İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA ADALET (KAVRAMSAL VE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR)

İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA
ADALET
(Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar)



Editörler
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Prof. Dr. Ali KUŞAT

Kimlik Yayınları

E-kitap

İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA

ADALET

(Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar)

Editörler

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Prof. Dr. Ali KUŞAT

Kimlik Yayınları

İslâm Medeniyeti Bağlamında ADALET
(Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar)

Editörler
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Prof. Dr. Ali KUŞAT

İç Tasarım ve Yayına Hazırlayan
Cihan ER

Kapak Tasarımı ve Grafik
Erol ATICI

Baskı ve Cilt
Tezmer Kitap
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak.
Ösym Bürosu Karşısı/ KAYSERİ
Sertifika No: 52115

E- Yayın
Aralık 2024

ISBN
978-625-5951-01-4

T.C. Kültür Bakanlığı
Yayıncılık Sertifika No
52115

Köşk Mah. Ahmet El Biruni Cad. No: 8
Melikgazi / KAYSERİ
Tel: 0 352 207 66 66 / 31029 – 0 544 616 00 38
web: www.kimlikyayinevi.com / tezmer@yandex.com

© Copyright 2024, Yayın hakları Kimlik Yayınlarına aittir. Yayınevinin yazılı izni olmadan, hiçbir biçimde ve hiçbir yolla, bu kitabın içeriğinin bir kısmı ya da tümü yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

Bu eser, 7-8 Kasım 2024 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi tarafından Kayseri'de gerçekleştirilen "Uluslararası İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet" Sempozyumunda sunulan bildirilerin geliştirilerek kitaplaştırılmış halidir.

ÖN SÖZ

Adalet, İslam medeniyetinin en temel kavramlarından birisidir. İslam'ın kurucusu ve hamisi durumda olan devletler varlıklarını bu değer üzerinde temellendirme gayreti içerisinde olmuşlar ve uzun süren varlıklarını bu temel değer sayesinde devam ettirmişlerdir. Bütün kadim medeniyetlerde devletin devamlılığının adalet felsefesine dayandığı bildirilmektedir. Adalet ortamı ise bütün maddi ve manevi değerlerin gelişmesine zemin hazırlayan merkezi bir değer olarak işlev gördüğü bilinmektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında, her medeniyet gibi İslâm medeniyeti de tarih sahnesine çıkarken hazır bulduğu gelenekleri tevarüs etmiş, fakat kısa süre içerisinde her alanda kendine özgü formlarını üretmeyi başarmıştır. İslâm medeniyetinin bu başarısı ortaya koyduğu eserlerde, teorilerde, kavramlarda ve kurumlarda kendini apaçık gösterir. İnsanın asli ihtiyaçlarını karşılayan bu başarıların, insanın akli, iradi ve hissi yanlarını dikkate alarak onun bireysel ve toplumsal yetkinliğini sağlamaya dönük olduğu söylenebilir. İslâm medeniyetinde kendini derinden hissettiren değerlere baktığımızda hak, hakikat, ilim, ahlak, fazilet, adalet, saadet, hayır vb birçok kavram, bu medeniyet içinde yoğrulmuş ve bir anlam kazanmıştır. Buna bağlı olarak farklı coğrafi bölgelerde meskûn Müslüman toplumlarda kendi içerisinde farklılıklar da arz eden ilim, felsefe, sanat, mimari, zanaat vb. birçok alanda özgün eserler ortaya konmuştur.

Günümüzde yaşanan olaylara baktığımızda insanların öncelikle gündeme getirdiği temel ihtiyacın adalet olduğu görülür. Dünyanın pek çok bölgesinde görülen haksızlıklar, gerçekte adaletin olmayışı ile

ilgilidir. Öyle ki, adalet her yerde aranan ilk ve temel bir hedef olarak belirlenmektedir. Bireysel yaşamdan ekonomik faaliyete, hukuktan sosyal hayata varıncaya kadar adalet, aranan ve özlenen bir erdem olmuştur. İslâm'ın temel kaynakları Kur'an ve sünnette adalet çokça zikredildiği gibi, İslâm coğrafyasında üretilen ilimlerde mesela hadis ilminde adalet, rivayetlerinin kabul edilebilmesi için râvide bulunması gereken en önemli şartlardan biri olarak dikkate alınmıştır. Yine fıkıh ilminde şahitliğin kabul edilmesi hususunda büyük günahlardan kaçınan, farz olan vazifeleri yerine getiren, davranışlarının iyisi kötüsünden daha çok olan kimsenin sıfatı olarak görülmüştür. İslâm felsefesinde ontolojik bir kavram olarak ele alınarak her varlığın sudûr sırasında kendi mertebesine göre "İlk Varlık"tan payını alması anlamında düşünülmüş; ahlak ilminde de hikmet, şecaat ve iffeti içine alan dördüncü temel erdem olarak ele alınmıştır.

Bu düşüncelerden hareketle, "İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet" konulu çalışmaları bir araya getiren bir kitabın basımı gündeme gelmiştir.

Bu kitabın amacı, daha çok, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Türk İslam Düşünce Tarihi, Türk Hukuk Tarihi alanlarında araştırmalar yapan bilim insanlarının çalışmalarını bir araya getirerek, özgün araştırma kuramları ve yöntemleri çerçevesinde, adalet kavramının geçmişte ve günümüzde nasıl anlaşıldığını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren çalışmaları okuyucu ve diğer araştırmacıların hizmetine sunmaktır. Temennimiz, bu kitapta yer alan çalışmaların dinamik bir tartışma ortamı oluşturarak yepyeni bakış açılarına ve önerilere zemin hazırlaması, geçmiş ile bugünün, eski ile yeninin, geleneksel ile modernin, bir devamlılık ilişkisi içerisinde ele alınmasına katkıda bulunmasıdır.

Editörler

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ 4
İÇİNDEKİLER 6

10. YÜZYILDA BAĞDAT'TAKİ ENTELEKTÜEL ORTAMI, EBU'L-HASEN ÂMİRÎ'NİN MARUZ KALDIĞI EPİSTEMİK ADALETSİZLİK ÜZERİNDEN OKUMAK 9
Ömer CERAN

ADALET BAĞLAMINDA İHTİLAFA MEDÂR OLAN ÂYET YORUMLARI ve TAHLİLİ 20
Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

ADALET DEĞERİ EĞİTİMİNE YÖNELİK ÖRGÜN EĞİTİMDE BİR EYLEM ARAŞTIRMASI 46
Neslihan ASİL

ADALET PSİKOLOJİSİNE İSLAM HUKUKU AÇISINDAN BİR GİRİŞ -HÂKİM VE ADALET- 60
Alparslan HANZADE

ALİYA İZZETBEGOVİÇ'E GÖRE ADİL BİR TOPLUM OLUŞTURMA İMKÂNI 76
Cenan KUVANCI

CEMHERETÜ RESÂİLİ'L-'ARAB FÎ 'USÛRİ'L-'ARABİYYETİ'Z-ZÂHİRE ESERİ ÖZELİNDE ABBÂSÎ HALİFESİ MANSÛR'UN YAZDIĞI SİYASİ MEKTUPLAR BAĞLAMINDA ADALET MESELESİ 87
Murat BIYIKLI

İSLAM AİLE HUKUKUNDA ÇOK EVLİLİKTE ADALET VURGUSU 108
Menderes GÜRKAN

ERKEN DÖNEM İSLÂM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE ADALET VE YÖNETİŞİM 146
Ünal KILIÇARSLAN & Âdem GÜLHAN

