önce Platon'da bir "iyi idesi" düşüncesi mevcuttur. Ona göre şu yaşadığımız dış dünya, gerçek ve sahici olmayan, *gölge* bir olgudur. Gerçek varlıklar, sonsuz küllî kavramlar âlemi olan "ideler âlemi"ndedir. Bu âlemdeki her bir şey, o ideler âleminde mevcut olanların birer kopyası ve gölgesi konumunda olup, bu gölge varlık, o gerçek varlığa yaklaşılabildiği, onu yansıtabildiği ölçüde mükemmellik kazanır<sup>6</sup>.

İşte Platon'un *iyi* ve *güzel* anlayışı, gerçekte fâni olan şu münferit objeler dışında, ideler âlemine özgü olup, ezeli bir *iyi* ve *güzel* kavramı halinde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışa göre ideler âleminin kozmik ve sistematik yapısı bir piramide benzetilecek olursa, bu piramidin tepe noktasında en küllî olan *Varlık İdesi* yer alır ve bu en yüksek ide *iyi* idesiyle özdeştir; zira gerçek anlamda *var* olan bir şey, aynı zamanda *iyi* olan şeydir. Böylece ideler âlemi mükemmel bir nizama sahip olduğu için, aynı zamanda iyinin ve *güzelin* de âlemidir<sup>7</sup>.

Sonuçta, Platon da Sokrat gibi iyiyi aslı, *kötüyü* de arızî bir olgu olarak görme temayülündedir. Nitekim Platon'a göre *iyi* her şeyin özüdür. Objelerin kapsamı içerisinde yer alan "*kötü*" ve "*kusurlu*"nun ise gerçek bir varlığı yoktur<sup>8</sup>.

*Patristik Dönem*'in baş temsilcilerinden, Augustinus ise *Tanrı'yı En Yüce İYİ*, O'nun dışındakileri de *küçük iyi* diye nitelemenin ardından, "*iyiden kötü sâdir olmaz*" mantı-

2) Runes, Dagobert D., *Treasury of Philosophy, Philosophical Library*, New York 1955, s. 1113.

3) Aster, s. 99.

4) Powell, *EI*, VI, 580.

5) Aster, s. 99-100, 239.

6) Aster, s. 128-131, 148; Kolakowski, a.g.m., *ER*, VI, 75; Norris, Richard A., "Plato", *ER*, XI, 358-359; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *DiA*, II, 357.

7) Aster, s. 129-130, 148; Kolakowski, a.y.

8) *Encyclopedia Americana*, "Evil", X, 607.

ğından hareketle, işi ileri bir noktaya taşıyıp: “*Hem Yaratan, hem yaratılan; ikisi de iyidirler*” kanaatine ulaşmıştır<sup>9</sup>.

### 1.1.3. Kavramın Rölâtif Olgu Olarak Mülâhaza Edilmesi

Gerek iyi gerek *kötü* kavramlarının görelî olduğunu savunanlar arasında en dikkat çeken, Baruk Spinoza (ö. 1677)’dir. Ona göre *iyi-kötü, güzel-çirkin, mükemmel-noksan* adı altındaki yargılar sübjektiftir. Nesnelere, yahut fiiller bizatihi iyi, güzel veya mükemmel değildir. Bu sıfatlar, sadece *iyi* ya da *güzelin* beşerî idealleriyle birlikte, bizim beşerî ölçümlerimizi gösterir. Dolayısıyla, standartlar bir anlamda beşerî icatlardır<sup>10</sup>.

Spinoza, *iyi-kötü* kavramlarının analizinde esas aldığı ilkeye *aktif duygular (active emotions)* adını vermekte olup, bunlar sadece *haz* ve *elemden* ibarettir. Duyguların çatışması esnasında zayıf duygular güçlü duygularca bertaraf edilir. Böylece *iyi* ve *kötünün* bilgisi, sadece bir *duygu (emotion)*; yani *haz* ve *elem*in bir algısı şeklinde mülâhaza edildiği kadarıyla belirleyici olabilir<sup>11</sup>.

Benzer şekilde Spinoza *iyilik-kötülük* kavramlarının, beşerî ve çoğu kez münferit çeşni ve amaçlara bağlı olarak görelilik arz ettiğini söylerken, bunu somut bir örnekle temellendirme yoluna da gitmektedir: Sözelimi, *müzik*, melânkolik birine iyi, yaşlı birine kötü, bir ölüye ise *nötr (lâkaytlık)* olarak tezahür eder<sup>12</sup>.

### 1.2. Monoteist Dinlerin Konu Hakkındaki Genel Görüşü

Tarihsel ve mantıksal olarak *İyilik-kötülük (hayır-şer)* problemi karşısında iki temel tavır söz konusu olup, bunlardan biri -daha önce değindiğimiz gibi- Zerdüştlük ve Maniheizm’in esaslı doktrini olmak üzere, evrende mütemadiyen bir biriyle zıtlaşan iki bağımsız gücün varlığını kabul eden *düalist* görüş; diğeri ise, sadece tek bir gücün (Hâlık-ı Mûtaâl) var olduğuna inanan *monistik (muvahhit)* görüştür. *Düalist* görüş, söz konusu probleme çok kolay bir çözüm sunmaktadır; bütün iyilikler Allah’tan, kötülüklerse Şeytan’dandır<sup>13</sup>.

*Monistik* görüşe gelince, tüm *tevhit* esaslı dinlerde Tanrı tek başına bütün bir evrenin Yaratıcısı olup, O kesin olarak tamamen ve bizatihi İYİ’dir ve O’nun iyiliği, sadece yarattıklarına olan sevgisini kapsamayıp, O’nun *görelî* olmayan, *asli* özelliğidir. O, bizim *iyi* ya da *kötü* diye adlandırılan fiillerimizin baş ölçütüdür. Tüm yaratıklar O’na istinat eder; zira Tanrı’dan ayrı olarak tasavvur edilebilecek hiçbir varlık yoktur<sup>14</sup>. Tanrı evreni yaratmamış olsaydı da, İYİ olacaktı. Böylesi bir tasavvur olarak *iyilik* metafiziksel bir

9) St. Augustine, *The Confessions*, çev. Edward B. Pusey, New York 1909, s. 107.

10) Samuel Alexander, O. M., *Philosophical and Literary Pieces*, London 1939, s. 279; Runes, s. 1134. Ayrıca bk. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy*, çev. E. M. Huggard, USA 1993, s. 234.

11) Winston, David, “Spinoza, Barukh”, *ER*, XIV, 10.

12) Durant, Will, *The Story of Philosophy*, New York 1955, s. 174.

13) Powell, “Evil”, *EI*, VI, 580; Kolakowski, “Good, the”, *ER*, VI, 75.

14) Kolakowski, a.g.m., *ER*, II, 75; Powell, a.g.m., *EI*, VI, 580; Recoeur, Paul, “Evil”, *ER*, V, 202; Hick, a.g.m., *EP*, III, 136; Runes, s. 73.

anlam kazanmaktadır ki, muhtemelen fazlaca analiz edilemez, diğer kavramlara indirgenemez türden, *aksiyomatik (belitsel)* bir karaktere sahiptir<sup>15</sup>.

Hıristiyan bir Alman filozofu olan Leibniz (ö. 1716), konuyu *teodise (theodicy: Tanrı'nın haklılığı)* bağlamında ele alırken, (bizdeki Sünnî doktrinle örtüşecek derecede) *iyilik/hayır* olgusunun yanı sıra, *kötülük/şer* olgusunun da gerçekleşmesi hususunda Allah'ın güç ve iradesinin, “yaratma” bazında insanın özgür seçimine iştirâk ettiğini, O'nun muradının ve gücünün dışında hiçbir şeyin var olamayacağını, tüm yaratıklar ve onların eylemlerinin -gerçekte- Tanrı'dan kaynaklandığını<sup>16</sup> ifade etmenin ardından, şu önemli kaydı düşmektedir: “Bir kimse, hayır ve şer adı altında sadece iki prensibin var olduğunu savunan Manikyanları taklit etmedikçe, her şeyi; hayrı da şerri de kesinlikle Allah'ın yarattığı sonucuna ulaşacaktır”<sup>17</sup>.

*İyi/güzel ve hayır/şer* olgularının, “yaratma” bazında sadece tek bir otoriteye; Allah'a nispetini öngören *monistik* anlayışa dair sunmaya çalıştığımız bu argümanlar (bazı detayları hesaba katmazsak) Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın ortak kabulleri olup, konuya dair Kitabı Mukaddes ve Kur'an'dan da birkaç ayet sunmak istiyoruz:

“Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; ve Allah'ın Ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. Ve Allah dedi: Işık olsun! Ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa Gündüz, ve karanlığa Gece dedi..”<sup>18</sup>.

Tekvin kitabının başında yer alan bu pasaj ve devamındaki ayetlerde, bütün bir evrenin *kaostan kozmosa* taşınış şekli detaylıca anlatılmakta olup<sup>19</sup>, varlığa şekil vermenin, bizatihi iyi olduğu açık bir dille belirtilmektedir. Işığın yaratılmasıyla birlikte karanlık ortam, *gece-gündüz* formu halinde *kozmosa* kavuşmuş oluyordu:

“Şarktan ve garptan olanlar benden başkası olmadığını bilsinler; RAB benim ve başkası yoktur. Işığa şekil veren ve karanlığı yaratan; barışıklık eden ve belâ yaratan; bütün bunları yapan RAB benim”<sup>20</sup>. “Ve (Eyub) kadına dedi: “Ahmak karılardan biri nasıl söylerse sen öyle söylüyorsun. Nasıl? Allah'tan iyilik kabul edelim de kötülük kabul etmeyelim mi?”<sup>21</sup>. “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur..”<sup>22</sup>. “.. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz..”<sup>23</sup>.

Kitabı Mukaddes ve Kur'an'dan aktardığımız bu pasajlar, *düalist* anlayışı reddedip, hayrın da şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymaktadır<sup>24</sup>.

15) Kolakowski, a.y.

16) Leibniz'in bu tespiti, “Sizi de yapmakta olduklarınızı da Allah yaratmıştır” (Sâffât, 37/96) âyetini çağrıştırması yönünden dikkat çekicidir.

17) Leibniz, s.123-124.

18) Tekvin 1: 1-5 vd.

19) Bk. Tekvin 1: 6-19.

20) İşaya 45: 6-7; Ayrıca bk. Ricoeur, “Evil”, ER, V, 202.

21) Eyub 2: 10.

22) En'âm, 6/1.

23) Enbiyâ, 21/35.

24) Hayır-şer kavramlarıyla ilgili bilimsel bir inceleme hakkında bk. Mustafa Çağrıcı-Kürşat Demirci “Hayır” DİA, XVII, 43-49.

