



T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KEHF SÛRESİ 60-82. ÂYETLER BAĞLAMINDA el-KEŞŞÂF,  
MEFÂTÎHU'L-GAYB VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA  
KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Serhan ATUĞ

Mardin 2025

T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KEHF SÛRESİ 60-82. ÂYETLER BAĞLAMINDA el-KEŞŞÂF,  
MEFÂTÎHU'L-GAYB VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA  
KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Serhan ATUĞ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP

Mardin 2025

T.C.

**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ONAYI**

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı 22800017 numaralı öğrencisi Serhan ATUĞ'un hazırladığı “Kehf Sûresi 60-82. Âyetler Bağlamında el-Keşşâf, Mefâtihu'l Gayb ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kötülük Problemi” başlıklı çalışma, 21/11/2025 tarihinde yapılan tez savunma sınavında oybirliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri	Unvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan (Danışman)	Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP	
Üye	Prof. Dr. Ahmet ERKOL	
Üye	Doç. Dr. Kadri ÖNEMLİ	

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun..... tarih ve ..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2025

.....

Enstitü Müdürü

(Unvanı, Adı Soyadı)

## ETİK BEYANI

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmada kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan *bilimsel intihal tespit programı* ile tarandığını ve hiçbir şekilde *intihal içermediğini* beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

**İmza**

**Serhan ATUĞ**

.../.../2025

## ÖZET

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi / 2025 / 113 Sayfa

### KEHF SÛRESİ 60-82. ÂYETLER BAĞLAMINDA el-KEŞŞÂF, MEFÂTÎHU'L-GAYB VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Serhan ATUĞ

Bu çalışmada Kehf sûresinin 60–82. ayetlerinde yer alan Mûsâ-Sâlih Kul kıssası ele alınmaktadır. Kıssada geçen olayların kötülük problemiyle ilişkisi bulunduğu kanaatindeyiz. Bu doğrultuda araştırmanın giriş bölümünde, öncelikle kötülük probleminin mahiyeti ile tarihsel ve düşünsel arka planı incelenmiştir. Devamında tez, iki ana bölüm halinde yapılandırılmıştır. Birinci bölümünde, Mu‘tezile, Eş‘arilik ve Mâtürîdilik mezheplerinin kötülük problemine yönelik yaklaşımları incelenmiştir. İkinci bölümünde ise, Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* ve İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l Kur'ân* eserleri incelenmiştir. Bu eserlerde Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında kötülük problemine işaret eden çıkarımlar elde edilmiş ve kıssanın kötülük problemi bağlamındaki yeri tartışılmıştır. Bu çalışmanın amacı, kıssada geçen olayların kötülük problemiyle olan bağlantısını ortaya koymak ve bu kıssanın tartışmalardaki konumunu belirlemektir. Çalışmada ayrıca kötülük problemine dair farklı teorilerin varlığı tespit edilmiştir. Kimi düşünürler kötülüğü Tanrı'nın yokluğuna bir kanıt olarak sunarak, âlemin Tanrı tarafından yaratılmadığını ve bu nedenle Tanrı'nın evrendeki olaylarla ilişkisinin bulunmadığını savunmuştur. Buna karşılık, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını ve kötülüğün izâfî bir nitelik taşıdığını ileri süren görüşler de vardır. Bu yaklaşım, kötülüğü kimi zaman insanın olgunlaşma sürecinin bir parçası, kimi zaman ise Tanrı'nın uyarısı olarak yorumlamaktadır. Kanaatimizce, Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında yaşanan olaylar, kötülüğü izâfî bir perspektiften değerlendiren görüşlere daha yakındır. Nitekim kıssada görülen her bir olay, ilk bakışta zâhiren bir kötülük gibi görünse de, kıssanın bütününe yayılan ilâhî hikmet bağlamında değerlendirildiğinde, bu olayların mutlak anlamda bir kötülüğe değil; daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesine, muhtemel bir zararın bertaraf edilmesine veya gelecekte ortaya çıkacak bir faydanın korunmasına hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle kıssa, kötülüğün mahiyetinin ancak ilâhî bilgi ve kuşatıcı bakış açısı ile tam anlamıyla kavranabileceğini vurgulayan izâfî kötülük yorumlarını destekler niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kötülük, Mefâtîh, Te'vilât, Keşşâf, Kehf

## ABSTRACT

Mardin Artuklu University

Institute for Graduate Education

Department of Basic Islamic Sciences

Masters Thesis / 2025 / 113 Pages

### THE PROBLEM OF EVIL IN AL-KASHSHĀF, MAFĀTĪḤ AL-GHAYB, AND TA'WĪLĀT AL-QUR'ĀN IN THE CONTEXT OF VERSES 60–82 OF SŪRAT AL-KAHF

Serhan ATUĞ

This study examines the story of Moses and the Righteous Servant, found in verses 60–82 of Surah Al-Kahf. We believe that the events in the story are related to the problem of evil. Therefore, the introductory section of the study examines the nature of the problem of evil and its historical and intellectual background. The thesis is structured into two main sections. The first section examines the approaches of the Mu'tazilite, Ash'ari, and Maturidi schools to the problem of evil. The second section examines Zamakhshari's *al-Kashshaf*, Fakhr al-Din al-Razi's *Mafatih al-Ghayb*, and Imam Maturidi's *Ta'wilāt al-Qur'an*. Inferences from these works that point to the problem of evil in the story of Moses and the Righteous Servant are derived, and the story's place in the context of the problem of evil is discussed. The aim of this study is to reveal the connection of the events in the story to the problem of evil and to determine the position of this story in these debates. The study also identifies different theories regarding the problem of evil. Some thinkers present evil as evidence for the nonexistence of God, arguing that the universe was not created by God and therefore, God has no connection with events in the universe. Conversely, there are also views that claim that the universe is created by God and that evil is relative. This approach sometimes interprets evil as a part of the human maturation process and sometimes as a warning from God. In our opinion, the events in the story of Moses and the Righteous Servant are closer to views that evaluate evil from a relative perspective. Indeed, although each event in the story may seem outwardly evil at first glance, when evaluated in the context of the divine wisdom that pervades the story as a whole, these events do not lead to evil in an absolute sense. It is understood that it serves to achieve a greater good, to prevent potential harm, or to protect a future benefit. In this respect, the story supports relative interpretations of evil, which emphasize that the nature of evil can only be fully grasped through divine knowledge and a comprehensive perspective.

**Keywords:** Kalam, Evil, Mafatih, Ta'wilāt, Kashshaf, Kahf

## ÖN SÖZ

Dünya üzerinde çeşitli sıkıntı, acı ve kötülüklerin varlığı hem bireyleri hem de toplumları derinden etkilemektedir. İnsan, bu olumsuzluklardan kurtulma çabasının yanı sıra, onların varlık nedenine yönelik düşünsel sorgulamalarda da bulunmuştur. Bu çerçevede kötülük problemi, özellikle Tanrı inancı bağlamında felsefî ve kelâmî düşüncenin temel tartışma alanlarından biri hâline gelmiştir. Ateistler, kötülüğün varlığını Tanrı'nın mevcudiyetine karşı bir delil olarak değerlendirirken; Deistler Tanrı'nın evrene müdahil olmadığını ileri sürmektedir. Teistler ise dünyanın bir imtihan alanı olduğunu ve kötülüğün bu bağlamda anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.

İslâm düşüncesinde de önemli bir yer tutan bu tartışma, özellikle Mûsâ-Sâlih Kul kıssasına yönelik yorumlar etrafında daha somut ve tartışılabilir bir çerçeve kazanmaktadır. Bu doğrultuda bu çalışma, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* ve İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde yer alan Mûsâ-Sâlih Kul kıssasını kötülük problemi ekseninde sistematik biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Tezin ilk bölümünde Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik mezheplerinin kötülük problemine yaklaşımları ele alınmış; ikinci bölümde ise adı geçen üç tefsirde kıssanın nasıl yorumlandığı ve bu yorumların kötülük problemine ilişkin hangi açımları ortaya koyduğu değerlendirilmiştir. Böylece üç farklı kelâmî geleneğe mensup müfessirlerin yaklaşım tarzları karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve İslâm düşüncesinde kötülük probleminin nasıl temellendirildiğine dair bütüncül bir perspektif geliştirilmesi hedeflenmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında desteklerini esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Hacer Şahinalp'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca katkılarıyla çalışmama önemli ölçüde yön veren Prof. Dr. Ahmet Erkol'a, Doç. Dr. Kadri Önemli'ye, Nejdet Akay'a, Yusuf Yiğit'e ve Feyzullah Atılgan'a teşekkür ederim. Manevi desteklerini her daim yanımda hissettiğim aileme (Emine, Aras ve Meryem) minnettarım.