FARKLI KIRAAT VECİHLERİNDEKİ ANLAMLARIYLA KUR'AN'DA ADALET 155
Ömer ÖZBEK

GELENEKSEL ADALET ANLAYIŞLARININ GÜNÜMÜZE ETKİLERİ, ALTERNATİF TASAVVUFÎ SİSTEM VE KURUMLAR 193
Talat OLGUN

GÜNÜMÜZ TOPLUMUNDA ADALETİN TESİSİNİN İMKÂNI: BYUNG-CHUL HAN DÜŞÜNCESİ İLE İSLAM DÜŞÜNCESİ ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME 215
Ümit Harun AKKAYA

İSLAM HUKUKUNA ORYANTALİST BİR BAKIŞ: JOSEPH SCHACHT 236
Arif ATALAY

İSLAM MEDENİYETİNE IŞIK TUTAN BİR AYET-İ KERİME 261
Mehmet DEMİRCİ

İSLAM VE ADALET 275
Canan AKGÜN

İSLAM VE GLOBAL ADALET TARTIŞMALARI: JOHN RAWLS'UN ULUSLARARASI HUKUK TEORİSİNDE HİPOTETİK MÜSLÜMAN TOPLUM MODELİ ÜZERİNE 283
Mehmet Fatih DENİZ

KİTABI MUKADDES VE KUR'AN-I KERİM'DEN HAREKETLE İLAHİ DİNLERİN KUTSAL METİNLERİNDE ADÂLET ANLAYIŞI..... 297
Yasin İPEK

MURTAZA MUTAHHARÎ'NİN İLÂHÎ ADALET PROBLEMİNE DAİR ÇÖZÜM ÖNERİLERİ..... 315
Fevzi YİĞİT

AHLÂK-I ADÛDİYYE ŞERHLERİNDE ADALET KAVRAMI ÜZERİNE YAPILAN YORUMLARIN MUKAYESELİ BİR ANALİZİ..... 335
Ramazan TURAN

SOSYAL ADALETİN SAĞLANMASINDA SOSYOLOJİNİN VE DİNİN İŞLEVSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 351
Fatih BAŞ

ŞERİF MARDİN'İN BATI VE İSLAM ADALET TASAVVURU KARŞILAŞTIRMASININ ANALİZİ 365
Bahset KARSLI

TEVFÎK EL-HAKÎM'İN *MECLİSU'L-ADL* İSİMLİ TİYATROSUNDA ADALETSİZ MAHKEME MANZARALARI..... 373
İrfan KAYA

TEVRAT'TA ADLÎ YAPILANMA SÜRECİ VE ADALET KAVRAMININ DİKOTOMİK AÇIDAN ANALİZİ 392
Mustafa TURAL

SİYASİ HUKUKTA ADALET..... 415
Dr. Yusuf Alhamoud

HADİS ALİMLERİNE GÖRE SAHABELERİN ADALETİNE HÜKMETMENİN AKLÎ GEREKÇELERİ 430
Firâs b. Sâsî

MURTAZA MUTAHHARÎ'NİN İLÂHÎ ADALET PROBLEMİNE DAİR ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Fevzi YİĞİT*

Giriş

Mutahharî (ö.1979) "adl-i ilâhî/ilâhî adalet problemi/teodise" konusunda yazılmış ilk İslâm felsefesi eserinin filozof Kindî'ye ait olduğunu ancak bu eserin bize kadar ulaşmadığını ve dolayısıyla konuyla ilgili olarak ilk İslâm felsefesi eserini yazma şerefinin kendisine ait olduğunu dile getirir.(Mutahharî, 1988, s. 14) Ayrıca Mutahharî, eserini yazarken kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak kötülük problemini ilâhî adalet problemi (teodise) bağlamında araştırdığını ifade eder. Oysa eskiler meseleyi tevhit, ilim, inayet ve kaza-kader gibi bahislerin içinde incelemiştir.(Mutahharî, 1988, s. 152)

Mutahharî çağımızda ortaya çıkan soru ve sorunlara tam olarak ancak akıl ve felsefe sayesinde cevap verilebileceğini ve kelâmî yöntemin yetersiz kaldığını savunur.(Mutahharî, 1988, s. 13; Platon, 2014, s. 77) Buna göre Mutahharî ilâhî adalet probleminin çözümünü başta Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) olmak üzere İslâm filozoflarının görüşlerinde saklı olduğunu söyler.(Mutahharî, 1988, s. 152) İslâm filozofları Tanrı'yı insanî (ahlakî) iyilik ve kötülüğün faili olarak görmezler çünkü bu alan kurgusal, yapay, izafî ve beşerî bir alandır. Tanrısal alan ise salt iyidir ve oradan doğrudan kötülüğün sudûru imkânsızdır.(Mutahharî, 1988, s. 65)

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Felsefesi, fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr ORCID ID: 0000-0001-9420-5186

Mutahharî İslâm mezhepleri arasında ortaya çıkan adl-i ilâhî konusundaki farklı tutumları onların şer'î deliller hakkındaki tutumlarına bağlar. O, en doğru tutumun Kur'ân ve sünnetin yanında aklın yer aldığı tutum olduğunu dile getirir. O, İslâm tarihinde İlâhî adalet probleminin Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı tartışmasından daha önemli hale geldiğini ifade eder.(Mutahharî, 2008, ss. 40-44) Mutahharî "Sünnî" kelimesinin önceleri "adalet ilkesini ve olguların gerçekte ve kendilerinde iyi veya kötü olduğunu yadsıyanlar" hakkında kullanıldığını ileri sürer. Ona göre Sünnî kabulün yaygınlaşmasında, ilâhî adaleti dışlayan düşüncenin halkın anlayışına yatkın gelmesinin etkisi vardır. Bunu gören Emevî ve Abbasî halifeleri -bilhassa Mütevekkil- iktidarlarını pekiştirmek için ilâhî adaleti yadsıyan teslimiyetçi yapıyı halka tamamıyla benimsetmeye çalışmıştır. Bu yüzden de Mütevekkil günahkar, gaddar ve zalim olmasına rağmen halk tarafından sevilmiştir.(Kırkpınar, 2006, ss. 212-214; Mutahharî, 2008, ss. 48-49)

1. Adalet Nedir?

Mutahharî'ye göre adaletin birinci anlamı *ölçülü* olmaktır. Örneğin toplum gibi çoklu bir birliğe sahip bir şeyde ölçü ve denge olması adalettir. Bu anlamda adaletin karşıtı ölçüsüzlüktür.(Mutahharî, 1981, s. 68) Adaletin ikinci anlamı *eşitlik* yani her türlü ayrıcalığın kaldırılmasıdır. Buna göre adalet herkesin yargılanabilir olmasıdır. Yoksa kişinin durum ve şartlarını dikkate almamak eşitlik değildir. Bu anlamda adaletin karşıtı eşitsizlik olsa gerektir. Üçüncü olarak adalet, *her hak sahibine hakkının vermek* anlamındadır. Bu anlamda adaletin karşıtı zulüm ve tecavüzdür.(Mutahharî, 1988, s. 71; Şimşek, 2019, s. 1376)

Mutahharî'ye göre ilâhî adalet, Allah'ın feyiz ve rahmetini zâti ve önceden hak ediş temelinde vermesidir ki böylece özel bir düzen meydana gelir.(Mutahharî, 2020, s. 71) Buradan anlaşılan İlâhî adaletin iki boyutunun olduğudur: Evrene bakan boyutuyla ilâhî adalet denge ve düzen iken insana bakan yönüyle insanın sorumlu ve yükümlü

olması, zulümle savaşması ve ilâhî adaleti tesis etmesidir. Her zulüm sistemini adaletli bir düzene çeviren de budur.(Mutahharî, 1981, s. 144)

Mutahharî'ye göre Kur'ân-ı Kerim adalet konusuna ayrı bir önem vermiştir. Hatta bu konunun temelini Kur'ân-ı Kerim atmış ve adaleti yaratılışsal, yasal, ahlakî ve toplumsal adalet şeklinde dörde ayırmıştır.(Mutahharî, 1988, s. 45) Aslında bu ayrım yukarıdaki ilâhî adalet tanımı dikkate alındığında ikiye indirgenebilir: yaratılışsal ve insanî.