## 2. “Haleqahû” ve “halqahû” Kıraatleri Işığında İyinin Evrenselliği

*Mutlak iyinin* mahiyetini tayin noktasında konuya Kur’anî bakış açısından yaklaştığımızda, karşımıza daha sistemli ve disipline olmuş bir değerler yumağı çıktığını görmekteyiz. Bizim burada yapmak istediğimiz, makalemizin temel ölçütü olan *Secde*, 7. ayeti, içeriğindeki mevcut kıraat farklılığıyla birlikte kapsamlı bir incelemeye tâbi tutma ve diğer disiplinlerden de yararlanmak suretiyle *mutlak iyi* kavramını, Kur’an merkezli bir öğreti alanına taşıma çabasıdır. Hemen belirtelim ki, bu incelemeyi yaparken, zaman zaman atıfta bulunacağımız felsefî ve ontolojik mülâhazalar, Kur’anî yoruma zenginlik kazandırma çabasına yönelik olarak birer *kriter* olma yerine, sadece birer *veri* olarak kullanılacaktır.

Şimdi “mutlak iyi” ile ilgili ayeti, söz konusu iki farklı kıraat bazında ele alıp, bunun açılımını oluşturacak alt başlıkları incelemeye geçebiliriz: “*Ellezî ahsene külle şey’in haleqahû ve bed’e halqa’l-insâni min fîn (O Allah ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı)*”<sup>25</sup>. Bu ayeti Nâfi’, Âsım, Hamza, Kisâf ve Halef, lâm’ın fethasıyla “*haleqahû*” şeklinde, *fiil* sîgası üzere; İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb ise lâm’ın sükûnuyla “*halqahû*” şeklinde, *mastar* sîgası üzere okumuşlardır<sup>26</sup>.

### 2.1. “Haleqahû” Kıraatine Göre Ayetin İncelenmesi

Medine ekolünden Nâfi’ in yanı sıra, -yukarıda isimleri geçen- tüm Kûfe imamlarının tercihi olan bu kıraatte “*haleqa (yarattı)*” fiili, sonundaki bitişik zamirle birlikte, önce- sindeki, “*ahsene*”nin *mef’ûlû* olan “*külle şey’in*” izafetinin *sıfatı* olup, kıraat, yaratılmış olan her şeyin *güzel* olduğunu ifade etmektedir<sup>27</sup>.

*Mastar* sîgalı kıraat, (ileride ele alacağımız üzere) yaratılan her bir şeyin zatının değil; hilkatinin güzel kılındığını ifade etmesi yönüyle herhangi bir problem oluşturmazken, *fiil* sîgalı kıraate göre, yaratılmış olan tüm nesnelere ferden ferdâ bizatihi *güzel* olduğu şeklinde bir sonuç ortaya çıkmakta; ne var ki, bunun böyle olmadığı; zira yaratılmışlar içerisinde *çirkinlik* vasfı taşıyan şeylerin de yer aldığı bilinmekte olup<sup>28</sup>, bu durumda söz konusu kıraatin anlam alanını iyi tahkik etmemiz gerekmektedir. Şöyle ki, bu kıraatte esasen kastedilenin *cüz’î* değil, *küllî (mutlak)* bir güzellik olgusu olabileceği fikrinin ön plana çıktığını sezinleyebilmekteyiz. Bu doğrultuda biz, *mutlak iyi* kavramını birkaç başlık altında incelemeyi yeğliyoruz:

#### 2.1.1. Güzelliğin Bütün Bir Kozmik Yapıda Aranması

*Fiil* sîgalı kıraat, kozmolojik yönden bütün bir varlığın temelde *güzel* yaratıldığını ortaya koyacak niteliktedir. Şöyle ki, gerek âlemin ezeliğini kabul eden Antik Çağ felsefesi, gerekse âlemin sonradan yaratıldığını kabul eden üç büyük semavî din (Yahudilik-Hıristiyanlık-İslâm), evrenin ilk önce bir belirsizlik (*kaos*) evresi geçirmişken, bilâhare

25) *Secde*, 32/7.

26) Dâni, *Kitâbu’l-Teysîr*, s. 177; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 347; Paluvî, *Zubdetu’l-İrfân*, s.110.

27) İbn Ebî Meryem, *el-Mûdalâ*, II, 1019; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 61.

28) Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân*, X, 234.

bu yapıdan kurtulup, belirliliğe (*kozmos*) kavuşmuş olduğu hususunda hemfikirdirler. Anaxagoras (ö. m.ö.428)'a göre âlemin başlangıcında her şey karmakarışık bir halde idi; atomlar arasında bir *kaos* hali hüküm sürüyordu. Bu *kaotik* yapı, Tanrı tarafından canlandırılıp harekete geçene dek hareketsiz kalmıştır. Daha sonra âlem o *kaos* halinden bir *kozmosa* doğru gelişme kaydetmiştir. Kör ve mekanik kuvvetler bu nizamı temin edemezler; bu imkânsızdır. Sözelimi, bir taş yığını kendiliğinden ev; bir balçık yığını da kendiliğinden heykel olamaz. Bunun için bir mimara ve bir heykeltıraşa ihtiyaç vardır. Tıpkı bunun gibi âlem de kendi başına *kaostan kozmosa* geçemez. O halde bu iş için, *düşünen* bir *yapıcının* mevcut olması şarttır ki, O da *Nus'tur*; Tanrı'dır<sup>29</sup>.

Platon'a göre de, Tanrı'nın âleme el koyup düzen vermesinden önce bir *kaos* mevcuttu<sup>30</sup>. Oysa *ideler* tam anlamıyla *kozmostur*; mükemmel ve nizamlıdır<sup>31</sup>. Fakat Aristo, Platon'un bu görüşünü kusurlu bulmuştur. Zira bu doktrine göre *düzensizlik* orijinal ve tabii olurken, *düzenlilik*, tabiata aykırı olarak sunulmaktadır<sup>32</sup>.

Sözünü ettiğimiz her üç semavî dinin de, aynı *kaos-kozmos* ikili olgusunu kabullenildiğini kutsal kitaplar sayesinde öğrenmekteyiz. Örneğin, *Tekvin*'de evrenin yaratılış evreleri sıralanırken, ilk başta ışığın yaratılmasıyla, karanlık (*kaos*) ortamdan aydınlık ortama (*kozmos*) geçildiği; böylece birinci günde gece-gündüzün; ikinci günde göklerin; üçüncü günde yeryüzü ve üzerindeki su ve bitkilerin; dördüncü günde yıldızların; beşinci günde suda yaşayan canlılar ve kuşların; altıncı günde ise karada yaşayan canlılarla birlikte, en son, insanın (Hz. Âdem) yaratıldığı anlatılmakta ve böylece *kaostan kozmosa* doğru git gide belirginlik ve tekâmül arz eden, tedricî bir oluşum sürecinin çizgileri mükemmelce karakterize edilmektedir<sup>33</sup>.

Kur'an da Kitabı Mukaddes gibi, varlığın *kaostan kozmosa* geçiş sürecine değinmekle; fakat bunu yaparken, Kitabı Mukaddes'te yer alan *tafsilî* anlatım yerine, belîğ ve *icmalî* bir anlatım üslûbunu benimsemiş gözükmektedir: "*İnkar edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken, bizim onları birbirinden (patlatıp) ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmediler mi?..*"<sup>34</sup>. Ayetin orijinal metninde yer alan "*fetaqnâ (koparıp ayırdık)*" fiil kelimesinin *fonetik* yapısı, telaffuz esnasında tam bir *patlama* sesi vermekte olup, bunu tercümede göstermeye çalıştık. Nitekim, Edwin Hubble (ö. 1953)'ın meşhur *Genişleme Teorisi (Expansion)* ve bunun uzantısı olarak, Georges Lemaître ve George Gamov'un *Büyük Patlama Teorisi (Big Bang)* doğrultusunda, uzayda vuku bulan büyük bir patlama sonucu, tek ve ilksel bir kütlelerin parçalara ayrılıp, nihayet galaksilerin olduğu şeklindeki kozmogonik yorum<sup>35</sup>, söz konusu ayette anlatılan *fetq (yarıp ayırma)* hâdisesini kıyasından, köşesinden bir nebze aydınlatıyor gibidir.

29) Geniş bilgi için bk. Aster, s. 55-57. Ayrıca bk. Leibniz, s. 352-353.

30) Leibniz, s. 352.

31) Aster, s. 129, 130.

32) Leibniz, s. 352-353.

33) Bk. *Tekvin*, 1: 1-26.

34) *Enbiyâ*, 21/30.

35) Alpher, Ralph A., "Cosmology", *EI*, V, 264 vd.; Sciama, D. W., "Cosmology", *EA*, VIII, 40, 45; Smith, Henry J., "Star", *EI*, xvii, 238; Munitz, Milton K., "Universe", *EA*, XXVII, 782; Buckley,

Bu ayette göklerin ve yerin ilk başta, aralarında boşluk bulunmayacak şekilde birbirine yapışık tek bir kütle halinde bulunuyorken, bilâhare birbirlerinden koparıp ayrıldığı anlatılmaktadır<sup>36</sup>.

Beydâvî'nin konuyla ilgili yorumu, modern bilimsel bulguları çağrıştıracak türdendir. Bu yoruma göre gökler ve yer tek bir hakikatken, çeşitli hareketler verdirilerek birbirinden ayrıştırılmış ve bunun sonucunda felekler oluşmuş, yer tabakaları ve iklimler şekillenip, yağmurlar yağmış ve bitkiler meydana gelmiştir<sup>37</sup>.

"O, dört gün içinde (dört evrede) yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti. Sonra duman (nebülöz) halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne: "İster kolaylıkla gelin, ister zorla!" dedi. İkisi de: "Kolaylıkla (İsteye isteye) geldik" dediler. Böylece onları iki günde (iki evrede) yedi gök olarak sapsasağlam yaratıp tesviye etti ve her göğe kendi fonksiyonunu bildirdi. Ve biz en yakın göğü (dünya semâsını) kandillerle donattık; bozulmaktan da koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir"<sup>38</sup>.

Bu ayetlerde hem yeryüzünün hem de göğün kaostan kozmosa taşınmışlığı anlatılmakta olup, bilhassa göğün önceden bir buhar (gaz kütle) halinde iken, ilahî el tarafından yedi kat gökler olarak tanzim olunduğu bildirilmektedir ki, bu da bugünkü *Nebula Teorisi*'ni<sup>39</sup> haklı çıkartacak bir konum sergilemektedir. Ayrıca Kur'an, kaos döneminde göğün bir duman (gaz) halinde bulunduğunu söylerken, Kitabı Mukaddes'te (*Tekvin*) buna değinilmemesi dikkat çekicidir.

Konuyla ilgili sunduğumuz bu felsefî ve vahyî veriler ışığında, yaratılmanın kaos ve kozmos adı altında iki evresi bulunduğu gerçeğini öğrendiğimiz gibi, yine aynı veriler ışığında, bütün bir varlığın kaostan kozmosa taşınmış olmasının bizatihi iyi ve güzel olduğunu da öğrenmekteyiz. Şöyle ki, Platon'a göre nizâmî olan bir âlem; yani kozmos, nizâmî olmayana; yani kaosa nazaran daima daha iyidir. Şu halde nizamın olduğu her yerde, aynı zamanda iyilik de bulunur<sup>40</sup>.