**Serhan ATUĞ**

**Mardin 2025**

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>ÖN SÖZ</b> .....	<b>vi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>ix</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	1
Araştırmanın Yöntemi .....	2
Araştırmanın Kaynakları.....	3
1. Kötülük Problemi ve Tarihsel Arka Planı.....	5
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>8</b>
<b>KELÂM EKOLLERİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ</b> .....	<b>8</b>
1.1. Mu‘tezile’de Kötülük Problemi .....	8
1.1.1. Kötülüğün kaynağı.....	9
1.1.2. Doğal kötülük.....	17
1.1.3. Ahlakî kötülük.....	21
1.2. Eş‘arilik’te Kötülük Problemi.....	24
1.2.1. Kötülüğün kaynağı.....	25
1.2.2. Doğal kötülük.....	29
1.2.3. Ahlakî kötülük.....	33
1.3. Mâtürîdîlik’te Kötülük Problemi .....	39
1.3.1. Kötülük kavramı .....	40
1.3.2. Kötülüğü belirlemede esas alınan kriterler .....	40
1.3.3. Kötülük kavramının temellendirilmesi .....	42
1.3.4. Hikmet kavramı.....	46
1.3.5. Kötülük probleminin hikmet kavramıyla açıklanışı.....	47

<b>İKİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>55</b>
<b>KEHF SÛRESİ 60-82. ÂYETLER BAĞLAMINDA el-KEŞŞÂF, MEFÂTİHU'L-GAYB VE TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ .....</b>	<b>55</b>
2.1. Kehf Sûresi 60-82. Âyetler Bağlamında el-Keşşâf'ta Kötülük Problemi .....	56
2.1.1. Geminin delinmesi olayı .....	58
2.1.2. Çocuğun öldürülmesi olayı .....	60
2.1.3. Duvarın onarılması olayı.....	64
2.2. Kehf Sûresi 60-82. Âyetler Bağlamında Mefâtihu'l-Gayb'da Kötülük Problemi .....	68
2.2.1. Zâhir ve bâtin ilişkisi.....	69
2.2.2. Zararlılar arasında tercih yapma ilişkisi.....	73
2.3. Kehf Sûresi 60-82. Âyetler Bağlamında Te'vîlâtü'l Kur'ân'da Kötülük Problemi .....	80
2.3.1. Bilginin kaynağı bağlamında Mûsâ-Sâlih Kul kıssası .....	82
2.3.2. İnsan fillerinin ahlakiliği bağlamında Mûsâ-Sâlih Kul kıssası .....	85
<b>SONUÇ .....</b>	<b>94</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>96</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>102</b>

## KISALTMALAR

<b>(a.s)</b>	: Aleyhi's-selâm
<b>Bk.</b>	: Bakınız
<b>b.</b>	: Bin, İbn
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Ed.</b>	: Editör
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>h.</b>	: Hicri
<b>Hz.</b>	: Hazreti
<b>ö.</b>	: Ölümü
<b>(r.a)</b>	: Radiyallâhu 'anhu
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>thk.</b>	: Tahkik eden
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>yy.</b>	: Yüzyıl

## GİRİŞ

### Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu araştırma, Zemahşerî'nin *Keşşâf*, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* ve İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsirlerinde Mûsâ-Sâlih Kul kıssasının kötülük problemi bağlamında nasıl yorumlandığını incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın birinci bölümünde Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekollerinin kötülük problemi konusundaki teorik yaklaşımları incelenerek her bir mezhebin kötülük ve adalet anlayışlarının temel prensipleri ortaya konmuştur. Bununla birlikte ikinci bölümde ise, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Fahreddin er-Râzî *Mefâtihu'l-Gayb* ve İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirlerine odaklanarak, bu âlimlerin Mûsâ-Sâlih Kul kıssasını kelâmî bir bakış açısıyla nasıl yorumladıkları analiz edilmiştir.

*Araştırmanın konusu*, yukarıda bahsi geçen tefsirlerde Kehf suresi 60-82. Ayetler bağlamında yaşanan olayları kötülük problemi bağlamında nasıl ele aldığını ve İslam teolojisindeki farklı ekollerin bu konuda ne tür çözümler sunduğunu analiz etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, İslâm felsefesinde kötülüğün varlığına dair yapılan yorumların teolojik tartışmalarını daha iyi anlamaya yönelik bir çerçeve sunmaktadır.

*Bu çalışmanın amacı ve önemi*, farklı tefsir gelenekleri içinde yer alan ve üç ayrı kelâmî ekole mensup üç önemli âlimin Mûsâ-Sâlih Kul kıssasını kötülük problemi bağlamında nasıl yorumladıklarını irdelemektir. Araştırmanın temel hedefi, bu âlimlerin söz konusu kıssayı ele alış biçimlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirmek, mezheplerinin genel ilkeleriyle benzer veya farklı yönlerini ortaya koymak ve bu farklılıkların nedenlerini açıklamaktır. Ayrıca bu çalışma, Mûsâ-Sâlih Kul kıssasına tefsiri bir yaklaşımdan ziyade kelâmî bir perspektiften bakarak, kötülük problemine dair İslâm düşüncesinde geliştirilen anlayışların daha geniş bir çerçevede kavranmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle tez, klasik İslâm tefsirleri çerçevesinde kelâmî düşünce geleneğiyle ortaya çıkan yorum farklılıklarını inceleyerek, modern İslâm düşüncesine teorik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

## Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, İslâm düşüncesinde önemli yer tutan Mûsâ-Sâlih Kul kıssasının kötülük problemi çerçevesinde değerlendirilmesi amacıyla, nitel bir araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Araştırma literatür taraması ve metin analizi yöntemlerine dayalı olarak yürütülmüştür. Çalışmada, özellikle *Keşşâf*, *Mefâtihu'l-Gayb* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsir kitapları ele alınmış, bu tefsirlerde yer alan Mûsâ-Sâlih Kul kıssası üzerinden kötülük problemi analiz edilmiştir.

Araştırmanın birinci bölümünde Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekollerinin kötülük problemi konusundaki görüşleri incelenmiştir. Bu mezheplerin teolojik yaklaşımları doğrultusunda, kötülük ve adalet anlayışları ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve her bir mezhebin kötülükle ilgili sunduğu çözüm önerileri karşılaştırılmıştır. İkinci aşamada ise, söz konusu tefsirlerin incelenmesine geçilmiştir. Her bir tefsir üzerinde yapılan metin analizi ile bu âlimlerin Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında yer alan olayları kötülük problemi ile ilişkilerini nasıl kurdukları ortaya konmuştur.

Metin analizinde, tefsirlerdeki ana temalar, dil ve üslup ile olayların teolojik anlamları incelenmiştir. Bu analiz, söz konusu kıssanın kötülük problemi açısından her bir müfessir tarafından ele alınmış biçimindeki farklılık ve çeşitliliği ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca çalışmada kullanılan kaynakların güvenilirliği ve geçerliliği de göz önünde bulundurulmuş, tefsirlerin orijinal metinleriyle karşılaştırmalar yapılarak yorumların müelliflere aidiyeti de tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda araştırma, hem klasik tefsir geleneği hem de kelâmî düşünce açısından disiplinler arası bir yöntem benimsemektedir. Kıssanın değerlendirilmesinde tarihsel bağlam, müfessirlerin yaşadığı dönemin fikrî ve sosyo-politik şartları da dikkate alınmıştır. Böylece, her bir tefsirde yer alan yorumların yalnızca metinsel düzlemde değil, aynı zamanda düşünsel arka planı ve mezhebî aidiyetiyle birlikte anlaşılması hedeflenmiştir. Ayrıca çalışmada, elde edilen veriler karşılaştırmalı bir biçimde analiz edilerek benzerlik ve farklılıklar tespit edilmiş, bu farklılıkların altında yatan epistemolojik ve teolojik gerekçeler tartışılmıştır. Bu yöntemsel yaklaşım sayesinde, Mûsâ-Sâlih Kul kıssasının kötülük problemi bağlamındaki çok yönlü anlam katmanlarının sistematik bir biçimde ortaya konması amaçlanmıştır.

## Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmanın başlıca temel kaynakları, Zemahşerî'nin *Keşşâf*, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* ve İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* eserleridir. Bu eserler, Mûsâ-Sâlih Kul kıssasını teolojik açıdan değerlendiren metinler olarak, kötülük problemi bağlamında derinlemesine analiz edilmiştir.

Araştırmanın birinci ana kaynağı olan, Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eseri, dilsel ve gramatikal çözümlenmeler üzerinden yapılan tefsir yorumlarıyla tanınmaktadır. Zemahşerî'nin âyetlere yaklaşımı, özellikle mantık ve dilbilimsel argümanlarla güçlendirilmiş bir biçimde kötülük problemini ele alır. Bu eserin çalışmada kullanılması farklı bir bakış açısının kazanılmasına katkı sağlamıştır.

İkinci kaynak ise Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsiridir. Râzî'nin tefsiri, özellikle kelâm ilminde etkili olmuş ve İslâm düşüncesinde akıl ve vahiy arasında bir denge kurma çabasıyla dikkat çekmiştir. Râzî'nin kötülük ile ilgili görüşlerini incelemek, bu çalışmanın ikinci önemli kaynağını oluşturmuştur. *Mefâtîhu'l-Gayb*'de yer alan açıklamalar, kıssanın teolojik boyutunu ve kötülük problemiyle bağlantısını ortaya koymak açısından büyük öneme sahiptir.

Üçüncü kaynak ise İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân'ıdır*. İslam düşüncesinin akılcı yorumu ve tefsir geleneği üzerine derin bir bakış açısı sunan önemli bir eserdir. Mâtürîdî'nin kötülük problemi ile ilgili görüşlerinin detaylı bir şekilde ele alındığı bu eser, çalışmanın temel dayanak noktalarından birini oluşturmaktadır.

Söz konusu kaynakların tercih edilmesinin temel nedeni, Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin ilgili konuya dair yaklaşımlarını yansıtacak nitelikte olmalarıdır. Zira her bir kaynak, mensup olduğu mezhebin konuya ilişkin görüşlerini temsil etmesi bakımından araştırmaya katkı sağlamaktadır.