Kur'ân'da bazı âyetler Tanrı'nın ölçü, mizan, denge ve adaletine vurgu yapar: Hadîd sûresi 25'inci âyette insan toplumlarında adaletin *kitap/yasa, ölçü/adalet ve güç* ile sağlanabileceği ifade edilir. Enbiyâ sûresi 17'nci âyette ise mahşer gününde herkese adalet ile muamele edileceği bildirilir. Tevbe sûresi 70'inci âyete göre zulmün kaynağı insanların kendileridir. Âl-i İmrân 18'inci âyette ise ancak adaleti kaim kılarak Tanrı'nın tek ilah olduğuna şahit olunabileceği bildirilir. Bu âyet pratik alanda adaletin tesis edilmesiyle ancak tevhidi anlayışın hakim olacağını gösterir.(Mutahharî, 1988, s. 57)

Mutahharî'ye göre İslâm tarihinde müslümanlar arasında üzerinde tartışılan ilk mesele büyük günah işleyenin/fasığın küfrü ve buna bağlı olarak cebir ve tevfiz meselesiydi. Bunu adl-i ilâhî tartışması takip etti ve sonra diğer meseleler ortaya çıktı.(Mutahharî, 2020, ss. 16-17) Emevîler cebriye düşüncesinin yayılmasına çalışıyor ve Mürcie düşüncesini destekliyordu.(Mutahharî, 2020, s. 60) Bunlar düşünce ve fikre karşı olduğundan ilâhî adalet konusunda soru sormayı bidat sayıyorlardı. Değişik isim ve sıfatlarla kendini gösterse de "akıl karşıtlığı esasına göre tanımlanabilecek akımlar" sonunda Eş'arilik şemsiyesi altında toplandı. Eş'ariliğe göre Allah mutlak hakim ve kahir olduğu için adalet yasası gibi bir yasa ile sınırlandırılamaz bilakis onun yaptıkları adaletin ta kendisidir.(Mutahharî, 1988, ss. 17-18) Eş'ariliğe göre bütün fiiller Tanrı'ya ait olduğu için insanın adalet sorgulaması hakiki bir iş değildir. Tanrı'dan başka bağımsız veya bağımlı fail olmadığına göre

bütün fiiller iyidir; yoksa bir iyilik normu olup Tanrı ona uyuyor değildir. Mutahharî'ye göre bu tavır resmi bir inkâr olmasa da gayrı resmi adaleti inkâr anlamına gelir. Dolayısıyla bu düşünce yeryüzündeki zalimlerin işine gelmiştir.(Mutahharî, 1988, ss. 62-64)

Mu'tezile ise fiillerin kendilerinde iyi veya kötü olduğunu ve bunun akılla bilinebileceğini kabul eder. Buna göre Tanrı iyilik yapanları cezalandırmadığı gibi kötülük yapanların kötülüklerini yanlarına kar olarak bırakmaz.(Mutahharî, 1988, ss. 18-19) Mu'tezile ilâhî iradenin insan fiilleri alanını terk ettiğini (tevfiz) düşünür. Zira aksi durumda ilâhî adaleti tesis etmek mümkün değildir.(Mutahharî, 1988, s. 26) Mu'tezile adaleti evrensel bir hakikat olarak kabul eder. Şeylerdeki hüsn ve kubh (iyilik ve kötülük) şeylerin zâtına aittir. Sonsuz akıl olan Tanrı aklın iyi gördüğünü emreder, kötü gördüğünü yasaklar.(Mutahharî, 1988, s. 64, 2008, s. 41)

Mutahharî'ye göre Eş'ariler; fiilleri yaratanın Tanrı olduğunu dile getirerek kendilerini gerçek tevhit ehli olarak tanıtmıştır. Bunun için onların, aracıları ve Tanrı iradesi dışındaki başka etkenleri devre dışı bırakmaları gerekmiştir. Eş'ariler fiillerde tevhidi ilâhî adalete tercih ederken Mu'tezile ise ilâhî adaleti fiillerde tevhide tercih etmiştir.(Mutahharî, 1988, s. 31) Oysa Mutahharî'ye göre Masum İmamlar bu iki tavrın beraberce savunulabileceğini öne sürmüşler ve "sadece cebir veya sadece tevfiz doğru değil; iş bu ikisi arasındadır" demişlerdir.(Mutahharî, 1988, s. 34) Öte taraftan Mu'tezilî düşünce Şiî düşüncenin teşekkülünü etkilese de aklî olmasına rağmen burhanî değil cedelîdir.(Mutahharî, 2020, ss. 61-62)

Mutahharî İslâmî ilimlerindeki derin aklî tartışmaların ve bahislerin ilk defa Hz. Ali tarafından yapıldığını ve bu yüzden Şîa'da felsefenin geliştiğini ileri sürer.(Mutahharî, 2020, ss. 61-62) Mutahharî'ye göre adalet o kadar önemlidir ki Hz. Ali adaletinden taviz vermediği için eleştirilmiş ve nihayetinde şehit edilmiştir.(Mutahharî, 2008, s. 16) Bir seferinde Hz. Ali'ye "adalet mi yoksa bağışlamak ve ihsan etmek mi daha üstün" diye sorulduğunda

"adalet her şeyi kendi yerine bırakır; ama bağış onları yerinden çıkarır" demiştir. Mutahharî'ye göre bu söz toplumun adalet temelinde kurulduğunu açıkça ortaya koyar.(Mutahharî, 2008, ss. 19-21)

Mutahharî'nin ilâhî adalet problemini dört başlık altında çözmeye çalıştığı görülür: 1) Farklılık ve ayrıcalık arasındaki fark, 2) kötülük probleminin çözümü 3) şefaat konusu ve 4) dini çoğulculuk. Şimdi sırasıyla bunlara bakalım.