Platon, evreni müzikal bazda yorumlama temayülü de gösterip, bütün gezegenlere özgü bir kozmik müzikten bile bahsetmiş ve böylece varlığa sırf güzel değil, aynı zamanda ezgi söyleyen bir müzikal olgu nazarıyla da bakabilmiştir<sup>41</sup>. Zaten Pisagor (m.ö. 500) sayı mistisizmini evrenin temeline yerleştirmekle, maddî ve manevî âlemin anahtarı ol-

John L., "Lemaître", *EA*, XVII, 251; Hart, John Fraser, "Lemaître", *EI*, X, 463; Özen, Yusuf İzzet-  
tin, *AnaBritannica*, "Büyük Patlama Modeli", İstanbul 1986-87, V, 205; Abdullah Kızılırmak, "Ev-  
ren", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1968, XVI, 42.

36) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 570; İbn Âşûr, *Tefsîru'l-Tahrîr ve'l-Tenvîr*, VIII (17. cüz), 54.

37) Beydâvî, *Envârü'l-Tenzîl*, II, 80.

38) Fussilet 41/10-12.

39) Geniş bilgi için bk. Beach, Margaret Taft, "Nebula", *EI*, 514 vd.

40) Aster, s. 129.

41) Bk. Grout-Palisca, *A History of Western Music*, New York-London 1996, s. 5.

duğunu düşündüğü sayıların ayrılmaz parçası olan müziği ve ritmi *kozmosun* ahengine taşımış oluyordu<sup>42</sup>.

Leibniz, bizdeki güç, bilgi ve güzelliğin kısmî olmasına karşın, tüm bunların Tanrı'da mükemmel ve tam olduğunu belirtmenin ardından, nizam, uygunluk, bize zevk veren armoni, resim ve müzik olgularının ölçütü olarak, Tanrı'nın yaratmasını esas almakta ve şu önemli notları düşmektedir: *Tanrı bütünü bir nizamdır; O devamlı uygunlukların gerçeğini muhafaza eder, evrensel armoniyi yaratır. Bütün güzellikler O'nun nurlarının bir taşmasıdır*<sup>43</sup>.

Kutsal Kitaplarda da varlığın *kaostan kozmosa* taşınması bizatihi iyi ve güzel olarak sunulmaktadır. Örneğin, *Tekvin*'de -daha önce aktardığımız şekliyle- göklerin ve yerin *kaosdan kozmosa* taşınması başta olmak üzere, bu ikisi ve bunlarda mevcut olanların altı günde yaratıldığı sıralanırken, Allah'ın kendi yaptığı işi iyi olarak gördüğü tam yedi kez tekrarlanmakta ve en sonunda: "*Ve Allah yaptığı her şeyi gördü, ve işte, çok iyi idi*" ifadesine yer verilmektedir<sup>44</sup>.

Kur'an ise gerek doğrudan, gerekse dolaylı anlatımla *kozmosun* eşsizliğine ve güzelliğine vurgu yapmaktadır<sup>45</sup>. Hatta Kur'an *kozmos* mefhumunu daha da ileri taşıyarak, "yaratılma" hâdisesini bedî bir sanat ve estetik düzeyine çekmekte; *teşbihî* anlatımla kandillere benzettiği, yıldızlarla dolu gök kubbeyi dev avizelerle donanımlı muhteşem bir tavana benzetirken<sup>46</sup>: "*Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin*"<sup>47</sup> ifadesiyle, *kozmosun* o harikulâde ahengine dikkat çekmektedir.

Ayrıca Kur'an'ın, *kozmosun* teşekkülünü "vazife ahlâkî"yla yorumlaması da söz konusu olup, konu bu yönüyle ayrı bir önem arz etmektedir. Örneğin:

"O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan için, henüz arşı su üzerinde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır"<sup>48</sup> ayetinde bütün bir *kozmosun* varlık sebebi insana, insanın varlık sebebi ise, iyi işler yapıp yapmama, güzel davranış örneği sergileyip sergilememe hususunun sınanması amacına bağlanmaktadır. Ayette<sup>49</sup> davranış güzelliğine konu olan nesnenin belirtilmemesi, bunun genele teşmil edilmesi amacına matuftur; yani insan, mutlak iyi ve güzellik adına her ne yaparsa, o, *kozmosun* yaratılmasına değer nitelik arz ediyor olacak ve onun mükemmelliğinin bir tür izdüşümü sayılacaktır. Görev taksimi yönünden insanla evren arasında *kozmetik* bir bağ kuran bu gibi ayetler ışığında, gerek evrenin *kozmosa* taşınması, gerekse insanî davranış ve so-

42) Grout-Palisca, s. 4-5; Gerald, Abraham, *History of Music*, New York 1986, s. 28.

43) Leibniz, s. 51.

44) *Tekvin* 1: 4-31.

45) Birkaç örnek için bk. Ra'd, 16; Hicr, 85; Tâ Hâ, 50; Mu'minûn, 17; Neml, 88; Lokmân, 11; Sâd, 27; Zâriyât, 47-48; Teğâbun, 3.

46) Fussilet, 41/12; Mülk, 67/5. Ayrıca bk. Hicr, 15/16; Sâffât, 37/6; Kaf, 50/6.

47) Mülk, 67/3.

48) Hûd, 11/7.

49) Buna, Kehf, 18/7 ve Mülk, 67/2 ayetleri de dâhildir.

rumluluğun ölçütü olma noktasında temel ortak payda, *en güzel (ahsen)*'de tebellür etmektedir.

Konumuz olan *fiil* sîgalı kıraat doğrultusunda “mutlak iyi”nin *kozmetik* değerini bir başka açıdan; yaratılan her şeyin belli bir *ölçü* dâhilinde planlanmış olduğu gerçeğinden yola çıkarak da ispatlayabiliriz: “*O her şeyi yaratıp, bir ölçüye göre takdir etmiş (nizam vermiş)tir*”<sup>50</sup>. “*Gerçekten biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*”<sup>51</sup>. “*O, yaratıp şekillendiren, ahenk veren ve düzene koyandır. O her şeyi ölçüyle yapıp yönlendirendir*”<sup>52</sup>.

Bu ayetlerde Yüce Yaratıcının *kaostan* alıp *kozmosa* taşıdığı her şeyi belli bir ölçü, ahenk ve nizam dâhilinde yaratıp şekillendirdiği vurgulanmaktadır. Şu halde yaratılmış her şeyde belli bir *orantı* mevcuttur. *Orantı* ise, Platon’a göre *güzellik* olgusunun olmazsa olmazıdır. Nitekim o: “*Kötülüğün üzerinde durmaktansa, iyiliğin üzerinde durmak daha iyidir. İmdi iyi olan her şey güzeldir; güzel de hiçbir zaman orantısız olmaz*” diyor<sup>53</sup>.

### 2.1.2. Mutlak Anlamda Yaratılışın Bizatihi Güzeli Oluşu

*İyilik* sıfatını hak etmede, evrendeki bütün varlıkları tek tek ele alma yerine, bizatihi “yaratılma” hâdisesini hesaba kattığımız vakit, *fiil* sîgalı kıraatin ışığında yine bütün bir varlığın *güzel* kategorisinde yer aldığı gerçeğini görmüş oluruz. “İlahî *güzellik*” fikrinin, görelî olmayan bir özellik arz etmesi noktasında sadece felsefî bir spekülasyon ürünü olmayıp, ayrıca pek çok dinlerin kadim doktrininde yer alacak şekilde “Yaratıcı” ile “yaratılmış” arasında *güzellik* yönünden kaçınılmaz bir alâka kurulduğu bir realitedir. Bu noktada özellikle Hıristiyanlık doktrininin konuya dair sergilemiş olduğu optimist yaklaşımın ekstremliliği dikkat çekicidir. Burada temel ölçüt, tüm yaratıkların, Tanrı tarafından yaratılmış olması hasebiyle O’na isnat edilmesi; yani her şeyin kendi varlığını bizzat Tanrı’dan iktibas ettiği hususudur. Platonik fikirlerin bir çoğunu özümseyen Hıristiyan felsefe “ilahî iyilik” kavramına vurgu yaparken, bilhassa Augustinus’un öğretileri doğrultusunda tüm yaratıkları Tanrı’yla irtibatlandırma çabası güder. Zira Tanrı’dan ayrı tasavvur edilebilecek hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla hem YARATICI hem yaratılan; her ikisi de *iyidirler*. Hatta, iradesi şifa bulmaz bir şekilde, tamamen bozuk olmakla birlikte Şeytan bile *var* olduğu sürece iyidir. Thomas Aquinas ( ö. 1274)’ın deyişiyle özetlenecek olursa, *varlık* ve *iyilik* aynı anda, birlikte yaratılmışlardır<sup>54</sup>.

Yine bu noktada Platonik prensipleri esas alan Augustinus’un düşüncesinde, *şer* de dâhil olmak üzere her şey, Tanrı tarafından yaratılmış olması sebebiyle *güzel* olma zorunluluğu taşımaktadır<sup>55</sup>.

50) Furkân, 25/2.

51) Kamer, 54/49.

52) A’lâ, 87/2-3.

53) Eflâtin, *Timaios*, s. 120.

54) St. Augustine, s. 107; Kolakowski, “Good, the”, *ER*, VI, 75-76.

55) Mulligan, “Augustine”, *EI*, II, 195.

Keza Augustinus'a göre âlemin hem yaratıcısı hem de nizam koyucusu olan Tanrı sevgidir; aşktır. Böyle bir Tanrı bütün bir evrende mevcut olduğu için, doğada var olan her şey aslında güzeldir<sup>56</sup>.

### 2.1.3. Amacın Mübâlağa Tarzı Bir Anlatım Oluşu

*Fiil* sîgalı kıraat doğrultusunda anlatılmak istenen, her şeyin değil; güzellik vasfını haiz olmaya elverişli şeylerin *güzel* yaratıldığıdır. Örneğin, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu anlatan ayetlerde<sup>57</sup> amaçlanan, “yaratılma” vasfını haiz olan şeylerin yaratılmasıdır. Bu tıpkı birisinin: “Her şey yedim” demesine benzer. Bunu diyen kişi, yenebilirlik vasfı taşıyan her şeyi yediğini söylemek istemiştir. Bu tür kullanımlarda amaçlanan şey, çokluk ve mübâlağa olup, bu Arap'ın anlatım tarzıdır. Nitekim: “..O kadına (*Saba Melikesi Belkis*) her şey verilmiş..”<sup>58</sup> ayeti de bu minval üzeredir. Zira Belkis'a her şeyin verilmediği açıktır. Aynı şekilde Secde, 7. ayette kastedilen, Allah'ın yarattığı şeylerdeki güzelliştir. Binaenaleyh çirkin şeylerden hiçbiri Allah'a nispet olunamaz<sup>59</sup>.