Bu üç ana kaynağın yanı sıra, ayrıca bazı önemli klasik eserlerden de yararlanılmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

*el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*: Kādî Abdülcebbar'ın eseridir. Mu'tezile kelâmının en kapsamlı ve sistematik şekilde ele alındığı temel kaynaklardan biridir. Müellif, bu eserinde tevhid ve adl ilkeleri çerçevesinde Allah'ın sıfatları, insan fiilleri, özgür irade, kader, nübüvvet, iman ve ahiret gibi konuları akli bir temellendirmeye incelemiştir. El-Muğnî, Mu'tezilî düşüncenin ana ilkelerini bütün yönleriyle ortaya koyan

ansiklopedik nitelikte bir eser olup İslam düşüncesinde aklî ve sistematik kelâm anlayışının en önemli örneklerinden biri kabul edilir.

*el-Luma' fî'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin eseridir. Eş'arî kelâm ekolünün temel kaynaklarından biridir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra geliştirdiği yeni kelâm anlayışını sistemleştirdiği ilk metinlerden olan bu eser, Allah'ın sıfatları, kader, insan fiilleri, nübüvvet, mucize, iman ve küfür gibi temel itikadî konularda ehl-i sünnet görüşünü savunur. Kısa, özlü ve polemik ağırlıklı bir üsluba sahip olan *el-Luma'*, Eş'arî kelâmının erken dönemdeki teorik çerçevesini ortaya koyması ve Eş'arîliğin sistematik bir mezhep haline gelmesinde öncü bir rol oynaması bakımından büyük önem taşır.

*Kitâbü't-Tevhîd*: Mâtürîdiyye kelâm geleneğinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından kaleme alınmış olup, tevhid inancını aklî ve naklî delillerle temellendirmeyi amaçlayan önemli bir kelâm eseridir. Mâtürîdî bu eserinde Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve nübüvvet gibi temel itikadî konuları ele alırken, aynı zamanda akıl-vahiy ilişkisini merkeze alarak iman esaslarını rasyonel bir zemine oturtur. Eserde özellikle tevhide yönelik şirke düşmeme hassasiyeti ve Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması için yapılan açıklamalar, klasik kelâm düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

*Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*: Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından kaleme alınmış olup, Mâtürîdî kelâm geleneğinin sistematik bir biçimde izah edildiği temel kaynaklardan biridir. Eser, tevhit, nübüvvet, ahiret, iman ve kader gibi kelâmın ana konularını hem aklî hem de naklî delillerle temellendirir. Eserde kelâmî meseleler tartışılırken akıl ve nakil arasında dengeli bir ilişki kurulmaya çalışılır; bu yönüyle eser, kelâm ilminde hem polemik hem de öğretici bir kaynak işlevi görür. *Tabsiratü'l-Edille*, kelâm literatüründe hem teorik derinliği hem de sistematik yapısıyla öne çıkan klasik bir başvuru kaynağıdır. Ayrıca bunların yanı sıra modern dönemde yapılan çalışmalardan da yararlanılmıştır.

*Yeni İlm-i Kelâm*: İsmail Hakkı İzmirli'nin eseridir. Osmanlı'nın son döneminde klasik kelâm anlayışını modern felsefe ve bilimle uzlaştırma çabasının önemli bir örneğidir. Batı düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkan yeni problemlere karşı İslam inanç esaslarını aklî ve bilimsel bir temelde savunmayı amaçlayan eser, klasik kelâm konularını korumakla birlikte pozitivism, materyalizm ve natüralizm gibi modern akımlara karşı İslam düşüncesinin tutumunu ortaya koyar.

## 1. Kötülük Problemi ve Tarihsel Arka Planı

Kötülük problemi, teknik anlamda Tanrı'nın kudret, irade ve ilim sıfatlarına eşit oranda sahip olamayacağını öne süren ve bu durumun kabul edilmesi hâlinde Teist düşüncenin çözümsüz bir çıkmaza sürükleneceğini savunan bir teoridir.<sup>1</sup>

Kötülük meselesi, Teist düşünce açısından tarih boyunca ciddi bir problem olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, kötülük problemini sistematik biçimde ilk dile getiren düşünürün, antik yunan felsefesinin önemli temsilcilerinden Epiküros (ö. MÖ 270) olduğu ifade edilmektedir. Onun bu yaklaşımı, Hristiyan Latin Apologetlerinden ve Kilise Babalarından biri olan Lactantius (ö. MS 320 ) tarafından aktarılmıştır. Buna göre Epiküros, dünyada kötülüğün var olduğunu ve bu durumun Tanrı'nın sıfatlarıyla nasıl bağdaştırılabileceğini sorgulamıştır. Olası dört senaryo üzerinden meseleyi tartışır:

- Tanrı kötülüğü ortadan kaldırmak ister ve bunu başarır.
- Tanrı kötülüğü ortadan kaldırmak ister ama buna gücü yetmez.
- Tanrı kötülüğü ne ister ne de ortadan kaldırabilir.
- Tanrı kötülüğü ortadan kaldıracak güçtedir fakat bunu istemez.

İkinci ve üçüncü varsayımlar, Tanrı'nın kötülük karşısında acziyet içinde olduğunu ima etmektedir. Oysa İslâm düşüncesinde Tanrı, mutlak kudret sahibi olarak tanımlandığından, bu tür bir acziyet O'na atfedilemez.

Dördüncü ihtimal ise, Tanrı'nın kötülüğü ortadan kaldırma kudretine sahip olduğu hâlde bunu istemediğini ileri sürmektedir. Bu durum, O'nun iradesine yönelik bir eksiklik veya ahlaki bir kusur olduğu izlenimini doğurur. Oysa kıskançlık, kayıtsızlık veya zulüm gibi nitelikler ulûhiyet anlayışıyla bağdaşmaz.

Bu dört yaklaşım arasında yalnızca birinci şık, yani Tanrı'nın kötülüğü ortadan kaldırmayı hem istemesi hem de buna muktedir olması, O'nun mutlak kudret ve mutlak hayır ilkeleriyle tutarlıdır. Ancak bu varsayım kabul edildiğinde, şu temel sorun gündeme gelir: Eğer Tanrı kötülüğü hem istememekte hem de ortadan kaldırabilecek güçteyse, evrendeki kötülüklerin varlığı nasıl açıklanabilir?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 147-154.

<sup>2</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet, 2010), 170.

Teistler, kötülük problemi bağlamında yürütülen bu tartışmalara kayıtsız kalmamıştır. İlk kez Gottfried Wilhelm Leibniz(ö. 1716) tarafından dile getirilen ve onun adıyla özdeşleşen *Teodise* terimi, Yunanca'da *ilahi adalet* anlamına gelmektedir. Leibniz'e göre, içinde bulunduğumuz dünya, mümkün dünyalar arasındaki en iyi dünyadır. O, mümkün dünyalar öğretisi çerçevesinde bu konuyu da ele almış ve her türlü kötülüğe karşın evrende adaletin var olduğunu savunmuştur. Nitekim Teodise kavramı da esasen bu düşünceyi ifade etmektedir. O, aynı zamanda iyiliğin varlığı için kötülüğün de gerekli olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>3</sup>

Ateistler, kötülük problemini genellikle Tanrı'nın yokluğunu savunmak amacıyla ele almıştır. Kötülük problemine dayalı olarak Tanrı'nın varlığını sorgulayan ilk düşünürlerden biri olan David Hume'a(ö. 1776) göre, evrendeki kötülükler fiziksel, ahlaki, biyolojik ve psikolojik olmak üzere dört sınıfa ayrılmaktadır. Hume, Tanrı'ya inananların iddia ettiği gibi evrende mutlak bir düzenin var olmadığını savunmaktadır. Ona göre, evrende bir düzenin bulunması durumunda dahi, bu durum Tanrı'nın varlığına yönelik kesin bir kanıt teşkil etmemektedir. Hume'a göre, evrenin bir saat gibi mükemmel bir şekilde işlediği ve bu durumdan hareketle her mükemmel şeyin bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna varmak mantıklı değildir. Zira evren, mükemmel değil aksine kusurludur. Ayrıca, bir makinenin bir ustası olduğu düşüncesinden, evrenin bir yaratıcısı olduğu sonucuna varmak tamamen akıl dışıdır.<sup>4</sup>

Epikür, evrenin Tanrı tarafından yaratılmadığını savunan filozofların öncülerindedir. Ona göre evrenin kusursuz ve her açıdan tam yetkin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğu iddiası akılcı temellere dayanmamaktadır. Çünkü böyle mükemmel bir varlığın evreni yaratması için zorunlu bir gerekçe bulunmamaktadır. Ayrıca, Tanrı'nın evreni yaratmış olduğu varsayımı kabul edilse bile, kötülük ve eksikliklerle dolu bir dünyanın varlığı, mükemmel ve kusursuz bir yaratıcıyla çelişmektedir. Epikür'e göre, eğer yaratıcı gerçekten mükemmelse, yaratımı da kusursuz olmalıdır; ancak mevcut dünya bu koşulu sağlamamaktadır.<sup>5</sup>

Kötülük probleminin İslâm düşüncesinde nasıl ele alındığına dair yapılacak değerlendirmelerde, kelâm mezheplerinin bu meseleye yaklaşımı önemli bir yer tutar.

---

<sup>3</sup> Tuna Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhi Adalet Savunusu", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 235.