1. Farklılık ve Ayrıcalık

Mutahharî'ye göre ilâhî adalete aykırı olarak değerlendirilen şeylerin başında özellikle dünyada bulunduğu söylenen farklılık ve ayrıcalıklar gelir.(Mutahharî, 1988, s. 151) Dünyada ayrıcalıkların olduğu düşüncesinin temelinde insanların Tanrı'nın keyfe keder iradesiyle her istediğini yaptığı fikri yer almaktadır. Oysa bu doğru değildir zira Tanrı evreni sebepler muvacehesinde yaratmaktadır.(Mutahharî, 1981, s. 143) Ayrıca Tanrı'nın işi varlık bahşetmektir. Şeylerin ne oldukları ve şeyliklerindeki durumları ise kendilerine aittir.(Mutahharî, 1988, s. 61)

Mutahharî'nin nazarında yaratılış farklılık ve çeşitliliğe dayanır imtiyaz ve ayrıma değil. Zira imtiyaz ve ayrım eşitlik durumunda ortaya çıkan bir haldir. Kayırma aynı şartlarda aynı kabiliyetlere sahip olan iki varlıktan birinin diğerine karşı haksız yere tercih edilmesidir.(Mutahharî, 1981, s. 138) Oysa farklılık ve çeşitlilik eşitsizlik durumunda ortaya çıkar. Tanrı açısından imtiyaz ve ayrıma mazhar hiçbir şey yoktur. O her şeye karşı eşittir lakin şeyler farklı kabiliyet ve istidatlara sahip oldukları için birbirilerinden farklılaşırlar. Şu hâlde doğada olan farklılıktır ve bu, şeylerin "kabul edici olmaları" açısından meydana gelmektedir. Oysa ayrıcalık insana ait bir olgudur ve insanî olanın Tanrı'ya uygulanması yanlışından ortaya çıkar. Şu hâlde ayrıcalıklı davranışın Tanrı açısından gerçekleşmesi mümkün değildir. Kabul edicinin farklı yetenek ve istidada sahip olmasına,

kapların farklı hacimlerde olması ve öğrencilerin öğrenme seviyelerinin farklılığı örnek olarak verilebilir.(Mutahharî, 1988, s. 125) Ayrıca evren farklılıklarıyla evrendir ve böylece iyi ve güzeldir. Tanrı evreni ustanın yapı malzemelerini bir araya getirmesi gibi bir araya getirmemektedir zira O'nun yaratma eylemine eşlik eden gayeler küllîdir; cüzi ve tikel değil.(Mutahharî, 1981, ss. 138-139)

Mutahharî sadece evrendeki güzelliği değil aynı zamanda dinamikliği ve yetkinliği de uyumsuzluk ve farklılıklara bağlar. Hatta ona göre evrensel uyum görünürdeki uyumsuzluklara dayanır. Çünkü gerçek etkileşim ve çekim gücü zıtlıklar üzerinden gerçekleşir. Zıtlıklar harekete, hareket ise yetkinliğe neden olmaktadır.(Mutahharî, 2014, ss. 165-168)

Mutahharî'ye göre evrensel düzen ve sebepler yasası tıpkı sayıların peş peşe gelişi gibi -ki din dilinde sünnet-i ilâhî denir- değiştirilemez. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de "Allah'ın sünnetinde değişiklik bulamazsın" (Ahzâb, 33/62; Fetih, 47/23) şeklinde geçer.(Mutahharî, 1988, s. 138) Bir şeyin başka bir şey ile sebep-sonuç ilişkisinde olması; yapay ve uzlaşımsal bir ilişki değildir. A'nın B'nin sebebi olması A'nın zâtında olan bir özellik nedeniyledir. Sebep ile sonuç arasındaki ilişki ve bağlantı her birinin özünden doğar. Mutahharî meseleyi Kur'ân'dan âyetlerle destekler: "Biz her şeyi belirli ölçüyle yarattık ve emrimiz ancak bir göz kırpması gibi tektir." (Kamer, 54/49-50) Yaratılışın boylamsal düzlemi emir yönüdür. Bu yönden mevcutlar üstünlük ve yetkinlik sıralamasında yukarından aşağıya doğru var olurlar. Başka bir deyişle mevcutlar Hakk'tan sudûr ederler. Mutahharî konuyla ilgili şu âyetleri delil olarak gösterir: "(Melekler derler ki:) "Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır." (Sâffât, 37/164) Meleklerin Tanrı'nın emrine boyun eğmesi sözel değil ontolojiktir. "Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir." (Secde, 32/5) Başka bir âyette de şöyle buyurulur: "Andolsun işi (emri)

tedbir eden, yöneten, çekip çevirenlere." (Nâzi'ât, 79/5), (Mutahharî, 1988, ss. 126-132)

Mutahharî sonuç olarak şu çıkarımlarda bulunur:

1- Varlık evreni, uzlaşmaya dayanmayan, değişmeyen ve kendiliğinden var olan bir dizi kanuna göre mevcut olur. Varlık evreni her mevcudun özel bir mertebe ve yeri olması esasınca teşkil olur ve düzenli varoluş prensibi değişmez.

2- Varlık mertebeleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan düzenin parçaları arasında farklılık ve ihtilafların çıkması nedeniyle bir takım yokluksal durumlar ve eksiklikler kendisini gösterir.

3- Bu farklılık ve ihtilaflar Yaratıcıdan değil yaratılmışların özünden kaynaklanır.

4- Adalet ve hikmete aykırı olan şey ayrıcalık gözetmektir yoksa başlı başına farklılıklar adalete aykırı değildir.(Mutahharî, 1988, ss. 149-150)

2. Kötülük Probleminin Çözümü

Düşünce tarihinde kötülük probleminin çözümü için geliştirilmiş en eski tavırlardan birisi kötülüğün kaynağının Tanrı değil de başka bir metafizik varlık olduğu yönündedir. Mutahharî'ye göre bu tavır aslında bir tür şirktir. İkiciliği savunanlar (düalizm) Tanrı'nın sonsuz gücü ve iradesiyle onun iyi, adil ve hakim oluşunu bağdaştıramamışlardır.(Mutahharî, 1988, ss. 153-154) Bu tavrın en bilinen örneği kadim İran düşüncesinde bulunmaktadır. Kadim İran düşüncesinde Ahuramazda ile başlayan varlık iki dala ve tezahüre sahiptir: Engremenyu (habis zeka) ve karşıt kutbu Sepentemenyu (kutsal akıl). Sepentemenyu iyi şeylerin, Engremenyu kötü şeylerin kökenidir.(Mutahharî, 1988, s. 84) Mutahharî'ye göre İslâm düşüncesinde bu fikre tekabül edebilecek nihai kabul şeytan olgusudur. Evrensel anlamda şeytan konusunda en iyi açıklama ve çözümü Kur'ân-ı Kerim ve İslâm filozofları yapmıştır.(Mutahharî,

1988, s. 107) Kur'ân'ın anlayışında şeytanın yaratılışta hiçbir katkı ve etkisi yoktur. Şeytan ancak görece ve kurmaca bir evren olan sosyal ve beşeri alanda etki sahibi olabilir. Yani şeytan sadece insanın düşünce ve davranışlarını etkileyebilir ve bunun dışında herhangi bir etki ve yetkisi yoktur.(Mutahharî, 1988, s. 91) Bir âyette şöyle denilir: "Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz!". (İbrâhîm, 14/22)

Yukarıda bahsedildiği üzere İslâm düşüncesinde kötülük meselesi hakkında iki ifrat ve bir de vasat tutum geliştirilmiştir. Birincisi Eş'arî tutum olup tevhidi esas alarak bütün fiil ve eylemlerin Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu savunulur. İkincisi Mu'tezileye ait tutum olup buna göre kötülüklerin Tanrı'ya isnadı kabul edilemezdir.(Mutahharî, 2016, s. 47) Mutahharî'ye göre doğru tutum Şîa'nın ve filozofların tutumudur. Nitekim az bir inceleme kötülüğün mahiyetinin yokluk olduğunu ortaya koyar. Felsefe tarihinde kötülüğün ontolojik bir karşılığı ve kökeni olmadığı başka bir ifadeyle kötülüğün yokluktan başka bir şey olmadığı fikri ilk defa Eflâtun tarafından ortaya atılmıştır ki Mutahharî de bu görüşü kabul eder.(Mutahharî, 1981, s. 140, 1988, s. 155) Başka bir deyişle maddeden kaynaklanan eksiklik ve noksanlık türü şeyler kötülükler olarak isimlendirilir. Maddi şeyler sahip oldukları şeyler açısından değil sahip olmadıkları açısından kötü olarak değerlendirilir. Öyleyse kötülükler doğrudan Bârî Teâlâ'ya nispet edilemezler.(Tabâtabâî, 2012, s. 754)