### 2.1.4. Ayetteki Güzelliğin Sanatsal (Yapısal) Bir Güzellik Oluşu

Yine konumuz olan *fiil* sîgalı kıraate göre ayette anlatılmak istenen, eşyanın *cemalî* güzelliği değil; Yaratan'ın birliğine, kudretine ve eşsiz sanatına delâlet edecek şekilde kendi öz hilkatinin sağlamlığı ve hikmetliliğidir. Zira *fiil* sîgalı kıraat, *cemal* yönünden güzel kılma anlamında yorumlandığında, bu her şeyin *cemalî* bir güzellik taşıdığı anlamına gelecektir ki, bunun böyle olmadığı; çünkü Allah'ın yarattıkları içerisinde çirkinliği şüpheye mahal bırakmayacak türden mahluklar da bulunduğu çok açıktır. Buna göre ayette geçen “Yarattığı her şeyi güzel kıldı” ifadesi, “Her şeyi sağlam ve yerli yerince yarattı; kendi iradesinin bir tecellisi olarak, hikmet ve maslahat neyi gerektiriyorsa, o şekilde yarattı. Öyle ki, her şeyde, O'nun birliğine ve hikmetine delâlet eden harika bir sanat mevcuttur” şeklinde yorumlanır. Sözelimi, maymunun kıcı çirkindir; ama hilkati sağlamdır. Allah'ın, maymunu bu şekilde yaratması hikmetin en yücüsüdür<sup>60</sup>. Aynı şekilde insan kendi hilkatinde, eşek kendi hilkatinde, domuz kendi hilkatinde; hâsılı her şey kendi hilkatinde güzeldir<sup>61</sup>.

### 2.1.5. Ontolojik Olarak Her Şeyin Güzele Yönelik Olması

*Fiil* sîgalı kıraatin yorumlanması konusuna bu sefer *ontolojik* açıdan yaklaşmak istiyoruz. Burada yapmak istediğimiz, evrende yer alan her şeyin, bazı cüz'î çirkinlik ve kötülöklere mahal olmakla birlikte, gerek öz gerek sonuç itibariyle *iyi* ve *güzel* olduğunu ispatlamaktır. Konuyu birkaç açıdan ele alabiliriz:

56) Lacey, “Augustine”, *EB*, II, 684.

57) Örnek için bk. En'âm, 6/101-102; Zümer, 39/62; Mu'min, 40/62.

58) Neml, 27/23.

59) Bu Mutezili yorumlar için bk. Kâdi Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Matâ'in*, s. 134-135.

60) Ortak ve farklı yorumlar için bk. Taberî, X, 233-234; Zeccâc, IV, 204; İbn Hâleveyh, *el-Hucece fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 287; Zemahşerî, III, 241.

61) Ezherî, *Ma'âni'l-Kirâât*, II, 274.

### 2.1.5.1. Neticeye itibar açısından

Bazı şeyler doğrudan *iyi* ya da *güzel* kategorisinde yer almamakla birlikte, bunların nihai bir amaca hizmet etmeleri yönünden, *iyi* ve *güzel* sayılabilmesi söz konusudur. Örneğin, savaş birçok maddî ve manevî yıkıma sebep olması nedeniyle kötüdür. Fakat bazı durumlarda savaş, iyinin gerçekleşmesine hizmet eden bir araç olabilir. Nitekim, “Allah insanların bir kısmını (diğer) bir kısmıyla bertaraf etmeyeydi, yeryüzü altüst olurdu. Lâkin Allah bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir”<sup>62</sup> ayetinde savaşın, bazı durumlarda denge unsuru; hatta bir lütuf olabileceğine işaret edilmektedir.

### 2.1.5.2. Kötülük (şer) probleminin çözümlenmesi açısından

Âlemde iyinin yanı sıra kötünün mevcudiyeti de bir vakıa olup, esasen bu, *zıddiyet prensibi* bağlamında eşyanın var oluş sürecini hazırlayan önemli amillerden biridir ve *iyi* gibi kötünün de yaratıcısının ALLAH olduğu hususu, tüm semavî dinlerin ortak kabulüdür. Yaratılan her şeyin başlı başına iyi olmadığı; mevcutlar içerisinde iyilerin yanı sıra kötülerin de bulunduğu söz konusu olduğuna göre, burada esas problem, *mahzâ iyi* olan TANRI'nın niçin “kötü”nün varlığına müsaade etmiş olduğu; diğer ifadeyle, kötülüğün yaratılmasındaki hikmetin ne olduğu sorusuna makul bir cevap bulmaktır. Tanrı en yüksek ve en ideal İYİ olduğu için, O'nun iyi niyetliliği ve daima iyiyi tercih edeceği hususunda en ufak bir şüphemiz olmamalıdır. Durum bu olunca, evrendeki bunca kötülüklerin mevcudiyetini ne ile izah edeceğiz? “Katolik inanç, Katolik gerçek” gibi tabirleri sıkça kullanan ve Katolik Kilisesi’ni “manevi anne” olarak görecektense kadar mutaassıp bir Katolik olan Aziz Augustinus<sup>63</sup> bile ilk başlarda bu muammayı çözemediği için, geçici bir süre Maniheizm’e intisap etmişti<sup>64</sup>. Çünkü orada *iyi-kötü* problemi, *düalist* bir yaklaşımla gayet basit ve kolay biçimde çözümleniyordu; bütün iyilikler Allah’tan, kötülükler ise Şeytan’dandı<sup>65</sup>.

Her şeyden önce *kötülük* kavramı, şümulü bir teolojik ve felsefi mütalâa konusu olup, dünyada hem maddî hem manevî kötülüğün var oluş sebebinin izah etmenin felsefi problemidir. Meselenin zorluğu, *kötülük* denen olgunun, her şeye gücü yeten ve lütufkâr olan bir Yaratıcı tarafından yaratılıp sürdürülüyor olmasıdır. Zira iyilik ve kötülük bu âlemde karma biçimde mevcut olmakla, kötülüğün âdeta istenmediği halde sıvışıp araya girmiş olması, Tanrı’nın iyilikseverliği, kutsiyeti ve adaleti ile bağdaşmamaktadır. Burada maddî kötülüğün örnekleri kasırgalar, depremler, hastalık ve ölüm gibi hayatı mahveden, ya da fazlasıyla zorlaştıran tüm elemeler; manevî kötülüğün örnekleri ise başta günah olmak üzere hilekârlık, zulüm ve kötü niyetlilik gibi hay ve fiillerdir<sup>66</sup>.

62) Bakara 2/251.

63) Bk. St. Augustine, s. 102, 120.

64) Geniş bilgi için bk. St. Augustine, s. 81-82; Mulligan, “Augustine”, *EI*, II, 194; Lacey, “Augustine”, *EB*, II, 684; Quispel, “Mani”, *ER*, V, 573.

65) Geniş bilgi için bk. Powell, “evil”, *EI*, VI, 580.

66) Leibniz, s. 123, 136; Powell, “evil”, *EI*, VI, 580; Hick, a.g.m., *EP*, III, 136; *EA*, “Evil”, X, 607; M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy*, Germany 1963, I, 578.

Kötülük problemi gerçekte “Kötülük niçin vardır?”dan çok, “Kötülük niçin insanın tahammül edebileceğinden büyüktür?” ve daha spesifik düzeyde: “Niçin elem ve ölüm var? Neden çocuğum ölmek zorunda? Niçin ben? Tanrım!.. Ne kadar yorucu!” şeklindeki soru ve itirazlar olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>67</sup>.

Problemin çözümü için iki temel formül öngörülmektedir. Bunlardan biri *hikmet*, öbürü ise *teodise* (Tanrı'nın adaletliliği) ilkesidir<sup>68</sup>.

#### 2.1.5.2.1. Hikmet yöntemi

*Hikmetin* birinci görevi, *mitin* tahlil edemediği bu şahsî ve derunî meselenin esasî üzerine bir argüman geliştirmektir. Zira o, ferdî elemi ilgilendirmeyen genel bir nizamı davet etmektedir. Örneğin, insanlığın mevcut perişan duruma nasıl düştüğünü açıklamak için *İlk Günah*'ın (*Original Sin*) basitçe izahı gerekmez; aynı şekilde iyiliğin ve kötülüğün her ferde taksim edilişinin doğrulanması gerekir. *Mit* bir öykü nakleder; *hikmetse* bunu tartışır. Bu kabilden olarak biz, *Eyub* kitabının, ıstırap çeken adil bir zat namına, cezalandırılmakla ilgili açıklamayı sorguladığını görmekteyiz. Şayet *Eyub* kitabı dünya literatüründe köklü bir yer işgal ediyorsa, bunun asıl sebebi, *hikmetin* tartışmacı bir üslûp klasîği olmasıdır. Fakat bu aynı zamanda kitabın son kısmının muammalı; hatta belki kasten muğlâklık arz eden karakteri sebebiyledir. Orada son ilahî tecelli<sup>69</sup>, *Eyub*'un şahsî elem ve feryatlarına açık bir cevap vermemekte olup, pek çok yönden spekülasyon yapılmış olabilir ki bunların başında, *Eyub*'un, öykünün başlangıcında Şeytan'ın bahse tutuşmasına<sup>70</sup> bir cevap olabilecek nitelikte, Tanrı'yı hiçbir karşılık söz konusu olmaksızın sevebilmesi gelmektedir<sup>71</sup>.

Aynı şekilde, konumuz olan *fil* sîgalı kıraatte de, her şeyin *güzel* yaratıldığı hususunu, *hikmet* olgusuyla açıklayan âlimler olmuştur. Şöyle ki Allah'ın yaratmış olduğu her şeyin *güzel* oluşu demek, onun *hikmet* ve *maslahatın* gerektirdiği tarz üzere yaratılmış olmasıdır<sup>72</sup>. Böylece *hikmet* tarzı üzere vuku bulan her bir şey *güzel*dir; basiret yoksulu cahil onu *çirkin* görse bile<sup>73</sup>.

Maturîdî'nin de konuya dair hoş bir yorumu vardır. Şöyle ki, Allah hakkında gerçek marifet sahibi olan, O'nun, yaratma ve projeye dair güç ve tasarrufunu kavrayan biri, O'nun fiilinin, *hikmetin* dışına çıkmayacağını iyi anlar. Zira O bizatihi *Hakîm*'dir. Görünürde herhangi bir şeyle ilgili olarak *hikmetin* dışına çıkılmasının sebebi, o şey hakkındaki bilgisizlik veya ihtiyaç halidir ki, bu ikisi Allah'ta yoktur<sup>74</sup>.

67) Ricoeur, “Evil”, *ER*, V, 207.

68) Ricoeur, a.g.m., a.y.

69) “*Senin için kulaktan işitmişim; şimdi ise seni gözüm gördü*”. *Eyub* 42: 5-6.

70) Şeytan, bazı şedit sınavlara tâbi tutulması durumunda *Eyub*'un isyan edeceği; lânet okuyacağı iddiasında bulunmak suretiyle Allah'a karşı bahse girişmişti. Bk. *Eyub* 1: 8-12; 2: 3-6.

71) Ricoeur, a.y.

72) Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 241. Ayrıca bk. Taberî, X, 233; İbn Hâleveyh, s. 287.

73) Bikâ'î, *Nazmü'd-Durer*, VI, 52.

74) Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 216.