<sup>4</sup> David Hume, *Din Üstüne* (Ankara: İmge, 2016), 178.

<sup>5</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Sosyal, 1998), 85-95.

Özellikle Mu‘tezile, Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik gibi temel kelâmî ekoller, Allah’ın kudreti, adaleti ve insanın fiilleri arasındaki ilişkiyi farklı biçimlerde yorumlayarak kötülük problemini açıklamaya çalışmışlardır.<sup>6</sup>

*Mu‘tezile*, kötülük problemini ilâhî adalet ilkesi çerçevesinde ele alır. Onlara göre Allah mutlak adildir ve kötülük yaratmaz. Bu anlayışa göre Allah, insanlara hür irade vermiştir ve insanlar fiillerini kendi özgür tercihleriyle gerçekleştirirler. Dolayısıyla kötülüklerin varlığı, ilâhî kudret veya iradeyle değil, insanın kötü tercihlerinin bir sonucu olarak açıklanır. Bu yaklaşım, Allah’ı kötülüğün faili olmaktan tenzih etmeye yöneliktir.<sup>7</sup>

*Eş‘arîlik*, ilâhî irade ve kudreti ön planda tutar. Bu mezhebe göre evrendeki her şey, Allah’ın irade ve yaratmasıyla meydana gelir; buna kötülükler de dâhildir. Ancak insanın fiilleri, Allah tarafından yaratılmakla birlikte, kul bu fiilleri kesb yoluyla sahiplenir. Böylece sorumluluk insana ait olurken, yaratma Allah’a nispet edilir. Bu yaklaşım, Allah’ın mutlak hâkimiyetini korurken, insanın sınırlı sorumluluğunu da muhafaza etmeye çalışır.<sup>8</sup>

Mâtürîdîlik ise, Eş‘arî yaklaşımına kıyasla insan iradesine daha fazla alan tanır. Bu mezhebe göre Allah her şeyin yaratıcısıdır; ancak insan, cüzî iradesiyle fiillerini seçer ve bu tercihlerine göre sorumlu tutulur. Kötülüklerin varlığı, Allah’ın yaratmasıyla değil, insanın iradesiyle yaptığı tercihlerin bir sonucu olarak değerlendirilir. Mâtürîdîler bu yolla, hem ilâhî adaleti korumayı hem de insanın ahlaki sorumluluğunu temellendirmeyi amaçlar.<sup>9</sup>

Bu üç kelâm ekolünün kötülük problemine dair genel yaklaşımları özetlendikten sonra, çalışmamızın birinci bölümünde kelâm ekollerinde kötülük problemi başlığı altında Mu‘tezile, Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik mezheplerinin kötülük problemine yönelik yaklaşımları ile bu yaklaşımların kelâmî düşünce içerisindeki konumu aşağıdaki bölümde ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.

---

<sup>6</sup> Seyithan Can, “Allah’ın Kudreti’nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 583-608.

<sup>7</sup> Ayşe Turhan - Galip Türcan, “Mu‘tezilî Tanrı Tasavvuru ve Adalet İlkesi: Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2022), 316-334.

<sup>8</sup> Hafzullah Genç, “Eş‘arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri”, *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 436.

<sup>9</sup> Ebubekir Yalçın, “Ebu’l-Muîn en-Nesefî’de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10 (2019), 47.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KELÂM EKOLLERİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İnsanoğlunun varoluşundan bu yana en çok tartıştığı konulardan biri, dünyadaki kötülüğün varlığı ile Allah'ın mutlak kudreti ve rahmeti arasındaki ilişkidir. Bu tartışma, İslâm düşüncesinde özellikle kelâmcılar arasında derinlemesine ele alınmış ve farklı ekoller tarafından çeşitli yaklaşımlarla açıklanmıştır. Kötülük problemi olarak adlandırılan bu mesele, Allah'ın adaleti, hikmeti, iradesi ve kudreti bağlamında değerlendirilmiş; insanın özgür iradesiyle olan ilişkisi çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu bölümde kelâm ekollerinden Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin kötülük problemine dair yaklaşımları incelenerek, İslam kelâm geleneğinde bu meselenin nasıl ele alındığı ortaya konulacaktır.<sup>10</sup>

Bu çerçevede, ilk olarak akli ve adaleti merkeze alan yaklaşımıyla öne çıkan Mu'tezile ekolünün kötülük problemine bakışı ele alınacaktır.

#### 1.1. Mu'tezile'de Kötülük Problemi

İslam kelâmında kötülüğün temellendirilmesinde iki temel yaklaşım belirleyici olmuştur: Bunlardan *birincisi*, tevekkül ve teslimiyet bağlamında olaya yaklaşan ehl-i sünnet mezhepleri, *ikincisi ise* dünyada var olan her şeyin ilahî hikmet ve adaletine uygun olduğunu delilleriyle ortaya çıkarmaya çalışan Mu'tezili bakış açısıdır.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım", *ULUM*, (2018), 65-84.

<sup>11</sup> Abdunasır Süt, "Kādî Abdülcebbar ve Alvin Plantinga'nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar", *Tarih Okulu Dergisi* 25 (2016), 51.

Mu‘tezile düşüncesine göre şer, zararlı olanı ifade eder; acılar ise salt bir zarar taşıdığı ve zulüm boyutuna ulaştığında kötülük olarak nitelendirilir. Mu‘tezililer bu tanımın ötesinde, şerri farklı ifadelerle de açıklamışlardır. Bazılarına göre şer, yapmanın yapmaması gereken ve kaçınması gereken şeydir. Kādî Abdülcebbâr ise hayır ile şerri şöyle tanımlamıştır: Hayır faydalı ve güzel olan; şer ise zararlı ve çirkin olan şeydir.<sup>12</sup>

Mu‘tezile’de kötülük problemi, yalnızca teorik ve kavramsal bir tartışma değil, aynı zamanda ahlâkî sorumluluk ve insan iradesi konularıyla doğrudan ilişkili bir mesele olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede Mu‘tezile düşüncesi, kötülüğün varlığını ve doğasını, Tanrı’nın mutlak iyiliği ile insanın özgür iradesi arasındaki denge üzerinden anlamaya çalışır.<sup>13</sup>

İslâm düşüncesinde kötülüğün kaynağı, ilâhî kudret ile insan özgürlüğü arasındaki ilişki üzerinden açıklanır. Kötülüğün kaynağını doğru biçimde ortaya koyabilmek, Mu‘tezile’nin etik ve teolojik perspektifini kavramak için temel bir adım teşkil eder. Bu bağlamda, aşağıdaki başlıkta kötülüğün kaynağı konusu ele alınacaktır.

### **1.1.1. Kötülüğün kaynağı**

İslam düşünce tarihinde iyilik ve kötülüğün kaynağı Allah’tan mı yoksa insandan mı? olduğu meselesini ilk kez tartışan ekol Mu‘tezile olmuştur. Mu‘tezili düşünürler, kötülük problemini Allah’ın adalet ve insanın akıllı bir varlık oluşu ve bunun sonucunda fiillerinden sorumlu oluşu esasına göre çözümlenmeye çalışmışlardır. Bunun bir sonucu olarak da Allah adildir, yaptığı her şey iyidir ve yarattığının faydasınadır. Allah yarattıklarına karşı asla kötülük düşünmez ve yapmaz. O halde iyi ve güzel olmayan yani kötülük sayılan hususlar, Allah’a nispet edilemez. Eğer Allah, kulların kötü olan fiillerini yaratıp sonra da kulu işlediği fiilden ötürü yargılayıp cezalandırırsa zulüm yapmış olur. Allah adaletlidir ve ondan zulüm beklemek abestir.<sup>14</sup>

Mu‘tezile mezhebi, kötülüğün reel varlığını kabul edip etmediği noktasında net bir duruş sergiler; kötülük, onların anlayışında sadece hayrın yokluğu ya da gölgesi olarak değil, aslında gerçek bir varlık olarak ele alınır. Bu kabul, kötülüğün ontolojik bir mevcudiyetinin olduğuna işaret eder ve Kur’an âyetleriyle akli deliller üzerinden temellendirilir. Mu‘tezile, iyilik ve kötülüğün kaynağı meselesinde ise ilahi adalet ilkesini

<sup>12</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni* (Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, ts.), 88.

<sup>13</sup> Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, *Mâturîdî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010).

<sup>14</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 177.