Mutahharî'ye göre kötülük aslında yokluk veya yokluksal bir şeydir ve dolayısıyla yokluğun yaratılması söz konusu değildir. Kötülüğün ontolojik bir karşılığı olmadığına göre o olsa olsa itibarî, izafi ve arazî bir şey olabilir.(Karaç, 2021, s. 158; Mutahharî, 1981, s. 140, 1988, ss. 109-111; Taşdemir, 2022, s. 90) Şöyle ki icat ve yaratılış her bir şeyin gerçek varlığına yöneliktir. "Gerçek varlık" şeyin kendisi için ve kendisinden dolayı olduğu şey iken başkaları için ve başkalarından dolayı olana "itibarî varlık "denir. "Gerçek varlık" kötülüğe konu olmaz iken "itibarî varlık" kötülüğe konu olabilir. Zira her şey kendisi

için iyi, başkası için kötü olur. Örneğin akrep kendisi için iyi, başkaları için kötü olabilir.(Mutahharî, 1988, ss. 165-166)

Mutahharî'ye göre evren gerçek varlık ve izafî yokluk (itibarî varlık/imkân) boyasıyla yapılan bir tablo gibidir. Şeylerin varlık dereceleri ve yokluğa bulaşma oranları farklılaşmalarını sağlar.(Mutahharî, 1988, s. 178, 2014, s. 154) Başka bir deyişle tabiatta iyi ile kötü ayırt edilemeyecek şekilde birbirine karışmıştır. Bu ikisi arasındaki karışıma varlık ve yokluğun karışımı denir ve bu karışımı tesis eden bağ, kimyasal bağlardan daha güçlüdür. Tabiattaki şeyler varlık yönünden iyi iken yokluğa bulaştıkları yönden kötüdür.(Mutahharî, 1988, s. 158) Eksiklik ve yokluk şeylerin kabiliyet ve yeteneklerinin eksik olması anlamındadır.(Mutahharî, 1988, s. 173) Bu durum küllî nizamın kötü olmasını gerektirmez. Zira ilâhî vergi sınırsızdır ve herhangi bir şeyden esirgenmiş değildir.(Mutahharî, 1981, ss. 139-140) Hâsılı kötülükler iyiliklerden ayrılmaz zira yaratılış bölünme kabul etmez ve nihayetinde her şey iyiliğe tebdil eder.(Mutahharî, 1988, ss. 109-111)

Mutahharî kötülük ve ayrıcalıkların maslahat ve hikmet gerekçesiyle izah edilemeyeceğini dile getirir. Zira bu iki gerekçeye dayanmak daha iyisini yapmaya engel değildir. Burada yapılan hata evrensel düzenin uzlaşı ürünü olduğunu sanmaktan kaynaklanır.(Mutahharî, 1988, s. 117) İnsan toplumlarında toplumun faydası için bireyin feda edilmesi gibi bir uygulama Tanrı tarafından evrende uygulanmamaktadır.(Mutahharî, 1988, s. 183) Aksine mevcutların var olmaları ile varlık mertebeleri, varlıklarıyla varoluş sebepleri özdeştir. Yani varlıkların ve sahip oldukları düzenin varoluşlarını sağlayan iradeyle özdeş ve bir olduğu görülür. Âyette bu durum "emrimiz ancak birdir" (Kamer, 54 /50) şeklinde ifade edilir.(Mutahharî, 1988, s. 120)

Kötülüğü metafizik, doğal ve ahlakî kötülük şeklinde üçe ayırmak gerekirse yukarıda metafizik kötülüğün imkânsız olduğu dile getirilmişti. Mutahharî'ye göre doğal kötülükler ise ya cehalet,

hastalık, ölüm, fakirlik ve güçsüzlük gibi varlığın olumsuzlandığı yokluksal durumlardır. Bunlar gerçek sıfatlar olmakla birlikte dış dünyada varlıkları yoktur ve bir dizi yokluksal şeye ve kayba sebep olurlar. Ya da yırtıcı hayvan, deprem, sel, deprem ve mikrop gibi varlıksal şeylerdir.(Mutahharî, 1981, s. 140, 1988, s. 159) Bunların insan için kötü olması ya bir organın ya bir yetkinliğin ya da hayatın kaybına neden olduğu için kötüdür. Örneğin yoksul olmak bazı şeylerin varlığından mahrum olmak demektir yoksa yoksulluğun kendisi yaratılmış bir şey değildir.(Mutahharî, 1988, ss. 159, 164)

Mutahharî şöyle bir güçlükten bahseder: Bir taraftan evrenin mümkün evrenlerin en mükemmeli olduğu söylenmekte öte taraftan evrende eksiklik, noksanlık ve kötülükler bulunmaktadır. O buna şöyle cevap vermektedir: Şu an evren olabilecek en iyi formundadır. Zira Zorunlu Varlık'ın bir fiili ve bu fiilin de bir gereği vardır. Onun fiili kainatın kendisinden sudûrudur ve dolayısıyla evrendeki eksiklikler bu sudûrun bir sonucudur. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum şöyle ifade edilir: "Rabbimiz, O'dur ki her şeye özel yaradılışını verdi sonra da onu hedefe doğru hidayet etti." (Tâ-Hâ, 20/50) Diğer bir âyette şöyle buyurulur: "Allah, gökten bir su indirdi de her akarsu kendi alış gücüne göre akış buldu." (Ra'd, 13/17), (Mutahharî, 1981, s. 137, 1988, s. 186)

Yukarıda geçtiği üzere evrenin tek düze olması düşüncesi adalet ve hikmet değil boş bir zandan ibarettir. Çünkü bu durumda evren şimdikinden daha kötü olurdu.(Mutahharî, 1988, s. 180) Tanrı güzel olduğu için O'nun yansıması ve tecellisi olan âlem de güzeldir. Öyleyse evrenin mevcut yapısında ortaya çıktığı ileri sürülen kötülükler şöyle yorumlanabilir: 1) Kötülükler ve çirkinlikler, evrenin tüm güzelliğini ortaya koymak için zorunludur. 2) Farklılıklar olmayınca güzellik ortaya çıkmaz. Dolayısıyla yokluksal durumlar varlıksal durumların belirginleşmesini sağlar. Yani güzellikler, çirkinliklerin olmasına bağlıdır. 3) Sıkıntı ve musibetler rahat ve

rahmete gebedir. Ayrıca farklılık ve tabiî zıtlıklar olmasaydı evren dinamik bir yapıya sahip olmazdı.(Şimşek, 2019, s. 1372)

Ahlakî kötülüğe gelince bu tamamıyla insanın sorumlu olduğu bir alandır ve dolayısıyla ilâhî, ontolojik ve kozmolojik birliği parçalayacak özelliğe sahip değildir. Başka bir söyleyişle ahlakî iyilik ve kötülük insanın elinde olup bu durum Kur'ân'da şöyle ifade edilir: "Allah, hiçbir milletin durumunu, onlar kendi durumlarını değiştirmedikçe değiştirmez." (Ra'd, 13/11) Şu hâlde milletlerin ilerlemesi, geri kalması ve mutluğu kendi ellerindedir.(Mutahharî, 1988, s. 139) İnsanların ihtiyari eylemleri, kendi istek ve iradelerine dayanır ve bunlar olmaksızın meydana gelmez.(Mutahharî, 1988, s. 148) Zira Tanrı nefsanî bazı rahatsızlıklara ve ihtiyaçlara dayanan zulümden münezzehtir.(Mutahharî, 1988, ss. 109-111)

İnsanın ahlakî kötülüklerinin birtakım sonuçları vardır ve bunlardan bazıları ahirette hissedilir ve duyumsanır olur. Bunun sebebi dünya ve ahiret arasındaki birtakım farkların mevcudiyetidir:

1. Ahlakî fazilet ve reziletler kalıcıdır; dolayısıyla bunların karşılığı gerçek anlamda kalıcılık yurdu olan ahirette gözükür.