Calvin ise, *Kader* adlı bir incelemesinde, Tanrı'nın tedbirinin özüne muttali olmayı araştıranlara karşı çıkmış ve Tanrı'nın bazı insanları cehenneme mahkûm etmesinin haklı nedenleri olacağını; ancak, bunların bize malûm olmadığını iddia etmiştir<sup>75</sup>.

*Hikmetin* monoteizmin ve yaratmanın sıkı kontrolünde bulunması ve bu ikisinin insan düşüncesinin bağımsızlığına dar bir alan bırakması nedenine bağlı olarak, *Eyub* kitabındaki gibi dogmatize olmuş bir *hikmetin* reddedilmeye kapı araladığı şeklinde anlayışlar da mevcuttur<sup>76</sup>.

#### 2.1.5.2.2. Teodise yöntemi

Kötülük probleminin çözümlenmesinde ikinci yöntem *teodise*; yani Tanrı'nın adaletliliği ilkesidir ki bu, rasyonel tutarlılığa özgü bir talebi karşılamaktadır ve bu yönüyle büyük bir önemi haizdir. Burada: “*Niçin benim çocuğum ölmek zorunda? Niçin elem ve ölüm var..?*” gibi derunî feryatlarla ilahî adaletin sorgulanması söz konusudur<sup>77</sup>.

*Teodise* yönteminde Platon ve Aristo ile başlayarak, Aziz Augustinus ile belirginleşen ve nihayet Leibniz ile sistematığıne kavuşan bir *rasyonalizasyon* süreci yaşanmış olup bu, bir sürü mülâhazalar silsilesi halinde karşımıza çıkmaktadır.

Platon, Tanrı'nın tek başına iyiliğin sebebi olduğunu söylemeyi tercih eder<sup>78</sup>. Nitekim o, *Sokrat-Adeimantos* diyalogunda, Tanrı'nın İYİ olması hasebiyle her şeyin sebebi olamayacağını; dolayısıyla Tanrı'nın sadece iyi şeylerin sebebi olduğunu; buna karşın kötü şeyler için Tanrı'nın dışında pek çok sebep aranması gerektiğini, Sokrat'ın ağzından ifade etmektedir<sup>79</sup>.

Yine Platon, *teodise* bazında ilk incelemeyi başlatan biri olarak gördüğümüz karizmasıyla, sonraki çağlarda Augustinus ve Leibniz'i derinden etkileyecek şekilde şunu kabul ediyordu ki, *iyi* her şeyin özüdür. Eşyanın kapsamında yer alan *kötü* ve *nakis* olana gelince, onun gerçek bir varlığı yoktur. İşte Platon'un bu teorisi, Leibniz tarafından, *Theodicy* adlı çalışmasında dile getirilmiştir<sup>80</sup>.

Özellikle mantıkta “genellemeci” yaklaşımlarıyla tanıdığımız Aristo'nun da, somut örneklendirme eşliğinde konuya dair nefis bir değerlendirmesi bulunmakta olup, bunu Şehristânî nakletmektedir. Şöyle ki, âlemdeki mevcut küllî nizam hayra yöneliktir ve şer sadece arızî miktarda vuku bulur. Meselâ yağmur, âlem için sırf bir hayır ve nizam olmak üzere yaratılmışken, aynı yağmur ihtiyar bir kadının evini de yıkabilmektedir. Ne var ki bu yıkım zatî değil, arızî olarak vuku bulur. Şu halde denebilir ki, yağmurun bütünüyle yokluğu küllî şer, ihtiyar kadının evinin yıkılması ise cüz'î şerdir. Hâlbuki âlem cüz'î değil, küllî nizama özgüdür<sup>81</sup>.

75) Leibniz, s. 101.

76) Bk. Rudolph, Kurt, “Wisdom”, *ER*, XV, 397.

77) Ricoeur, “Evil”, *ER*, V, 207.

78) Ricoeur, *a.y.*

79) Plato, *Great Dialogues*, s. 177.

80) *EA*, “Evil”, X, 607.

81) Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihel*, II, 127-128; Mustafa Çağrıç, “Hayır”, *DİA*, XVII, 44-45.

Kötülük probleminin rasyonel bir yöntemle çözümlenmesi çabasını, ilkesel bazda ilk kez Aziz Augustinus'un başlattığını söyleyebiliriz. O, ilk çalışması olduğu söylenen *Hür İrade (De Libero Arbitrio)* adlı eserinde kötülüğün âlemde mevcut oluşunun zahirî tezatlığını, Kadir-i Mutlak bir Tanrı'nın iyiliği ile izaha çalışmıştır. O, problemi bilhassa üç açıdan; *İlk Günah Doktrini*, *Kötülüğün İzafliği* ve *İyilik Türetme* yönünden ele almıştır: *İlk Günah* doktrinine göre kötülük, Âdem'in özgür iradesinin bir sonucuydu. Tanrı, yanlış veya doğru yapma potansiyelini insana bahşetmeksizin, onun tamamen özgür olmasına müsaade etmeyecektir. Âdem'in günahından ötürü bütün bir beşeriyet, kötülüğe karşı bir eğilimi miras almıştır. Böylece tüm insanlık Âdem'den bu yana günahkâr olmuştur ve günaha karşı bu temayülün üstesinden gelebilecek yegâne güç Tanrı'nın lütuf ve inayettir<sup>82</sup>.

Augustinus'un öğretisi doğrultusunda tüm Hıristiyan âleminin, maddi ve manevi kötülüklerin var oluş nedenini *İlk Günah*'a bağlayan dogmatik yaklaşımı, modern anlayış tarafından hüsnükabul görmemiştir. Nitekim, cehennem alevlerini hak etme hususunda *İlk Günah*'ın tek başına yeterli olabileceği; hatta vaftiz edilmeden önce ölen bebeklerin bile, bu *İlk Günah* yüzünden cehenneme mahkûm olacağı şeklindeki, Augustinus ve taraftarlarının söz konusu “genel mahkûmiyet” dogmasını, Leibniz “*oldukça haşin; insafsız*” diye niteleyip tasvip etmemekte ve Tanrı'nın, sorumluluk için gerekli olan akıl nurundan mahrum bu masum çocukları suçlu çıkaracağına inanmadığını söylemektedir<sup>83</sup>. Nitekim “Augustinusçuların Kurmayı” diye vasıflanan ve aynı zamanda bir *Skolâstik* olan Riminili Gregory (ö. 1358)<sup>84</sup>, birkaç taraftarıyla birlikte, kendi devrinin *Skolâstik* okullarının kabul görmüş düşüncesine aykırı olarak, Augustinus'u takip ettiği için, “Bebek İşkencecisi (*tortor infantum*)” diye isimlendirilmişti. Oysa *skolâstik* görüşü benimseyenler, bu çocukları cehennem alevlerinin içine gönderme yerine, onların orada ıstırap duymayacakları; sadece mutluluk mahrumiyetiyle cezalandırılacakları özel bir mekan (*Limbo*) tayin ediyorlardı<sup>85</sup>.

Augustinus'un, problemin çözümüne dair sunduğu “kötülüğün izafliği” argümanına gelince, bu oldukça sağlıklı ve makul gözükmektedir. Nitekim İslâmî doktrinde de bu görüşün savunulduğu bir realite olup, ileride buna dair kısmî bir bilgi sunmaya çalışacağız. Bu argümana göre âlemde mevcut olan kötülük *zafî* bir varlığa sahip olmayıp, o sadece iyiliğin eksikliğinden ibaret olan *asalak* bir varlıktır; bir mahrumiyettir (*privatio*) ve bu yüzden tamamen kötü olabilecek hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla *kötünün*, bir *iyi*-ye ilişkin olmanın dışında ne bir zafî gerçekliği ne de bir anlamı vardır<sup>86</sup>.

Problemin *teodise* bazında çözümlenmesine dair, Augustinus'un sunduğu üçüncü argümana gelince, bunu Leibniz de paylaşmaktadır ve bu anlayış -ileride değineceğimiz

82) Smith, “Augustine of Hippo”, *ER*, I, 523; Leibniz, s. 59; Hick, a.g.m., *EP*, III, 136; Aster, 243-244.

83) Leibniz, s. 173, 300.

84) Bu zat aynı zamanda Viyana başpiskoposuydu ve Tomasçılara muhalif bir Nominâlistti. Geniş bilgi için bk. Thomas, E. Crewdson, *History of the Schoolmen*, y.y., 1941, s. 599.

85) Leibniz, s. 173.

86) Mulligan, “Augustine”, *EI*, II, 195; Hick, “Evil”, *EP*, III, 137.

gibi- muhtemelen, “elemeler” konusuyla ilgili “çirkinlik” probleminin halledilmesi hususunda Mutezile’ye ilham kaynağı olmuştur. Şöyle ki, Augustinus’a göre Tanrı’nın kötülüğe müsaade etmesi, daha büyük bir iyilik türetme amacına matuftur<sup>87</sup>. Bu bağlamda olsa gerek ki, Thomas da, kötülüğe müsaade etmenin, evrenin iyiliğine vesile olacağını söylemiştir<sup>88</sup>.

Kötülük probleminin çözümüne dair *İlk Günah* argümanını yeterli bulmayan modern bilim ve felsefe, “sonlu yaratılış” yerine “ezeli yaratılış” anlayışını öngörmektedir. Bu yeni görüşe göre evren, oluşumun sürekliliği dâhilinde yer almaktadır. Nitekim Leibniz bu dünyanın, mümkün olan tüm dünyaların en iyisi olduğunu iddia ettiğinde, dünyadaki mevcut noksanlık ve kötülükleri dikkate almazlık etmemiştir. Onun iddiası şuydu: Biz herhangi bir münferit vakanın karakteri hakkında, onun “bütün”le olan ilişkisini istisna tutacak şekilde hüküm veremeyiz. Diğer bir ifadeyle, âlemin niteliği, onun geçmişteki herhangi bir belirli zaman diliminde yer alan mevcut durumuyla değil, ancak onun bütün bir sonsuzluğunun taranmasıyla belirlenebilir. Dolayısıyla, bizim *kötü* diye adlandırdığımız her şey, sadece bizim onu, muttali olamadığımız bütün bir evrenin bizden önceki ve sonraki bütünüyle ilişkilendiremememiz sebebiyle bize *kötü* gözükmektedir. Onun, bütün bir evrenle ilişkilendirildiğinde *kötü* değil, aksine iyi olduğu anlaşılır. Binaenaleyh *kötü*, kendi doğasında bizatihi bir kötülük olamaz<sup>89</sup>.