ön planda tutar; Allah'ın mutlak adil olduğu ve kötülükle doğrudan ilişkilendirilemeyeceği vurgulanır. İnsan iradesine verdiği önemle fiillerin yaratıcısı olarak insanı gösterir; bu bağlamda kötülük, insanın özgür iradesinin sonucudur ve Allah kötülüğün yaratıcısı değildir. Kötülük türleri açısından doğal kötülük ve ahlakî kötülük ayrımı yapılır; doğal kötülük, insan iradesinden bağımsız felaketler olarak kabul edilir ve ilahi hikmet ile imtihan bağlamında değerlendirilirken, ahlakî kötülük insanın kendi tercihlerinden kaynaklanan kötülüklerdir ve sorumluluk bu noktada insana aittir. Bu sistem, ilahi adaletin korunmasını sağlarken insan iradesine yüksek bir alan açar; böylece Mu'tezile, teodise problemini insanın sorumluluğunu öne çıkararak çözümler ve bu yönüyle Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinden farklılaşır. Ancak doğal kötülüklerin ilahi adaletle nasıl tam uyumlu hale geldiği konusunda sınırlamalar ve tartışmalar mevcuttur; ahlakî kötülüklerde ise insan merkezli yaklaşım, ahlaki sorumluluğu kesinleştirir ve Mu'tezile'nin sistematığının temel iskeletini oluşturur.<sup>15</sup>

İnsan fiillerinin Allah'tan kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Çünkü fiiller insanların dürtüleriyle ortaya çıkar ve bunun sonucunda ortaya çıkan eyleme göre ceza veya ödüle layık görülürler. Eğer bu fiiller Allah tarafından kullara zorla yaptırılırdı onları bunun sonucunda cezalandırmak, Allah'ın adil sıfatıyla bağdaşmazdı. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre kul, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Bununla beraber, kimi âyetlerde fiiller Allah'a değil, insana nispet edilmiş, herkesin yaptığı kötülüklerin kendi aleyhine olacağı, Allah'ın insanlara zulmetmediği, ahirette göreceklere ceza ve mükâfatın işledikleri fiilîlerin karşılığı olduğu açıkça belirtilmiştir.<sup>16</sup>

Mu'tezile, Allah'ın iradesi ile insan iradesini birbirinden ayırarak her failin kendi alanında mutlak güç sahibi olduğunu savunur. Allah, kulun fiilinin yaratıcısı olamaz. Çünkü kulların fiillerinin içinde zulüm ve adaletsizlikle var. Eğer Allah bunları yaratmış olsaydı zalim ve adaletsiz olurdu. Oysa Allah tüm bunlardan münezzehtir. Allah yaptığı her şeyi güzel yapar. Kullar ise yaptıkları şeylerin içinde hem hasen hem de kabih şeyler vardır. Öyleyse kötülük Allah'a izafe edilemez. İnsan, tüm fiilleri kendi hür iradesiyle ortaya çıkarmaktadır. Allah bunlara müdahale etmez. Bu konuda insan imtihan gereği serbest bırakılmıştır.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Kelâm", *Dergah*, (ts.), 142-150.

<sup>16</sup> Bk. Yûnus 10/44, en-Nisâ 4/79, el-Kehf 18/49 ve ez-Zilzâl 99/7

<sup>17</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 26.

Mu'tezile'nin beş temel prensibinden birisi adalettir. Onların bu ilkesine göre kul hürdür kendi fiilini kendi yaratır ve davranışa dönüştürür. Burada Allah'ın müdahalesi sadece insana o gücü vermesidir. Eğer insan bir fiili yapma gücüne sahip değilse ve bu konuda özgür değilse yaptığı davranışın sonucunda mükâfat veya ceza görmesi anlamsız olur. Özgürlüğün var olduğu bir ortamda, irade de bulunur ve iradenin mevcut olduğu her yerde sorumluluk da ortaya çıkar.<sup>18</sup>

Mu'tezile, insanın davranışlarında özgür olduğunu Kur'an-ı Kerim âyetlerine dayandırmakta ve bu konuda şu âyetleri delil olarak göstermektedir:

- *"Ey insanlar! Size Rabbinizden hak gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse ancak kendisi için gelecektir. Kim de saparsa, o da ancak kendi aleyhine sapacaktır..."*<sup>19</sup>
- *"Gerçekten size Rabbinizden basiretler geldi! Artık kim hakkı görürse kendi lehine kim de hakkı görmezse kendi aleyhinedir..."*<sup>20</sup>
- *"De ki hak rabbinizdendir. Dileyen inansın dileyen inkâr etsin..."*<sup>21</sup>
- *"Şüphesiz Allah hiçbir kimseye zerre kadar haksızlık etmez; zerre miktarı bir iyilik olursa, onun sevabını kat kat artırır. Ona kendi yanında büyük bir mükâfat verir."*<sup>22</sup>
- *"Öyle bir günden sakının ki hepiniz o gün Allah'a döndürüleceksiniz. Sonra herkese kazandığı tastamam verilecektir. Onlara haksızlık da edilmeyecektir."*<sup>23</sup>
- *"...Allah onlara zulüm ediyor değildi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı."*<sup>24</sup>
- *"Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şeyde zulüm etmez. Ancak insanlar kendi kendilerine zulmederler."*<sup>25</sup>
- *"Herkes kendi kazancına bağlıdır."*<sup>26</sup>

---

<sup>18</sup> Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205.

<sup>19</sup> Yûnus, 10/108

<sup>20</sup> El-En'âm. 6/104

<sup>21</sup> el-Kehf, 18/29

<sup>22</sup> en-Nisâ, 4/40

<sup>23</sup> el-Bakara, 21281

<sup>24</sup> et-Tevbe, 9/70

<sup>25</sup> Yûnus, 10/44

<sup>26</sup> et-Tûr, 52/21

- "Kim iyi bir iş yaparsa kendi yararı için yapmış olur! Kim de bir kötülük yaparsa kendi aleyhine yapmış olur..."<sup>27</sup>

Mu'tezile, yukarıda zikredilen âyetleri kendi görüşleri için delil olarak almış, insanların hür iradeleriyle fiililerini gerçekleştirdiklerini ve bu fiililerin sonucu olarak da ceza veya mükâfat alacaklarını belirtmiştir.

Mu'tezile düşüncesinde kötülük probleminin mahiyetine dair delil olarak gösterilen âyetler ve bu âyetler üzerinden yürütülen tartışmalar, ekolün insan fiilleri, ilahî adalet ve sorumluluk anlayışının şekillenmesinde belirleyici bir yere sahiptir. Özellikle erken dönem Mu'tezilî imamlar, kötülüğün kaynağını açıklamaya yönelik değerlendirmelerinde hem aklî ilkeleri hem de ilahî adalet doktrinini merkeze almışlardır. Bu bağlamda, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve Ebû Hâşim gibi ekolün önde gelen isimlerinin konuya dair yaklaşımları, Mu'tezile'nin kötülük tasavvurunun sistematik çizgisini takip edebilmek açısından önem arz etmektedir.

Mu'tezile'nin kurucularından *Vâsıl b. Ata'ya*(ö.748) göre, Allah hâkimdir ve adildir. Onu kötülük ve zulmün kaynağı olarak görmek doğru değildir. Allah kullarına bir şeyi emreder ya da yasaklar, sonrasında kul yaptığı fiile karşılık sorumlu olur ona göre ceza veya mükâfatını alacaktır. Allah insanı kötülüklerden uzaklaşacak güçte iyilikleri de yapacak kudrette yaratmıştır. Allah'ın insana yapamayacağı güç ve fiili emretmesi imkânsızdır.<sup>28</sup>

Vasıl b. Ata'ya göre Allah, insanların yaptıklarına müdahale etmez. Aksi halde onun adil olan yönüne gölge düşer. Çünkü Allah bir şeyin yapılmasını yasaklamışsa ve insanı zorla bunu yönlendiriyorsa bunun adı zulüm olur. Bu durum, Allah'ın adalet anlayışıyla çelişmektedir; zira bir yandan Allah, kulunu zorla bir eylemi gerçekleştirmeye yönlendirirken, diğer yandan kulun bu eylemin sonuçları nedeniyle günahkâr olup cezasını çekmesini istemektedir. Böyle bir durum kula zulüm olur. Allah ise kullarına zulmetmez. Allah; zulmü, küfrü ve isyanı istemez. Bu tür fiiller, insanın istemesi ve yapmasıyla ortaya çıkmaktadır. Eğer bu fiil meydana gelme yönüyle ona ait olmasaydı o zaman bu fiilin onunla ilgisi olmazdı. Böyle bir durum bizim kişinin fiili onun kastıyla meydana gelir şeklindeki bilgimizle çelişir.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Fussilet, 41/46

<sup>28</sup> Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", 208.

<sup>29</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Muessesetu'l-Halebî, ts.), 61.

*Amr b. Ubeyd*(ö. 761), hürriyet düşüncesini Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu üzerine bina etmiştir. Ona göre Allah insana irade gücü vermiştir. İrade sonucunda yaptığı davranışlarından sorumludur. Bunun aksini düşünmek ise tüm sorumlulukları Allah'a isnat etmektir. Bu ise insanın sorumluluktan kaçmasıdır. Kendi iradesini pasifleştirerek tüm olanları Allah'a yüklemektir. Oysa Allah adil ve hâkimdir. Allah'ın zulüm ve kötülükle vasıflandırılması mümkün değildir.<sup>30</sup>

İnsan, irade sahibi bir varlık olup önceden kendisinde bulunan bir güç ile kendi fiillerini kendisi yaratır. İyi ve kötü olan tüm konular, kendi yaratmasıyla ortaya çıkmaktadır. Kulun fiilinin meydana gelmesinde Allah'ın dolaylı yoldan etkisi vardır. Mu'tezile'ye göre insanın kendi fiilinin yaratıcısı olması sorumluluğu üstlenmesi anlamına da gelir. İnsan güçlü bir varlıktır, irade sahibidir bunun aksi ise insan için düşünülemez çünkü insan aciz bir varlık değildir. Aciz olsa fiili ortaya çıkaramaz. O halde insan kudret sahibidir ve fiillerini bizzat kendisi yaratır ve yapar. Dışardan doğrudan bir müdahale söz konusu değildir.<sup>31</sup>

*Ebu Haşim*'e(ö. 933) göre, eğer fiil kişinin kendi kastı olmaksızın meydana gelirse o zaman kişinin o fiil hakkında bilgisi ve inancı olmaz. Kasıt olmaksızın bir fiilin meydana gelmesi caiz değildir. Eğer böyle olmasaydı hata yapanın hatasında kasıt olmazdı. Bilen kişinin bunu yapması ancak bir kasıt sonucu olmaktadır.<sup>32</sup>

*Ebu'l-Huzeyl el-Allaf*'a(ö. 850) göre, insanın fiilinden doğan her fiil insanın bilgisi dâhilinde meydana gelmektedir. Meydana gelen fiil, insanın bilgisi dâhilinde ortaya çıktığına göre bu fiil insana aittir. Vurmadan dolayı meydana gelen acı, atılan taşın sebep olduğu yaralama veya ölüm fiili yapana aittir. Çünkü bu fiillerin sebebi insandır. Ancak lezzetler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, korkaklık, cesaret, açlık ve tokluk gibi şeyler Allah'ın fiilleridir. Ebu'l -Huzeyl'e göre bu fiiller insanın fiillerinden ortaya çıkmaz. Çünkü insan bu fiillerde bilgi sahibi değildir. İnsanın bilgi sahibi olmadığı bir fiil insana ait olamaz.<sup>33</sup>

Mu'tezile, tüm iyilik ve kötülüklerin Allah'tan geldiğini kabul etmektedir. Ancak kötülüğü gerçek kötülük olarak değil, *mecazî kötülük* olarak görmektedir. Çünkü

---

<sup>30</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezile'nin İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Pınar, 2002), 124.