2. Ahiret canlılık yurdu olduğu için gerçek karşılıklar orada kendini gösterir.

3. Dünya ekim yurdu ahiret ise hasat diyarıdır.

4. Dünyada kişi ahlakî kötülüklerinin karşılığını tam olarak göremezken ahiret hayatı mahiyeti gereği kişinin bunu görmesine imkân sağlar. Başka bir deyişle dünyanın yazgısı müşterek iken ahiretinki daha çok bireyseldir.(Mutahharî, 1988, ss. 250-254)

Mutahharî cezaların üç çeşit olduğunu söyler. I. Uzlaşıma dayanan cezalar (uyarma ve ibret). II. Sonuç doğuran cezalar. III. Suçun bizzat tecessüm ettiği cezalar. Bu üçüncü ceza ancak ahirette kendini gösterir.(Mutahharî, 1988, s. 260) Mutahharî şu âyetleri bunu desteklemek için sunar: "O gün herkes iyi veya kötü her ne işledi ise

hazırlanmış bulur. Diler ki kendisi ile kötü ameli arasında uzak bir ara olsa idi!" (Al-i İmran, 3/30). "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın." (Haşr, 59/18)

Mutahharî kötülük probleminin çözümüne dair şu sonuçlara ulaştığını dile getirir:

1. Kötülükler ya yokluk ya da yokluksal şeylerdir.

2. Bir şey gerçek varlığı açısından değil izafi ve göreli varlığı açısından dolayı kötü olabilir. Gerçek varlık başka varlıkların nedenidir oysa görece varlık böyle değildir. Bir şey kendine kötü olamaz ancak iliştiği başka bir şey için kötü olabilir.

3. İyi ve kötü birbirine karışıktır dolayısıyla evrenden kötülüğü (yokluğu) alıp atmak mümkün değildir. Zira maddi evren mahiyeti gereği yokluğa bulaşmıştır ve şeyler ancak bu şekilde var olabilirler.

4. Mevcutlar kendi başlarına ve diğer mevcutlarla birlikte ele alınınca haklarında verilen hükümler değişir. Buna göre bir organizmada yer alan bir parçadan herhangi biri ancak varsayım ve soyutlamayla bağımsız olarak kabul edilebilir. Maddi evrende her şey zıddıyla kaim olduğu için iyilik ancak kötülükle anlaşılabilir. Başka bir deyişle iyilik ancak kötülük sayesinde görünür olur.

5. Kötülükler iyiliklere aracı olur. Bela ve zorluklar gelişmenin nihai yoludur.(Mutahharî, 1988, ss. 219-221; Şimşek, 2019, s. 1375)

3. Adl-i İlâhî ve Şefaat Meselesi

Şefaat meselesi daha çok kelamın bir meselesi gibi görünse de aslında felsefi bir meselidir. Öncelikle Mutahharî genel olarak şefaat düşüncesine karşı bazı temel itirazların yapıldığını dile getirir. Bunlardan dördü ilâhî adalet problemiyle ilgilidir:

1. Şefaate aracılık edenin Allah'tan daha merhametli olduğu sonucu ortaya çıkar.

2. Şefaat günaha eğilimi artırır.

3. Şefaat, Necm sûresi 39'uncu âyetteki "insan için çalıştığı vardır" âyetine aykırıdır.

4. Şefaat adaletsizlik ve ayrımcılıktır.(Mutahharî, 1988, ss. 284-285)

Mutahharî'ye göre öncelikle şefaat bütün günahları içine almaz.(Mutahharî, 1988, s. 285) Bunun için o, Bakara sûresinin 48'inci âyetini delil getirir: "Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz, fidye alınmaz, onlara yardım da edilmez." Şefaat tek çeşit bir şey olmadığına göre bunlardan bazıları haksızlık ve zulme benzer. Dolayısıyla bunların ilâhî düzende bir değeri ve karşılığı yoktur. Bozuk şefaat anlayışının merkezinde kanunu çiğneme ve kanuna karşı koyma vardır; oysa sahih şefaat diğer kanunlar gibi bir kanundur.(Mutahharî, 1988, s. 289) Doğru ve gerçek şefaat ile yanlış ve sahte şefaat arasındaki esas fark şuradadır: Gerçek şefaat Tanrı'dan başlayıp günahkarlara doğru ilerlerken yanlış şefaat günahkardan başlayıp Tanrı'ya doğru ilerler. Zümer sûresinin "De ki: Şefaat, tümüyle Allah'a özgüdür" şeklindeki 44'üncü âyeti bunu vazeder.(Mutahharî, 1988, s. 310)

Gerek aklın gerekse naklin hoş karşılamadığı ve reddettiği şefaat günah işleyenin cezadan kurtulmak için devreye soktuğu şefaattir. Nitekim dünyada bu yola başvuran toplumlarda ahlakî çöküntü ve fesat meydana gelir.(Mutahharî, 1988, s. 290) Oysa kanun olması yönünden şefaat cezanın kalkması değil cezanın karşılığı olarak etkin bir gerçeklik, çare ve bedeldir. Bu anlamda şefaat iki çeşittir: 1) Önderlik şefaati veya eylemsel (amelî) şefaat, 2) mağfiret ve fazilet şefaati. Önderlik ve eylem şefaati kişinin yükselmesi ve yücelmesine vesile iken ikincisi azabın kaldırılması ve bağışlanmasında etkindir. Birinci şefaate "O gün her insan topluluğunu önderleri ile çağırırız." (İsrâ, 17/71) âyeti işaret etmektedir. Şu hâlde lidere duyulan sevgi ve ona gösterilen bağlılık toplumun oluşması ve güçlenmesini

doğurmaktadır. İkinci şefaate Hz. Peygamberin "şefaatimi büyük günahlar işleyenler için sakladım" hadisi işaret eder.(Mutahharî, 1988, s. 294) Anlaşılan bu daha çok şeriatın bireysel emirleriyle ilgilidir.