Kötülük probleminin *teodise* bazında çözümlenmesine dair, Leibniz’in kayda değer mülâhazaları vardır. O cümleden olarak, Leibniz tıpkı Platon ve Augustinus gibi kötülüğün formal karakterinde “yeter sebep” ilkesinin yer almadığını; zira onun mahrumiyet içerdiğini belirtmektedir<sup>90</sup>. Bunun ötesinde o, Allah’ın iradesini *mukaddem* (*antece-dent*; *önerti*) ve *tâli* (*consequent*; *ikincil*; *sonuç getiren*) adları altında iki kategoriye ayırırken, Allah’ın *mukaddem* irade dâhilinde öncelikle tüm iyilikleri, *tâli irade* dâhilinde ise, sonunda “en iyi”yi murad edeceğini; O’nun ne maddi ne de manevi kötülükleri aslâ murad etmeyeceğini, fakat bunlara *tâli irade* dâhilinde sadece müsaade edebileceğini; bununsa pek çok hikmeti bulunup, O’nun kutsiyet ve yüceliğine hâlel getirmeyeceğini söyler<sup>91</sup>. Ne var ki Leibniz, Allah’ın bazan maddi kötülüğü sırf bir vesile olmak üzere murad edebileceğini; manevi kötülüğe ise, sadece “en iyi” ile ilişkilendirilen bir nazarî zorunluluk olarak müsaade edeceğini, bu müsaadeninse sadece *tâli irade* sayesinde gerçekleşeceğini de belirtmektedir<sup>92</sup>. Bu noktada o, İsa Mesih’in kullandığı bir teşbihi<sup>93</sup> çok güzel bulmaktadır ki o da, toprağa atılan tohumun filizlenebilmesi için, önceden küflenip çürümeye maruz kalması zorunluluğudur<sup>94</sup>.

87) Leibniz, s. 378.

88) Leibniz, a.y.

89) Powell, “Evil”, *EI*, VI, 580; *EA*, “Evil”, X, 607; Leibniz, s. 136, 378.

90) Leibniz, s. 136.

91) Geniş bilgi için bk. Leibniz, s.136-138.

92) Leibniz, s. 138.

93) “Size doğrusunu söyleyeyim; buğday tanesi toprağa düşüp ölmedikçe yalnız kalır. Ama ölürse çok ürün verir”. *Yuhanna* 12: 24.

94) Leibniz, s. 137.

Leibniz'in bir başka tespitine göre Tanrı'nın bir tür timsali sayılabilecek *akıl*, kötü ruhların elinde, kötülüğe sebep oluşturan büyük vasıtalar hazırlayacaktır. Örneğin, tek başına bir *Caligula*<sup>95</sup>, bir *Neron*, bir zelzeleden daha ziyade kötülüğe neden olmuştur. Kötü bir adam acı ve helâke sebep olmaktan zevk alır ve bu yüzden pek çok fırsata sahiptir. Fakat Tanrı mümkün olduğunca iyilik etmeye meyilli olması ve bunun için gerekli tüm bilgi ve kudrete sahip olması nedeniyle, O'nun Zatı'nda yanlış, suç ya da günah bulunması imkânsızdır ve O, günaha müsaade edince de o hikmettir; fazilettir<sup>96</sup>. Tanrı'nın önceden bilmesi ve ön tedbirliliği, ne O'nun adalet ve iyiliğini, ne de bizim özgürlüğümüzü haleldar eder<sup>97</sup>.

*Patristik Dönem*'in önemli simalarından biri olan Aziz Basil de (ö. 379), bu konuda insanın hür iradesini esas almak suretiyle, âlemdeki bütün kötülükleri *İlk Günah* prensibine bağlayan Aziz Augustinus'tan ayrılmış oluyordu. Ona göre kötü huy bir yaşam tarzı ve canlılık ilkesi değil; ancak erdemliliğe aykırı olarak birilerinin iyiliği terk etmesinden doğan bir ruh etkileşimidir. Dolayısıyla, ille de bir *ilk günah* arama zorunluluğu yoktur<sup>98</sup>.

Kötülük probleminin rasyonel bir şekilde çözümlenmesi noktasında İslâm âlimlerinin de oldukça sağlıklı açıklamalarına şahit olmaktayız ki, esasen tüm bu çabaları *teodise* bazında değerlendirmek mümkündür. İşte birkaç örnek:

İbn-i Sînâ'ya göre sebeplerin çarpışması esnasında vuku bulan bir miktar şer arız olmaksızın, küllî hayrın gerçekleşmesi mümkün değildir. Aksi takdirde küllî hayır kendi dışında başka bir şeye dönüşmüş olurdu; örneğin, ateş, ateş olmayana, su da su olmayana dönüşmüş olacaktır. Şu halde küllî hayırların meydana gelişi esnasında, onlara cüz'î şerlerin arız olması bir şer değildir<sup>99</sup>.

Tûsî'ye göre şer, müessir olmaması cihetiyle yokluğun konusu olan şeylere ıtlak olunabilir bir sıfattır. Burada herhangi bir şeyin kemalinin yokluğu söz konusu olup, ölüm, fakirlik ve cehalet gibi arızî olgular<sup>100</sup> bunun örneğidir<sup>101</sup>.

Şer, mahiyeti itibarıyla ya tam yokluk, ya da kemalin yokluğudur. Şu halde mevcudat, sırf mevcut olması yönüyle şer değildir. Onlar zatlarını değil; kemallerini yok eden şeylere kıyasla şerdirlir. Meyveleri ifsat eden *soğuk* buna örnek verilebilir. Burada soğuk iyice analiz ettiğimiz vakit, onun bir keyfiyet olması veya kendisini gerekli kılan il-

95) *Gaius Iulius Caesar Germanicus*: Eski Roma diktatörlerinden olup, giydiği ufak asker çizmesine (*caliga*) izafeten askerler kendisine *Caligula* (*Çizmecik*) adını vermişlerdir. Kaprisli, sefih ve hunhar bir zalimdi. Onun: "*Oderint, dum metuant* (*Benden korksunlar da, isterse nefret etsinler*)" sözü meşhurdur. Geniş bilgi için bk. *Türk Ansiklopedisi*, "Caligula", IX, 208.

96) Leibniz, s. 138.

97) Leibniz, s. 351-352.

98) Leibniz, s. 352.

99) İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, III, 305, 310.

100) Ölüm yaşamın, fakirlik zenginliğin, cehalet de bilginin yokluğundan ibaret birer arızî olgulardır.

101) Tûsî, Nasîruddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (İbn Sînâ'nın adı geçen eseri içerisinde), III, 300.

letine kıyas edilmesi itibariyle bizatihi şer olmadığı; aksine, bir kemal olduğu anlaşılabilir olur. Burada soğukun şer oluşu, ancak meyvelere kıyasladır. Soğuk, meyvelerin mizacını bozup, onların kemal vasfını yitirmelerine sebep oluşturması yönüyle arızî bir şerre dönüşmüş olmaktadır. Dolayısıyla şerler izafî ve şahsî olgulardır<sup>102</sup>.

M. Şerif'in, Tûsî'den naklettiği şu önemli bilgilere de yer vermek istiyoruz: İyilik Allah'tandır. Kötülük ise kendi yolunda bir araz olarak ortaya çıkar. Örneğin, kötülük, suyun yüzeyinde oluşan köpük gibidir. Köpük bizzat suyun kendisinden değil; su yolundaki akmadan oluşmaktadır. Şu halde dünyada bir kötülük prensibi yoktur; kötülük sadece eş zamanlı, arızî ve bir yan ürün olarak vücut bulur<sup>103</sup>.

Bizim kötüye dair yargımız daima rölâtif ve mecazîdir; yani kötülük herhangi bir şeye göre; onun ilintisi dâhilinde vuku bulur. Sözelimi, bir yangında fakir bir adamın kulübesi yansa, ya da bir sel gelip bir köyü silip süpürse, kötülüğün faturası ateş ve suya biçilecektir. Oysa, gerçek itibariyle ateşte ve suda hiçbir kötülük yoktur. Aksine, onların tamamen yok olması, kendi varlıklarına bağlı olarak arada bir ortaya çıkan kısmî kötülüğe kıyasla tam bir kötülük oluşturacaktır<sup>104</sup>.

Sonuçta kötülük, olumlu olanın yok oluşunun sonucudur. Nasıl ki gündüzün yokluğu gece, zenginliğin yokluğu fakirlik oluyorsa, aynı şekilde iyiliğin yokluğu da kötülük olmaktadır. Şu halde *kötülük* pozitif değil; negatif bir olgunun adıdır<sup>105</sup>.

### 2.1.5.3. Hüsün-Kubuh açısından

Konumuz olan *fil* sîgalı kiraatin eşliğinde, evrendeki mevcut küllî iyiliği bir başka açıdan; *hüsün-kubuh* (*güzellik-çirkinlik*) noktasından tahkik etmek istiyoruz.

*Hüsün-kubuh* konusu bir yönüyle *kelâm*, bir yönüyle de fıkıh ilmi kapsamına dâhil olmakla, Allah'ın adaletliliği, sorumluluk, lütuf vb. hususların irdelenmesinde temel kriter alınmakta; bilhassa Sünnî ve Mutezilî tartışmalarda oldukça teferruata boğulmuş zengin bir müzakere dinamiklerini haiz olup, bunun başında, *güzel* ve *çirkin* aklın mı, yoksa nassın mı tayin edeceği münakaşası gelmektedir. Bütün bu fikrî mücadelelerin temel esprisi ise Allah'ın bütün bir evrende iyiliği murad edip, kötülüğe rızası olmadığı gerçeğini ispatlamaktır. Konu çok şümüllü olduğu için, sadece önemli bulduğumuz bazı hususları özet halinde tahkik etmekle yetineceğiz:

Özlü bir tanım yapacak olursak, denebilir ki *güzel*, failinin övgüyü hak ettiği, ya da en azından yergiyeye müstahak olmadığı; *çirkin* ise failinin yergiyi hak ettiği her bir fiilin adı olup, burada temel ölçüt, rağbet olunan yarar ve sakınılan zarardır<sup>106</sup>.

102) Tûsî, III, 301-302.

103) M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy*, I, 578-579.

104) M. M. Şerif, I, 579.

105) M. M. Şerif, a.y.

106) Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 221; Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 7, 31; Ebu'l-Huseyn, el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 315, 316, 317; Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Iktisâd*, s. 84-85.

Sünnî kesimin genel kabulü şudur ki, *teklif* noktasında akıl ne bir şeyin güzelliğine ne de çirkinliğine delâlet edebilir. “*Güzeldir*” veya “*çirkindir*” diye hükümde bulunmak ancak dinin yol bulacağı konulardan olup bu, *nakli* gerektiren şeydir. Dolayısıyla eşyanın güzelliği ve çirkinliği hususunda aklın hiçbir hüküm verme yetkisi yoktur. Şer’an yasaklanana *çirkin*, bunun aksine ise *güzel* denir. Diğer bir deyimle *iyi* (*güzel*), Allah’ın emrettiği, *kötü* (*çirkin*) ise yasakladığı şeydir. Kısaca özetlenecek olursa, Ehlisünnet imamlarının genel kabulü, güzellik ve çirkinliğin, ancak dinî kural sayesinde idrak edilebileceği noktasındadır<sup>107</sup>.

Ehlisünnet’le ilgili şu önemli ayrıntıyı da burada zikretmek istiyoruz: Akla güzel gelen bir şey ilahî hikmette de güzeldir. Ne var ki, hikmette güzel olanın, sırf *hikmet* vücubu bulunup, *teklif* vücubu yoktur<sup>108</sup>.