<sup>31</sup> Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayıhan, 1979), 168.

<sup>32</sup> Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", 209.

<sup>33</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 90-100.

Mu‘tezile fikir dünyasında ilke olarak Allah’ın eylemlerini kötülük vasfından uzak tutar. Allah’ın tüm eylemlerini iyi olarak kabul ederler.<sup>34</sup> Mu‘tezile neticede kötülük meselesine ilişkin görüşlerini Allah’ı her türlü kötülükten tenzih etmek üzere teolojik bir amaçla sistemleştirir.

İlahî fiilleri adaletle ilişkilendiren Mu‘tezile, Allah’ın kulların zararına bir şey yaratmayacağını söylerler. Bu konuda Mu‘tezile imamlarından Kādî Abdülcebbar: “Biz de Allah Teâlâ’yı Adl ve Hakîm olarak nitelediğimiz zaman bununla onun asla çirkin bir iş işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz.” Daha açık ifade ile Allah iyidir, kötülük yapmaz.<sup>35</sup>

Mu‘tezile’ye göre Allah’ı kötülüğün yaratıcısı olarak görmek, ulûhiyyet inancıyla bağdaştırmak mümkün değildir. İyilik ve kötülüğü kim işliyorsa övgü ve yergiyi o hak ediyordur. Yani kim zulmediyorsa kötü ve kim de merhamet ediyorsa o iyidir. İster yaratıcı isterse de yaratılan olsun bunun öznesinin kim olduğu önemli değildir. Allah’ı kötülükleri işleyen bir yaratıcı olarak görmek, onun kusurlu ve kınanması gereken biri olarak görmeyi gerektirir ki bu da Allah için tasavvur edilemez bir durumdur. Böyle bir fikirde olmak, insanı küfre götürmektedir. Dolayısıyla Allah kötülüğü irade etmez ve yaratması mümkün değildir.<sup>36</sup> Allah’ın tüm eylemleri övgüyü hak etmekte ve bu nedenle tüm fiilleri iyi olmaktadır. Kādî Abdülcebbar, Allah’ın fiillerinin değerden yoksun olduğunu kabul etmek, Onun faydasız ve abes fiilleri olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini varsaydığından buna şiddetle karşı çıkmaktadır.

Kādî Abdülcebbar, kötülüğün bilgisizlik ve ihtiyaç sonucunda ortaya çıktığını söyler. Allah iyi ve kötünün bilgisine sahip olduğundan ve kötülüğü işlemeye ihtiyacı olmadığından kötülüğü yaratması, yapması veya tavsiye etmesi söz konusu olamaz. Çünkü kötülük işleyen bir Tanrı, adil ve hikmetli olamaz. Kötülüğü emreden bir Tanrı’nın gönderdiği dinin emirleri de boşa çıkar. İyilik eden ve kötülük işleyen bir insanın ödül ve cezası nasıl olacak? Allah’ın kötülüğü emretmesi veya işlemesi inanç açısından da birçok problemin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Yalçın, “Nesefî’de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi”, 48.

<sup>35</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Kelâm Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1981), 142-145.

<sup>36</sup> Süt, “Kādî Abdülcebbar ve Alvin Plantinga’nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar”, 58.

<sup>37</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 104.

Yaratıcının kötülük yapması düşünülemez. Kötülük ile Allah kavramlarının yan yana kullanılması ulûhiyet açısından asla kabul edilemez bir anlayıştır. Çünkü Mu‘tezile’nin bu konudaki temel felsefesi, *Allah’ın bütün fiilleri iyidir* önermesidir. Yani Allah kötülük yaratmaz, onun bütün fiilleri iyi olmak zorundadır. Çünkü Allah’ın övgüyü hak etmesi için tüm fiillerinin iyi olmasına bağlıdır. Kötülük işleyen Allah bile olsa yergiyi hak eder. İyilik edene de teşekkür edilir. Nimet verene teşekkür etme anlayışının temeli de budur.<sup>38</sup>

Bir eylemin adil olarak nitelendirilebilmesi için, başkalarının bu eylemden fayda sağlaması gerekmektedir. Menfaat gözetilerek gerçekleştirilen bir eylem ya da kişinin kendisine gelebilecek bir zararı önlemek amacıyla yapılan bir davranış, adalet çerçevesinde değerlendirilemez. Ancak bir eylem başkalarına yarar sağladığında adil kabul edilir. Dolayısıyla, şu sonuca varabiliriz: Allah, zatına yönelik bir fayda sağlamadığı, aksine yarattıklarına yarar sağladığı için adil olarak tanımlanır.<sup>39</sup>

Mu‘tezile’ye göre iyi fiil; fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Amaç gözetilmeden yapılan davranışlar abestir. Allah amaçsız iş yapmaz. Onun amacı iyi olduğuna göre onun tüm fiilleri iyidir. Allah’ın amaçsız iş yaptığını düşünmek abesle iştigaldir. Allah’ın kullarının yararına değil de zararına fiiller yarattığını düşünmek Allah’ı adil olmamakla suçlamak demektir.<sup>40</sup>

Kādî Abdulcebbar’a göre, insanın fiilleri Allah’ı izafe edilemez. Allah, kulların fiilini yaratmaz. Allah onları sonradan yaratmamıştır. Kişinin yaptığı kendi fiilidir ve başkasına bunu yükleyemez. Bir fiilin iki yaratıcısı da olamaz ya Allah yapmıştır ya da kul. İnsanın bu tür fiilleri ortaya çıkaracak gücü bulunmaktadır.<sup>41</sup> Kulların fiillerini Allah’ın mahlûku olmadığına delil olarak şunu da söylemek mümkündür: Eğer Allah onların mucidi ise kulların o fiillerde bir gücünün olmaması gerekir, çünkü bu fiillerde kulun gücüne gerek kalmaz. Oysa insan bu fiilleri ortaya çıkaracak güçte yaratılmıştır.

Kādî Abdülcebbar, yukarıdaki görüşlerinin yanı sıra insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını ispatlamak için birçok aklî delil getirmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Süt, “Kādî Abdülcebbar ve Alvin Plantinga’nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülahazalar”, 60.

<sup>39</sup> Hulusi Arslan, *Mu‘tezile’de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs, 2021), 104.

<sup>40</sup> Kazanç, “Tanrı ve Kötülük”, 19.

<sup>41</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8/177.

<sup>42</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 177-222.

- Eğer kulun fiilleri Allah'ın fiilleri olsaydı, yapılmasında alete ihtiyaç olan şeylerin aletsiz de yapılabilmesi gerekirdi. Mesela, Allah insanda yukarı çıkma fiilini yarattığında merdivene ihtiyaç olmaması gerekirdi. Hâkezâ kuş da kanat olmadan da uçuşması gerekirdi. Yazı yazarken insanın kalem ve kâğıda ihtiyaç duymaması gerekirdi. Netice itibariyle, insan birçok fiilinde alete ihtiyaç duymaktadır. Bu da insanın kendi fiilinin kendisinin meydana getirdiğinin bir kanıtıdır.
- Eğer kulun fiilini Allah yaratmış olsaydı, kötülük yapan insanın bu fiilinden ötürü Allah'ı sorumlu tutması gerekirdi. Çünkü fiil, kulun iradesi dışında Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla sorumluluk, Allah'a ait olacaktı ki Allah bundan münezzehtir.
- Eğer Allah insan fiillerinin yaratıcısı olsaydı, insanlar o fiilleri yapmaya mecbur kalırlardı. Ama pratik hayatta insan istediği şeyi yapmakta istemediği şeyi de terk edebilmektedir. Bu da aslında insanın kendi fiilinin meydana getirdiğinin bir göstergesidir.
- Eğer Allah insanların fiillerinin yaratıcısı olsaydı, o zaman peygamberlerin insanlara gönderilmesinin yararı ne olurdu? Aynı şekilde kutsal kitaplar indirilmesinin de bir anlamı olmazdı. İnsan iradesinin ve özgürlüğünün olmadığı yerde bir elçiye de ihtiyaç yoktur. İrade varsa sorumluluk vardır, sorumluluk varsa ceza ve mükâfat vardır.<sup>43</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de de, insan fiillerinin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı yönündeki hatalı yaklaşımlara bir tür cevap mahiyetinde değerlendirilebilecek bazı âyetler bulunmaktadır. Bu âyetler, özellikle Mu'tezile'nin insan fiillerinin yaratıcısının bizzat insan olduğu yönündeki temel ilkesini destekleyen deliller arasında zikredilmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

- *“Bu sizin ellerinizin yapıp öne sürdüğünün karşılığıdır. Allah kullara asla zulmedici değildir.”<sup>44</sup>*
- *“İşte bu, senin ellerinin yapıp öne sürdüğü işler yüzündendir. Allah kullara asla zulmedici değildir.”<sup>45</sup>*

<sup>43</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 200-222.