Şefaatin aklî delili şudur: Tanrı'nın mağfireti, küllî bir akıl ve nefis vasıtasıyla tecelli eder. Bu ikisi aynı zamanda "küllî velayet" diye isimlendirilir. Şefaat ismi, ilâhî mağfiretin kaynağı ve aslına değil ilâhî mağfiretin zuhur ve tecelli ettiği mecraya nazaran verilir. Şu hâlde aklen mağfiretin gerçekleşmesi, buna layık kişilerin olmasına bağlıdır. Bu noktada insanın dünyevî hayatında maddî, zahirî ve dünyevî sebepleri gözetmesi ile manevî, bâtınî ve uhrevî hayat için vesileleri gözetmesi arasında fark yoktur. Nasıl birinci nedeniyle insanların şirke düştüğü söylenmiyorsa ikinci sebebiyle de şirke düşülmez. Şu kadar var ki manevî sebep ve vesilelerin hangileri olduğunu bilmek zordur ve bunları tam olarak Kur'ân ve sünnetten öğrenebiliriz. Naklî delil ise şudur: "Ey iman edenler, Allah'a karşı hassas ve dikkatli olun ve O'na ulaşmak için vesileler arayın." (Maide, 5/35) Yine Enbiyâ sûresi 28'inci âyette şöyle buyrulur: "Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaat etmezler." Şefaat günahın affedilme vasıtalarından birisi olarak ümit verici bir olgudur. Zaten Kur'ân-ı Kerim'in amacı insanların ümit ile korku arasında kalarak canlı ve uyanık kalmalarını sağlamaktır.(Mutahharî, 1988, ss. 307-313)

Mutahharî özetle şefaatin ilâhî adalete aykırı olduğuna dair yukarıdaki itirazlara şu cevapları verir:

1) Şefaat Tanrı'nın mağfireti ve rahmetinin bir sonucudur. Dolayısıyla geçerli şefaat anlayışında Tanrı etki altına alınmaz ve şefaat Tanrı'dan evrene doğru ilerler. Başka bir deyişle şefaatin gerçekleşmesinde Tanrı'nın rahmeti fail neden iken şefaate layık olmak için gerekli özelliklere sahip olmak kabul edici nedendir.

2) Şefaat toplumlara ümit bağışlar. Ayrıca liderin şefaatine nail olabilmek için ona bağlanmak, toplumun teşkili ve güçlenmesinin

nedenlerinden birisi iken affedici şefaat daha çok Tanrı'nın haklarıyla (hukuku'l-Allah) ilgilidir.(Mutahharî, 1988, ss. 315-316)

4. Dini Çoğulculuk ve Adl-İ İlâhî

Mutahharî sadece bir dinin hak olup ancak bu dine mensup olanların kurtulacakları görüşünün geçerli olması durumunda İlâhî felsefenin gündeme getirdiği "asıl olanın iyilik ve mutluluk olduğu" ilkesinin iptal olacağını dile getirir.(Mutahharî, 1988, s. 310) Yine pratik aklın ve Kur'ân-ı Kerim'in vazettiği temel ilkelerden birisi olan "iyi ve kötü eylemlerin karşılıksız kalmayacağı" prensibi de geçersiz olur. Bu noktada Kur'ân, insanlar arasında yersiz ve gereksiz ayrım ve ayrıcalık yapan Yahudileri şiddetle kınar.(Mutahharî, 1988, s. 337) Mutahharî'ye göre dünya ve ahiret arasındaki ilişki ruh-beden ilişkisi gibidir. Buna göre biri diğerinin bâtınî ve zahirî gibidir; dolayısıyla dünyevî eylemler uhrevî olanları belirler.(Mutahharî, 1988, s. 366)

Kur'ân başka din ve millette olanları ebedi cehennemlik sayıp kendilerinin sayılı günler boyunca ateşin azabına çarptırılacağını düşünenleri şöyle eleştirir: "Kim kötülük işlerse ateştedir; kim de iman eder ve salih ameller işlerse cennet yoldaşlarındandır." (Bakara, 80/82) "Herkese kazandığının karşılığı verilir." (Âl-i İmrân, 3/24-25) Yahudi ve Hıristiyanların kendilerinden başka kimsenin cennete giremeyeceğini bir kuruntu olarak değerlendiren Bakara 111 ve 112'nci âyetler Rabbe teslim olup iyi işler yapanların yaptıklarının karşılıksız bırakılmayacağını dile getirir. Nisa 123 ve 124'üncü âyetlerde cennet ve cehennemin kuruntu işi olmadığı, doğru inanç ve salih amele bağlı olduğu söylenir. Zilzâl sûresi 7 ve 8'inci âyetlerde zerre miktarı iyilik ve kötülüğün karşılığının görüleceği ifade edilir.(Mutahharî, 1988, s. 351)

Kur'ân'da din farkı gözetmeksizin inanıp iyi işler yapanların mükafatlandırılacağı bildirilir: "Şüphesiz, inananlar, Yahudi olanlar, Hıristiyanlar ve Sabiîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri Rablerinin katındadır. Onlar için artık korku

yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir." (Bakara, 2/62; Maide, 5/69), (Mutahharî, 1988, s. 351) Ayrıca kişinin azabı tatması için kendisine doğru ve yanlışın net bir şekilde anlatılması gerekir. (İsrâ, 17/15) Zira insanda oluşacak pişmanlık ve üzüntü ancak bilerek yanlış yaptığını fark etmesi durumunda gelişir ve gerçekleşir. Özetle diğer din mensuplarının, başta tevhit ve ahiret inancı olmak üzere, bazı şart ve kayıtlarla eylemlerinin karşılığını görmesi beklenir.

Mutahharî diğer din mensuplarının doğru inanç ve iyi amellerinin boşa gitmeyeceğini ortaya koyduktan sonra ateist veya inançsızların amellerinin boşa gidip gitmeyeceği meselesini ele alır. Bu bir eylemin sonuçlarını verebilmesi için sahip olması gereken niteliklerle alakalı bir konudur. Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulur: "O'na temiz, iyi ve güzel söz yücelir ve salih ameldir ki bunu yüceltir." (Fâtır, 35/10) Dolayısıyla bir eylemin güzel ve melekûti olabilmesi için yüce bir maksada râci olması gerekir. Bu da insanın eyleminde Tanrı'yı kastetmesi ve ahiret fikrine sahip olmasıyla mümkündür.(Mutahharî, 1988, s. 367) Hâsılı müslüman olmayanlardan Tanrı, ahiret ve melek gibi gaybe ve ilâhî olan şeylere inanmayanların eylemlerine karşılık ahirette bir sonuç beklemesi saçmadır.(Mutahharî, 1988, s. 379)

Diğer bir konu ise dinin vazettiği ilkeleri anlamada ve bunların gereklerini yapmada mazur ve aciz olan kimselerin affedilmesi gerektiği meselesidir. Böyle kimselerin cezalandırılması akla ve vicdana aykırıdır. Dini naslar da bu yöndedir.(Mutahharî, 1988, s. 391, bkz. Nisâ, 4/75; 97.) Şöyle ki, Mutahharî'ye göre insanlar hesap gününde üç bölüktür: cennetlikler, cehennemlikler ve işi Allah'a kalmış olanlar. (Tevbe, 9/106) İşi Allah'a kalmış olanlar hakikat ve gerçeğe karşı inkarcı olmadıkları gibi bunun savunusunu da yapamazlar; ancak bunlara hakikat gösterilirse kabul ederler. Bunların cennete gitmesi umulur ve bunlar çoğunluğu oluşturur.(Mutahharî, 1988, s. 400)

Dini çoğulculuk ve ilâhî adalet problemi hakkında Mutahharî özetle şunları söyler:

1. Uhrevî mutluluk ve mutsuzluk uzlaşıya dayalı bir şey değil yaratılışa dayanan hakiki şeylerdir.

2. Cennet ve cehennemin dereceli olması demek her insanın bilgi, şuur ve iradesinin sonucu olan eylemlerinin karşılığını görmesi demektir. Buna göre hakikat davası yolunda ömrünü feda edenle mazur ve aciz bir insanın ulaşacağı sonuç aynı değildir.