Mutezile’nin konuyla ilgili genel görüşüne gelince; güzellik ve çirkinlik *zâtt* kavramlar olması hasebiyle, bir şeyin güzel ya da çirkin olduğuna hüküm veren akıldır. Zira bir şeyin güzel ya da çirkin oluşu aklın algı alanına dâhil olup, bunların idrak edilmesi *nakle* dayalı değildir. Sözelimi, her akıl sahibi, zulmün çirkin, yerilmeyi hak edeni yermeyinse güzel olduğunu bilir. Dolayısıyla, burada belirleyici faktör akıldır. İnsan, akılla neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirleyebilir. *Nakil* bir şeyin ne çirkinliğini ne de güzelliğini gerektirir; o sadece aklın delâleti doğrultusunda fiilin durumunu ortaya çıkarır. Diğer bir ifadeyle, *nakil* bu hususta bir şey söylediği vakit, “tespit eden” değil; “haber veren” olmuş olur<sup>109</sup>.

Mutezile bu görüşünü destekleme sadedinde: “*Şüphesiz Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar.*”<sup>110</sup> ayetini delil getirmektedir. Zira bu ayet *hüsün* ve *kubhun*, *emir* ve *nehiyden* önce sabit olduğunu ispatlamakta olup, böylece Allah’ın güzel şeyleri emrettiği, çirkin şeyleri de yasakladığı konusunda ümmetin hiçbir ihtilafı yoktur<sup>111</sup>.

Konuyla ilgili bir sonuç değerlendirmesi yapacak olursak şunu görürüz: *Güzel* kapsamına giren ne ki varsa, Allah’ın onu murad edeceği hususunda Mutezile ile Ehlisünnet arasında hemen hiçbir anlaşmazlık yoktur. Bunu özet biçimde temellendirmemiz mümkündür. Şöyle ki, Mutezile’ye göre ilahî irade, ancak *emre* konu olana işler; *mubaha* değil<sup>112</sup>. Ehlisünnet’in *emirle* ilgili ortak kabulü ise *emrin*, emrolunanın şer’an güzel

107) Cuveynî, *el-İrşâd*, s. 258-259; Şehristânî, *Nihâyetu'l-Ikdâm*, s. 370; Âmidî, *Gâyetu'l-Merâm*, s. 234; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 323; Fahri Mâcid, *A History of Islamic Philosophy*, New York-London 1970, s. 238-239.

108) Şehristânî, *Nihâyetu'l-Ikdâm*, s. 374.

109) Daha geniş bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 64; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 484; Cuveynî, s. 258; Şehristânî, s. 371, 376; Âmidî, s. 233-234; İcî, s. 323; Fahri Mâcid, s. 238-239.

110) Nahl 16/90.

111) Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 113.

112) Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 458-459.

olmasını gerektireceği noktasındadır<sup>113</sup>. Zira burada emredici, kanun koyucu ve hikmet sahibi Allah olup, çirkini talep etmek ilahî hikmete uygun düşmez<sup>114</sup>. Ne var ki, Ehli-sünnet'e göre akıl, *emrin* konusu olan *güzeli* belirlemede, tek başına *mucip sebep* değildir; bunun sübutu için dinî otoriteye ihtiyaç vardır<sup>115</sup>. Fakat bu noktada da ciddi bir sıkıntı yaşanmadığı açıktır. Zira Mutezile'ye göre *yönelme (ikdâm)* ve *yüz çevirme (ih-câm)* hususunda akılla nas birbirinden ayrı düşmezler<sup>116</sup>. Dolayısıyla dinin *çirkin* saydığını, aklın *güzel* sayması caiz değildir<sup>117</sup>.

*Çirkin* kapsamına girenin durumuna gelince, burada ciddi bir ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Bu ihtilafın hulâsası şudur: Mutezile'ye göre Allah'ın çirkin şeylere dair ne *iradesi* ne de *meşiyeti* vardır; aksine, Allah bunları yadırgar. Bunun delili, "*Allah kullarına hiçbir zulüm murad etmez*"<sup>118</sup> ayetidir. Ayette geçen *zulmen (hiçbir zulüm)* lafzının *nekre* oluşu, genel olumsuzluk bildirir. Bu demektir ki Allah, *zulüm* diye isimlendirilebilecek hiçbir şeyi murad etmez<sup>119</sup>. Zulüm çirkin olduğuna göre bu, Allah'ın hiçbir tür çirkinliği murad etmeyeceği anlamına gelir:

Konuya dair Ehli-sünnet'in genel değerlendirmesine gelince; Allah'ın hem iradesi hem meşiyeti hem de takdiri, *küfür, fesat, zulüm* gibi, *çirkin* kavramı alanına giren tüm masiyet türlerine taalluk ederken, O'nun rızası, sevgisi ve emri, sadece *güzele* taalluk eder. Allah'ın fesadı sevmemesi<sup>120</sup>, küfre razı olmaması<sup>121</sup> ve zulmü istememesi<sup>122</sup>, ilahî iradeyi değil; sadece sevgi ve rızayı nefyetmektedir. Şu halde irade, sevgi ve rızanın gayridir. Dolayısıyla Allah sevmediği ve razı olmadığı bir şeyi bazan murad edebilir<sup>123</sup>.

*Hüsün-Kubuh* konusuyla ilgili tüm bu zikrettiğimiz mülâhazalardan anlaşılın, Ehli-sünnet ve Mutezile'nin, Allah'ın çirkini emretmeyeceği noktasında aynı görüşü paylaştıklarıdır. İşte tam burada, Allah'ın Hz. İbrahim'e, rüyasında oğlunu kurban etmesini emretmiş olması<sup>124</sup> ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Leibniz bu problemi, daha önce hakkında kısmî bilgi sunduğumuz, ilahî iradenin *mukaddem-tâli* ikilisinden oluşan yapısıyla çözümlenmeye çalışmıştır. Şöyle ki, Tanrı bir şeyi emreder; ancak onun olmasını murad etmeyebilir. Nitekim İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emrettiği zaman itaati istemiş; fakat fiili istememişti. Tanrı erdemli fiili emredip, günahu yasaklayınca,

113) Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 60; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 47.

114) İbn Melek, *a.y.*

115) Serahsî, I, 60.

116) Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II, 318-319.

117) Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI, 53.

118) *Mu'min* 40/31.

119) Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 460.

120) *Bakara* 2/205.

121) *Zümer* 39/7.

122) *Mu'min* 40/31.

123) Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, s. 75; Taftazanî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 109, 112-113, 119.

124) Bk. *Sâffât* 37/102-107.

gerçekte takdir edeceği şeyi murad edecektir ki, bu da sadece *mukaddem* (önerti) bir iradeyle gerçekleşir<sup>125</sup>.

Leibniz'in bu yorumuna göre Cenabîhak *mukaddem* iradesiyle, itaat konusu olan fiili önce emretmiş; maksat hâsıl olunca da, *tâli* iradesiyle bunu sonradan engellemiştir. Fakat bu yorum, *bedâ* (fikir değiştirme)<sup>126</sup> olgusunun tecvizi anlamına gelebileceği için netameli bir konum sergilemektedir<sup>127</sup>.

Mutezile'nin konuya yaklaşımı daha farklı ve *tenzih* amaçlıdır. Buna göre Cenabîhak Hz. İbrahim'e bizzat boğazlamayı değil; bunun önkoşulunu emretmişti ki, o da *yere yatırmak* ve *bıçağı ele almaktır*. Zira bunu yapanın, boğazlamadan başka amacı olamaz ve böyle bir ortamda o kişiye "boğazlayan" denmesi âdettir. Nitekim, "*Birinize ölüm geldiği zaman, geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması size farz kılındı..*"<sup>128</sup> ayetinde de benzer şekilde *ölüm* zikredilip, bununla, ölümün önkoşulu olan *korkunç hastalık* kastedilmiştir. Çünkü ölümün gerçekleşmesi anında vasiyet olunamayacağı bilinmektedir. Şu halde Allah'ın Hz. İbrahim'e önce oğlunu kurban etmesini emretmişken, daha sonra bunu murad etmeyip vazgeçmesi gibi bir *bedâ* durumu söz konusu değildir. Zira Hz. İbrahim kendisinden isteneğini<sup>129</sup> yapınca, işlemmediği kesme eylemi, emre konu olanın dışında kalıyordu<sup>130</sup>.

#### 2.1.5.3.1. Elemler konusu:

*Hüsün-kubuh* olgusunun önemli bir inceleme alanını *elemler* konusu işgal etmekte olup, bu ayrıca *zulüm* kavramını da kapsamı nedeniyle, çözümlenmesi gereken önemli bir problem olarak durmaktadır.

Ehlisünnet'e göre, elemeler ve hazlar Allah'ın fiili sonucu gerçekleştiği için, O'nun katından gelmiş olarak güzeldirler. Bu ister ilk kez vuku bulsun, ister bir şeye karşılık olarak meydana gelmiş olsun; aynıdır. Dolayısıyla elemelerin güzel olması için (Mutezile'nin iddia ettiği gibi) *müstahaklık* veya *bedel*, yahut *yararlılık* ilkesi takdir etme gereği yoktur; aksine, Allah tarafından vuku bulan elem ve hazlar güzel olup, bu hususta O'nun hükmüne itiraz olunmaz<sup>131</sup>.

Mutezile ise, öncelikle konuya dair bir *esas* belirlemiş olup, bu aynıyla İmâmiyye ekolü tarafından da benimsenmiştir. Şöyle ki, elemeler tıpkı diğer fiiller gibi bir bakıma çirkin, bir bakıma güzel sayılırlar. Burada dikkate alınacak olan, elemnin fâili değil; mahiyetidir. Buna göre elem, ya kendisindeki mevcut bir yarar, ya kendisinden daha büyük bir zararın önlenmesi yahut müstahaklık sebebiyle ancak güzel olur. Burada belirleyici

125) Leibniz, s. 226.

126) Şia fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişimler meydana gelebileceğini ifade eden bu kavram hakkında bk. Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, V, 290-291.

127) *Bedâ* ile *nesh* arasındaki farkın tahkikine dair bk. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVI, 65-70, vd.

128) *Bakara* 2/180.

129) Çocuğu yere yatırıp, bıçağı boğazına dayaması.

130) Geniş bilgi için bk. Kâdı Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 354-355; a.mlf., *Muteşâbihu'l-Kur'an*, II, 587-588.

131) Cuveyni, s. 273.

faktör akıldır. Her akıl sahibi kemal-i aklıyla, elemelerin bir kısmının çirkin, bir kısmının da güzel olduğunu bilir. Örneğin, zulüm çirkin, yerilmeyi hak edeniyermekse güzeldir<sup>132</sup>.

Allah'ın gerek mükellef, gerekse mükellef olmayanlar için yarattığı elemeler, başlıca iki şeyle izah edilir: Birincisi, elemelerin zulme dönüşmesini önleyecek bir *amaç*, ikincisi de, onu abes olmaktan kurtaracak bir *bedel*. *Bedelden* maksat, "hak edilmiş menfaat"tir. Böylece Allah bir *değer* karşılığında elemeler verince, bu *güzel* olur<sup>133</sup>.