<sup>44</sup> Âl-i İmrân 3/82

<sup>45</sup> el-Hac 22/10

- “Kim iyi iş yaparsa yararı kendisindedir ve kim kötülük yaparsa zararı kendisindedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir.”<sup>46</sup>
- “Benim huzurumda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim.”<sup>47</sup>
- “Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendi kendilerine zulmediyorlar.”<sup>48</sup>
- “Yaptıklarını hazır bulmuşlardır. Rabbin kimseye zulmetmez”<sup>49</sup> gibi âyetlerde Allah’ın insanlara haksızlık yapmadığı, insanların başlarına gelen şeylerin kendi elleriyle işledikleri yüzünden olduğu vurgulanmaktadır.

Mu‘tezile’nin kötülük problemine dair yaklaşımını daha net biçimde anlayabilmek için, öncelikle kötülüğün mahiyetine göre bir tasnif yapmak gerekmektedir. Bu bağlamda kötülük, genel olarak insan iradesi dışında meydana gelen *doğal kötülükler* ile doğrudan insan fiillerinden kaynaklanan *ahlâkî kötülükler* şeklinde iki grupta ele alınabilir. Mu‘tezile, her iki tür kötülüğe de kendi temel ilkeleri olan adalet, tevhit ve insan fiillerinde özgürlük doktrinleri çerçevesinde farklı açıklamalar getirmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki başlıklarda Mu‘tezilede doğal ve ahlaki kötülük konuları işlenecektir.

### 1.1.2. Doğal kötülük

Mu‘tezile’ye göre doğal kötülük, insan iradesi dışında meydana gelen ve zâhirde olumsuz görünen olayları ifade eder. Deprem, sel, hastalık ve ölüm gibi durumlar buna örnek teşkil eder. Ancak Mu‘tezile, Allah’ın adalet sıfatını merkeze alarak bu tür olayları mutlak anlamda kötülük olarak görmez. Çünkü Allah’ın kullarına zulmetmeyeceği ve her zaman en uygun olanı gerçekleştireceği kabul edilir. Bu bakımdan doğal kötülükler, bir yandan insanın sabır ve tevekkül gibi ahlâkî erdemlerle sınanmasına vesile olurken, diğer yandan daha büyük faydaların gerçekleşmesine veya daha büyük kötülüklerin engellenmesine hizmet eder. Dolayısıyla Mu‘tezile açısından doğal kötülük, hakikatte bir kötülük değil; ilahî hikmet ve maslahat doğrultusunda yaratılmış olaylardır.<sup>50</sup>

İnsanların başına gelen deprem, sel ve hastalık gibi felaketlerin Allah’tan geldiğine inanan Mu‘tezile’ye göre; Bu tür olayların insanları bir nefis muhasebesine

<sup>46</sup> Fussilet 41/46

<sup>47</sup> Kâf 50/29

<sup>48</sup> Yûnus 10/44

<sup>49</sup> el-Kehf 18/49

<sup>50</sup> Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, *Hüsün ve Kubuh Anlayışı*, çev. İsmail Güvenkaya (İstanbul: Dergipark Yayınları, 2018). 45.

çekerek kendine çekidüzen vermesine vesile olur. İnsanları hayatta kalma ve ölüm gerçeğiyle muhatap kılarak insana aslında bir ders vermektedir. Maddi açıdan bunlar kötü gözükse de aslında bu tür olaylar iyidir.<sup>51</sup> Bu konuda aynı zamanda insanın doğa ile ilişkisi de sorgulanmalıdır. Çünkü insanın doğaya verdiği her tahribat, bir felaket olarak canlılara geri dönmektedir.

Doğada kötü olarak nitelendirdiğimiz birçok durum, genellikle bu unsurların sadece belirli bir yönüne odaklanıp diğer özelliklerini göz ardı ettiğimizde bu şekilde algılanır. Oysa bu unsurların birçok faydalı yönü de bulunmaktadır. Örneğin, yılanlar ve akrepler neden var? Zehirlenme özelliklerine odaklanarak bu canlıları olumsuz değerlendirmek, dar bir perspektiften bakmak ve ekolojik engeyi anlamamaktır. Oysa bu canlılardan ilaçlar elde edilmekte, doğanın dengesinin korunmasında önemli roller oynamakta ve henüz keşfedilmemiş birçok yarar sağlamaktadırlar.<sup>52</sup>

Mu‘tezili düşünceye göre, doğal kötülükler ilk bakışta kötü gibi görünse de, gerçekte insan için faydalı olduğu anlaşılmaktadır. Doğadaki felaketler, hastalıklar vb. durumlar insanın ders alması içindir. İnsanın gelecek hayatında hata yapmaması için uyarı niteliğinde ibretli olaylardır. Bunların sonucunda kul bir zarar görmüşse dahi öbür dünyada bunun karşılığında alacağı mükâfat göz önün bulunurluğu zaman aslında kötülük olarak gözüken şeyde hayrın olduğu apaçıktır.<sup>53</sup>

Mu‘tezile’ye göre, irademiz dışında bize isabet eden elem, acı ve sıkıntıların çoğu; Allah’tan gelmektedir. Ancak Allah’ın insana verdiği bu acılar kötülük olarak değerlendirilemez. Zira Allah, bu acı ve sıkıntıları insanlara ders ve ibret almaları için vermektedir. Ayrıca, Allah’ın insanlara verdiği bu acılar karşısında, bunun karşılığı olarak insanın lehine katbekat ödüllendirileceği belirtilmektedir. Bir insan elemi hak ediyorsa ve Allah ona elem ve sıkıntı veriyorsa bu kötü değil iyidir. Bu acılar ve sıkıntılar kul için bir imtihandır ve bu yüzden Allah bazı insanlara mihnet verir. Hastalık, depresyon, acı, sel ve belalar gibi musibetler birer mihnettir.<sup>54</sup>

Mu‘tezili düşünceye göre salah olan sadece lezzetli ve sevinç içeren fiil değil, bunlara ulaştırılan fiiller de salaktır. Onun için Mu‘tezile’ye göre her musibet kötülük

---

<sup>51</sup> Ahmet Nusret Özdil, *Eş’âr’i Kelâm Sisteminde Kötülük Problemi* (Konya: Necmettin Erbakan, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25.

<sup>52</sup> Selçuk İnal, *Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye’nin Aslah Meselesine Bakışı Bağlamında Şer Problemi* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 83.

<sup>53</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 66.

<sup>54</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6/3.

anlamına gelmez. Bir şeyi iyi veya kötü kılan şey, onun yararlı ya da zararlı oluşudur. İlim için yola çıkan bir talebe yolda başına nelerin geleceğini bilmemekle beraber iyi niyetle çıktığından ötürü başına gelebilecek ıstıraplar, sıkıntılar ve acılar aslında kötü değildir. Çünkü talebenin amacı yararlı bir amaca ulaşmaktır. Bu yüzden bu yolculuk esnasında çekilen acı, kötü kabul edilmez. Herhangi bir şeyin iyi veya kötü oluşu onun bizatihi kendisi olmadığı gibi insana tattırdığı acı veya zevkte de değildir. Olayların iyi veya kötü oluşları gayelerine göre değişir.<sup>55</sup>

Kādî Abdülcebbar, ilahî fiillerin hakikatte kötü olmadığını söyler. Ona göre kötülüklerin temel sebebi cehalettir. Doğal kötülöklere gelince onlar mecazen kötüdür. Hakikatte kötü olarak gördüğümüz şeyler, kulların yararına şeylerdir. Bir acının neticesinde kulun lehine bir fayda ortaya çıkıyorsa bu acı kötü değil, tam aksine iyidir. Kul bir kötülüğe maruz kalmışsa ya ibret için hak edilmiş bir şeydir ya da öbür dünyada karşılığı verilecektir. Bütün bunların sonucunda Kādî şunu der: “Allah ilim, hikmet sahibi ve kullarına karşı merhametlidir kuluna tuzak kurmaz kötülük yapmaz.”<sup>56</sup> Kādî, şu âyetleri referans almaktadır: “Allah kullarına zulmedici değildir.”<sup>57</sup> “Şüphesiz Allah hiçbir şekilde kullarına zulmetmez.”<sup>58</sup>

Mu‘tezile, elemelerin özsel olarak ne iyi ne de kötü olduğunu, buldukları konuma göre değer kazandıklarını ifade etmiş ve Allah’ın insana acı çektirebileceğine inanmıştır. Fakat bu acının hangi amaçlarla insana verilebileceği konusunda farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Örneğin Kādî’ya göre, insanın maruz kaldığı acıların faydası varsa bu acılar kötü olmaktan çıkar. Kulun bir hastalığa yakalanması elbette bir bedel karşılığıdır. Allah adalet sıfatının bir gereği olarak insana verdiği acıların karşılığını elbette verecektir. Bu karşılık, bu dünyada insanın kendisine bir ibret olmasının yanında öbür dünyada hayatını kurtaracak bir mükâfat da olabilmektedir.<sup>59</sup>

Bir elemnin iyi veya kötü oluşu, eylemin sahibine verdiği acı veya haz ile doğrudan bağlantılı değildir. Bazı eylemler vardır ki acı verdiği halde iyidir. Bazı eylemler de vardır ki haz verdiği halde kötüdür. Kādî’ya göre iyi ve kötü dediğimiz şey, eylemin amacına göre değişir. Kādî bu konuda şu örneği verir: Kitap okumak, taşımak ve satın almak başta

<sup>55</sup> Mustafa Ünverdi, “Mu‘tezile’de Kötülük Problemi” (Uluslararası Mersin Sempozyumu, Mersin: Mersin Akademi Danışmanlık, 2018), 1/387.