3. Tevhit ehli olan müslümanlar ve diğer din mensupları sırf böyle oldukları için yüksek makamlara ulaşamazlar. Bunlardan günah, kötülük ve yanlışlık yapanlar yaptıklarının karşılığını çekerler. Örneğin kasten adam öldürmek ebedi olarak cehennemi gerektirebilir.

4. Mahşerden cennete girene kadar birçok aşamadan geçilir ve süreç içerisinde insan birçok günahından temizlenir. Ayrıca cehennemde günahların cezasını çektikten sonra cennete giriş mümkündür.

5. Nübüvvet ve imameti reddetmek inkar, inat ve taassuba dayanıyorsa bunun bir cezası olacaktır. Mazur ve aciz olanların nübüvveti ve imameti kabul etmemesi dolayısıyla cezaya çarptırılması söz konusu değildir. Bunlara Kur'ân-ı Kerim "mustâzaf" ve "işi Tanrı'ya kalmış olan" (murcevne li-emrillah) ismini verir.

6. Küfür, inat, kıskançlık, inkar ve gizleme hayırlı amellerin sonuçlarını yok eder. Tanrı'ya ve ölüm sonrası hayata inanmayan bir kimsenin ahireti elde etme yönünde bir eylem içerisinde olması beklenemez. Dolayısıyla olmayan bir şeyden sonuç beklemek makul değildir.

7. Kafir ve müşriklerin ahlakî eylemleri ve insanlığa faydası dokunan eylemleri dolayısıyla çektikleri azap hafifleyebilir.(Mutahharî, 1988, ss. 421-425)

Sonuç

Mutahharî ilâhî adalet probleminin Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber, 12 İmam ve İslâm filozoflarının sözlerinde çözüme

kavuştuğunu ileri sürer. Bunun için o, Kur'ân-ı Kerim'den âyetler ışığında meseleyi takdim eder. Ayrıca İslâm filozoflarının konu ile ilgili görüşlerini burhanî görüşler olarak değerlendiren Mutahharî İslâm kelam düşüncesinde konunun iki uç noktada savunulduğunu belirtir. Ancak Şiî kelam akla dayandığı için doğru sonuçlara ulaşmıştır. Şöyle ki Eş'arî düşünce tevhidi esas almak gayesiyle ilâhî adalet fikrini devre dışı bırakmış ve dolayısıyla da toplumsal adaleti ihmal etmiştir. Mu'tezile ise toplumsal adaleti esas almak amacıyla ontolojik birliği ve tevhit düşüncesini çiğnemiştir. Zira insanın fiillerinin mutlak faili olması demek evrende cari dikey nedenleri görememek anlamına gelir.

İlâhî adalet probleminin çıkış kaynağı teolojik zeminde Tanrı'nın keyfe keder irade sahibi bir varlık olduğu fikridir. Buna göre Tanrı herhangi bir prensip ve ilkeye bağlı olmaksızın istediğini yapabilmektedir. Bu durumda insan, kendi kurguladığı dünyada herhangi bir prensip ve ilkeyi gözetmeksizin davranabilir. Mutahharî bu noktada despot yöneticilerin ve zalimlerin devreye girdiğini söyler. Bunlar sahih dini anlayışı tahrif ederek kötülüğün ve şerrin kaynağının Tanrı olduğunu, her şeyi Onun yarattığını, gerçekleşen her şeyin Tanrı'nın iradesinin bir ürünü olduğu ve benzeri fikirleri halklara dayatırlar. İşte bu yüzden peygamberler tarih boyunca dinsizlikle değil tahrif olmuş bu tür dini anlayışlarla mücadele etmiştir. İslâm tarihinde Mürcie, ehl-i hadis ve Eş'arilik gibi akımlar statükonun istediği yönde görüş belirtse de Mu'tezile ve Şîa'nın "iman esasları" içerisine "adalet ilkesini" katması önemli bir karşı koyuştur. Anlaşılan adaleti dinin ve toplumun temeli kılmadan adaletli bir din ve toplum anlayışına kavuşmak mümkün gözükmemektedir.

Hâsılı Mutahharî, ilâhî adalet probleminin çözümünü şu dört yolla gerçekleştirir:

Birincisi farklılıkların kaynağı Tanrı değildir ve Tanrı'nın herhangi bir varlığı ve kimseyi kayırmasından bahsedilemez. Tanrı bütün mevcutlara eşit davranır. Farklılıklar mevcutların yetenek,

istidat ve kabul edicilik açısından farklılaşmasından kaynaklanır. Ayrıca farklılıklar evrensel nizam ve güzelliğin bir parçasıdır.

İkincisi kötülük yokluk veya yokluksal bir şey olduğu için Tanrı'nın yaratmasına konu değildir. Kötülük maddeden kaynaklanır ancak madde daha çok iyiliğe sebeptir. Şu hâlde kötülük görece ve geçici bir şey olup iyiliğe aracılık eder.

Üçüncüsü sahih şefaat torpil, iltimas ve adam kayırma değil bilakis Rabbanî önderlik ve ilâhî mağfiretin bir aracıdır. Şefaat ilâhî öndere bağlanmak yoluyla toplumun teşkiline ve iyiliğine hizmet eder. Bu açıdan şefaat bir bakıma nedensellik yasasının bir ürünüdür.

Dördüncüsü Tanrı dini ve mezhebi ne olursa olsun doğru inanç ve iyi eylem içerisinde olan herkese mükafatını verecektir. İnsanlık farklı şeriat ve uygulamalar ile Tanrı'ya ve iyiliğe hizmet etme fırsatı bulabilmektedir.

Kaynakça

Karaç, T. (2021). *Mutahharî Düşüncesinde Adl-î İlâhî ve Şer Meselesi*. Önsöz Yayıncılık.

Kırkpınar, M. (2006). *Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed* (C. 32). TDV Yayınları.

Mutahharî, M. (1981). *Tevhidî Dünya Görüşü* (H. Karal, Çev.). Pınar Yayınları.

Mutahharî, M. (1988). *Adl-i İlâhî* (H. Hatemî, Çev.). İşaret Yayınları.

Mutahharî, M. (2008). *Yirmi Konuşma* (C. Bayar, Çev.). Kevser Yayıncılık

Mutahharî, M. (2014). *Felsefe Dersleri I* (A. Çelik, Çev.) İnsan Yayınları.

Mutahharî, M. (2016). *İnsan ve Kader* (M. Pazarbaşı, Çev.). Önsöz Yayıncılık.

Mutahharî, M. (2020). *İslâmî İlimlere Giriş* (N. Korkmaz, Çev.; C. 2). Önsöz Yayıncılık.

Platon. (2014). *Theaıtetos* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.

Şimşek, İ. (2019). Mutahhari Düşüncesinde Kötülük Sorunu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *12*(58), 1372-1384.

Tabâtabâî, M. H. (2012). *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye* (M. Mutahharî, Ed.; A. Ebu Rağıf, Çev.; C. 2). el- Müessesetü'l-Irakiyyetüli'n-Neşri ve't-Tevzi.

Taşdemir, B. (2022). *Şiî Düşüncede Kötülük Problemi*. Iğdır Üniversitesi.