Mutezile ve İmâmiyye'nin, konuya dair nihai görüşleri şudur: Gerek mükellef, gerekse mükellef olmayanlara Allah'ın ulaştırdığı tüm elemelerin güzel olması için sadece iki şarta ihtiyaç vardır ki, onlar da *yararlılık* ve *müstahaklıktır*<sup>134</sup>.

*Hüsün-Kubuh* konusuyla ilgili buraya kadar zikrettiğimiz mütâlaalar ışığında, Mutezile ve İmâmiyye'nin bütüncül görüşünü ve Ehlisünnet'in sırf "ilahî emir" ve "rıza" prensibini esas aldığımız takdirde, Allah'ın, "çirkin" kapsamına giren hiçbir şeye vize tanımadığı gerçeğini görmüş oluruz ki bu da, *fil* sîgalı kıraatin anlamına uygun biçimde Allah'ın, yarattığı her şeyi güzel kıldığını ortaya koymaktadır.

## 2.2. "Halqahû" Kıraatine Göre Ayetin İncelenmesi

İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un tercihi olan *mastar* sîgalı kıraate göre "*Ellezî ahsene külle şey'in halqahû*" ayetinde yer alan "*halqahû*" izafetinin gramatikal yapısı hakkında başlıca üç görüş bulunmaktadır: İlkinde göre bu kısım *mef'ûl-i mutlak* (*pekiştirme zarfı*) olup, cümlenin anlamını pekiştirmektedir. Bu durumda, "*halqa*"ya muzâf olan "*hû*" zamiri ya Allah'a, ya da *mef'ûle* ("*külle şey'in*") raci olup, bu gramatikal yapılanmaya göre ayet: "*O Allah, yaratması ve başlangıç yapması itibariyle her şeyi bir güzel kıldı ki (sorma gitsin)!*"; ya da "*O Allah, her şeyi bir yarattı, bir yarattı ki (sorma gitsin)!*" şeklinde tercüme edilebilir<sup>135</sup>. Yine bu yorum doğrultusunda ayet: "*O Allah her şeyin hilkatini öyle bir güzelleştirdi ki (sorma gitsin)!*" şeklinde de tercüme edilebilir<sup>136</sup>.

Ebû Hayyân'a göre "*halqahû*"nun zamirinin, *mef'ûl* ("*külle şey'in*") yerine, *faile* (Allah) muzâf kılınması daha isabetli olup, burada "ihsan"ın mübâlağalı oluşu söz konusudur. Çünkü "*ahsene külle şey'in (her şeyi güzel kıldı)*" demek, "*ahsene halqa külli şey'in (her şeyin hilkatini güzel kıldı)*" demekten daha belîğdir. Zira bazan "yaratma" mecazî anlamda güzel olabilirken, o yaratmaya konu olan şey bizatihi güzel olmayabilir. Şu

132) Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 484; Tûsî, *el-Iktisâd*, s. 142.

133) Geniş bilgi için bk. Kâdı Abdulcebbar, s. 485, 494; Tûsî, s. 146-147.

134) Kâdı Abdulcebbar, s. 486; a.m.f., *el-Muğni*, VI, 14; XIII, 369, 376; Tûsî, s. 146.

135) İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 287; Ezherî, *Ma'âni'l-Kırâât*, II, 273; Ebû Alf el-Fârisî, *el-Hucce*, V, 460-461; Mekki, *el-Kesf*, II, 191; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, II, 1019; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 61.

136) İbn Ebî Meryem, a.y.

halde ayet (bu yoruma göre): "O Allah her şeyi yerli yerine koydu" şeklinde bir anlam ifade etmektedir<sup>137</sup>.

İkinci görüşe göre "halqahû", öncesinde yer alan "külle şey'in"den bedeldir. Buna göre ayet: "O Allah, yarattığı her şeyin hilkatini güzel kıldı" şeklinde tercüme edilebilir<sup>138</sup>. Yine aynı yorum doğrultusunda ayet: "O, her şeyi sapasağlam, pürüzsüz yarattı" şeklinde tercüme edilebilir<sup>139</sup>.

Üçüncü görüşe göre "halqahû", öncesinde geçen "ahsene" fiilinin ikinci mef'ûlü olup, buna göre zamir ya Allah'a, ya da birinci mef'ûle (külle..) racidir. Zamirin Allah'a raci olması durumunda, ayette geçen "halk" lafzı, isim mastar olup, bununla Allah'ın kulları kastedilmektedir. Bu durumda ayet: "O Allah her şeyi kullarına güzel kıldı" şeklinde tercüme edilebilir<sup>140</sup>. Zamirin birinci mef'ûle raci olması durumunda ise "ahsene" fiili, "ihsan etti, ilham etti, bildirdi, verdi vb." anlamlara gelmekte olup, buna göre ayet: "O Allah her şeye, hilkat açısından ihtiyaç duyulan özellikleri ilham etti; her şeye kendi hilkatini bahşedip, onu özgün şekli üzere yarattı" şeklinde tercüme edilebilir<sup>141</sup>. Nitekim "Qâle Rabbunellezî a'tâ külle şey'in halqahû summe hedâ (Musa dedi: Bizim Rab-bimiz, her şeye hilkatini -kendisi için mümkün olabilecek kemale uygun düşen şekil ve sureti<sup>142</sup>- veren, sonra da onu buna yönlendirendir)"<sup>143</sup> ayeti bu yorum için hüccet oluşturmaktadır<sup>144</sup>. Yani Allah insanı dört ayaklının; dört ayaklıyı da insanın hilkatinde yaratmadı demektir<sup>145</sup>. Bu üç temel görüşün dışında, iki farklı yorumdan da bahsedilmektedir ki, birincisine göre "halqa" mastarı tefsir (temyiz) üzere mansûb olup, buna göre ayetin anlamı: "Allah, her şeyi hilkat yönünden güzel kıldı" şeklinde takdir edilir<sup>146</sup>.

Diğer ikinci yoruma göre ise "halqahû" mef'ûlünün aslı "fî halqihî" şeklinde harf-i cerli iken, bu edatın hazfiyla, irap kesreden fethaya dönmüştür. Buna göre anlam: "O Allah, her şeyi kendi hilkatinde güzel kılmıştır" şeklinde takdir edilir<sup>147</sup>.

Mastar sîgalı kıraatin, ayetin devamındaki "ve bede'e halqa'l-insâni min tîn (İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı)" kısmıyla lafzî uyumluluk sağladığını görmekteyiz. Zira "halqa'l-insâni" izafetinde de aynı mastar sıygası yer almaktadır.

137) Ebû Hayân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 199.

138) Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, IV, 204; Ezherî, II, 273; Ebû Alî, V, 461-462; Mekkî, II, 191; Kurtubî, XIV, 61.

139) Mekkî, a.y.

140) İbn Hâleveyh, s. 287.

141) Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, II, 330; Taberî, X, 234; İbnu'l-Enbârî, *el-Beyân fî Garib-i l'râbi'l-Kur'ân*, II, 258; Kurtubî, a.y.; Ebû Hayyân, a.y.

142) Beydâvî, II, 58.

143) Tâ Hâ, 20/50.

144) Taberî, a.y.; Kurtubî, a.y.

145) Kurtubî, a.y.

146) Taberî, a.y.; Kurtubî, a.y.

147) Kurtubî, a.y.

*Mastar* sîgalı kıraatle ilgili tüm bu yorumlardan anlaşılın, Allah'ın yarattığı nesnelere dünyasında yer alan her bir şeyin güzelliğinin, onun zatı yerine, hilkatinde aranması gerektiğidir. Böylece çirkin sayılabilen, ya da görüntüsü hoş gitmeyecek türden bir manzara sergileyen herhangi bir varlığın, gerek anatomik, gerekse fiziki yapısıyla, hikmetin en yüce noktasını tutan bir yapısal güzellik ve sağlamlık üzere yaratılmış olduğu gerçeğiyle yüzleşmiş olmaktadır.

### Sonuç

Makalemizin ana başlığını oluşturan *Secde*, 7. ayetin iki farklı kıraate konu olması sonucu, iyi olgusunun iki farklı veçhesi karşımıza çıkmakta olup, bunlardan birincisi ve en ağırlıklı olanı, “evrensel iyi” karakteriyle ispât-ı vücut etmektedir. Mutlak anlamda iyi dendiğinde, bunu *bireysel varlık* düzeyinde algılamamızın ötesinde, bütün bir *kozmik* yapıda; evrenin bütüncül teşekkül ve akışından doğan eşsiz nizam ve ahengin özünde aramanın daha sağlıklı olacağı bir realitedir. Bütün mevcudat ilahî kudret ve iradenin en mükemmel biçimde tecelli ettiği bir varlık sahnesi olması hasebiyle, yokluğun karanlığından sıyrılıp, varlığın ışığıyla buluşma anlamına gelen “yaratılma”nın bizzat kendisi en ideal ve mutlak iyiyi oluşturmaktadır. Bundan da öte, Cenabıhak, mükemmelliği, yaratmadaki eşsiz cömertliği ve hikmet sahibi olması nedeniyle, hiçbir şeyi mükemmellik ve hikmet ilkesine aykırı olarak yaratmayacaktır.

*İyi* ve onun iki izdüşümü olan *güzel* ve *hayır*, evrende aslî ve baskın karakteri teşkil ederken, bunların karşısı olan *kötü*, *çirkin* ve *şer* olguları, ancak rölâtif, ikincil ve ölgün pozisyonda var olabilmektedirler.

Ehlisünnet açısından Allah'ın *iyi* ve *güzele* hem iradesi hem rızası taalluk edip, *kötü* ve *çirkin*e (mutlak yaratıcılığın gereği olarak) sırf iradî bağlamda müsaade etmesi; fakat buna rızasının bulunmayışı; dolayısıyla bunu teklif dairesine dâhil etmeyeşine karşın, Mutezile açısından *kötü* ve *çirkin*e dair Allah'ın ne iradesi ne de rızası bulunabileceği gerçeğinden yola çıkarak, evrende bütünüyle kâmil bir *kötü* ve *çirkin*in bulunamayacağı sonucuna ulaşabiliriz. Küllî bir iyi olgusunun var olabilmesi için, ona ontolojik bazda cüz'î bir *kötülük*ün bulaşması zorunluluğuna, sırf bir hilkat prensibi gözüyle bakılması gerekmektedir. Sözelimi, sırf yüzdürme özelliği bulunup, boğma özelliği bulunmayan bir su; keza yemek pişirme ve ısıtma özelliği taşımasına karşın, tahrip özelliği bulunmayan bir ateş elementi, ucube bir varlık kategorisi oluştururdu.

Kıraat farklılığından kaynaklanan *İyi* olgusunun diğer veçhesi ise, “yaratma” eyleminin eşsiz ve harika sanatsal özelliğini ön plana çıkarmakta olup, her objenin kendi öz hilkatini belirleyen, onu diğerlerinden ayırıp, kendine özgün kılan ilahî bilgi ve kudretin ispatlanmasını gündeme taşımaktadır.