<sup>56</sup> Süt, “Kādî Abdülcebbar ve Alvin Plantinga’nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar”, 45.

<sup>57</sup> Fussilet, 41/26.

<sup>58</sup> Yûnus, 10/44.

<sup>59</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 388.

acı vermesine rağmen neticesine bakıldığında haz verdiği için iyidir. Demek ki eğer acı ile kötülük arasında zorunlu bir ilişki olsaydı, eğitim ve öğretim için çekilen sıkıntıların kötü olması gerekirdi ama tam aksine insan hedefine ulaştığı zaman o çekilen sıkıntılar insana tatlı ve güzel anılar olarak kalmaktadır. Bu konuya ilişkin zıt bir örnek de verilebilir. Gasp edilmiş bir mal haz vermesine rağmen kötüdür. Bu sebeple Kādî şunu der: “Acılar salt zararı içerdiği ve zulüm şekline dönüştüğü zaman kötü olur.”<sup>60</sup>

Mu‘tezile, zâhir âlemde amaçsız görünen davranışların anlamsız kabul edilmesinden yola çıkarak Allah’ın bir fiili amaçsız yapıp yapmayacağı konusunu tartışmıştır. Bu bağlamda acıyı örnek vermişlerdir. Onlara göre, acı fiilin sonunda bir haz yoksa acı anlamsızdır; ancak acının sonunda bir haz varsa acı anlamsız olmaktan çıkar. Mu‘tezile’ye göre Allah, kuluna karşılıksız bir acı vermez; bu nedenle, bir zararın ardından fayda verilmesi, ilahî fiillerin anlamsız olmaması için zorunludur.<sup>61</sup>

Görünür âlemde, insana tat duyusu açısından acı veren ilaçların içilmesi veya hasta bir kişinin hastalıklı bölgesine neşter vurulması, kısa süreliğine acı verse de sonrasında elde edilen sağlıklı bir beden için bu durumlar acı olarak değerlendirilmez. Tıpkı bunun gibi Allah’ın da verdiği elem iyidir. Bu yüzden Mu‘tezile, ilahî adaletin bir gereği olarak hak edene ivaz verilmesinin vacip olduğunu savunmuştur. Elemin Allah’ın emri ile gerçekleşmesinden dolayı ivazın, hak edilen bir menfaat olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>62</sup>

Kötülük problemini, ilahi sistemi bir bütün olarak ele alıp yorumladığımızda sağlıklı bir çözüme ulaşabiliriz. Çünkü ilahî emirlere göre Allah insanı sınamak için yarattığını söyler ve ona göre bir sistem dizayn etmiştir. Doğadaki denge Allah’ın eşyaya koyduğu yasalara göre işlemektedir. O halde bir bütün olarak doğal yasalarda bir iyilik vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse ahlaki düzlemde suçlu olan, ateşi yaratan değildir. Bile bile kendini ateşe atıp intihar eden kişidir. Bu yüzden Kur’an-ı Kerim’de insanın sorumluluğuna sürekli bir vurgu yapılmaktadır.<sup>63</sup>

Kanaatimizce, Mu‘tezile’nin doğal kötülük anlayışı, Allah’ın adalet ve hikmet sıfatlarını merkeze alan bütüncül bir teodise çabasının en tutarlı örneklerinden biridir.

---

<sup>60</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 332.

<sup>61</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 423.

<sup>62</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 314.

<sup>63</sup> Kazanç, “Tanrı ve Kötülük”, 22.

Onlara göre evrende meydana gelen her türlü olay, ilahî irade ve hikmetin bir sonucu olmakla birlikte, Allah'ın fiillerinde zulüm bulunmaz. Doğal afetler, hastalıklar veya çeşitli acılar ilk bakışta kötü gibi görünse de bunlar ya insanın sınanmasına hizmet eden araçlardır ya da daha büyük bir hayrın gerçekleşmesine vesile olurlar. Bu sebeple, Mu'tezile düşüncesinde doğal kötülük mutlak anlamda bir kötülük değil, ilahî düzenin içindeki göreceli bir unsurdur. Sonuç olarak, bu yaklaşım hem Allah'ın adaletine halel getirmemekte hem de insanın sorumluluk bilincini korumaktadır.

Doğal kötülüklerin değerlendirilmesinin ardından, kötülüğün bir diğer boyutunu oluşturan *ahlakî kötülük* meselesi üzerinde durmak gerekmektedir. Zira Mu'tezile'nin insan fiillerine ve sorumluluğa dair görüşleri, bu tür kötülüklerin açıklanmasında belirleyici bir role sahiptir.

### **1.1.3. Ahlakî kötülük**

Mu'tezile'ye göre ahlâkî kötülük, doğrudan insanın iradî fiillerinden kaynaklanan kötü eylemleri ifade eder. İnsan, özgür iradeye sahip bir varlık olarak kendi fiillerini yaratır ve bu fiillerden sorumludur; dolayısıyla ahlâkî kötülük Allah'ın değil, insanın kendi seçimlerinin sonucudur. Bu bağlamda Mu'tezile, insan fiillerinin yaratılmasıyla ilgili kesb anlayışını reddeder; fiili yaratan kişinin bizzat insanın kendisi olduğunu savunur. Ahlâkî kötülük, Allah'ın adaletine aykırı olarak yaratılmış bir durum değil, insanların iradeleri doğrultusunda ortaya çıkan sorumluluk gerektiren bir durum olarak görülür. Böylece insan hem kendi eylemlerinden sorumlu olur hem de adalet ilkesinin ihlali söz konusu olmamış olur.<sup>64</sup>

Ahlaki kötülük, insanın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği ve doğrudan bireyin eylemlerinden kaynaklanan kötülükleri ifade eder. İnsan akıl ve irade sahibi bir varlık olarak kendi fiillerinden sorumludur; bu nedenle, ahlaki kötülük tamamen insanın seçimlerinden doğar. Tanrı'nın mutlak iyiliği ve adaleti çerçevesinde, insanın kötü davranışları Tanrı tarafından yaratılmaz; aksine, insan kendi bilgisini ve iradesini kullanarak kötülüğü gerçekleştirir. Bu anlayış, Mu'tezile'nin özgür irade ve sorumluluk kavramlarını vurgulayan ahlaki perspektifi ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla ahlaki kötülük, Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak insan eylemlerinden kaynaklanan bir olgudur.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Mu'tezile, "İnsan Fiilleri, İrade, Hürriyet", 2021.

<sup>65</sup> İbnü'l-Hümmam, *el-Mu'tezilah ve'l-Kavâid al-İlmiyye*, s. 145-148.

Kādî'ya göre, vacibin yerine getirilmesine engel olan her türlü terk, kötüdür. Meselâ bizde birinin emaneti olsa ve emanet sahibi gelip emanetini istese onu vermemiz gerekmektedir. Eğer sadece ayağa kalkarak halledilecek bir şey olsa dahi, kendimizi rahatsız etmeyip *yan yatmamız* halinde bizim pozisyonumuz kötü bir fiildir. Çünkü bu eylem, vâcibin yerine getirilmesi için gerekli olan *ayağa kalkma* fiilinin terkine sebep olmaktadır.<sup>66</sup>

Eylemin yaratıcısı kimse sorumluluk ona aittir şeklinde ifade edebileceğimiz algıyla birlikte onları insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu yönündeki görüşe sevk eden saiklerden biri olmuştur. Mu'tezile'ye göre tüm bu düşünceler şu gerçeği ortaya çıkarmaktadır: İnsan eliyle işlenen tüm kötülüklerin Allah ile tamamen ilişkisiz kabul ettiklerini söylemek yerinde olacaktır. Aksi halde doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü öğretmek için gönderilen peygamberler, iradeden yoksun ve aciz varlıklara gelmiş olacaktır, vahiy ve tebliğin böyle bir durumda anlamını yitireceği tartışmasızdır.<sup>67</sup>

Mu'tezilî düşünceye göre, insan doğru veya yalan söylemesi halinde aynı faydayı göreceği halde, yalan söylemeyi terk ederek doğruyu söylemesinin sebebi, yalanın kötü bir şey olduğu, doğrunun ise hasen bir şey bilmesinden başka bir şey değildir.<sup>68</sup>

İlahi takdir ve irade açısından kötülük problemini ele alan Mu'tezile, kötülüğü yaratanın kötü olması gerektiğini söyler. Bu yüzden kötülüğü Allah'ın yaratmadığını söylerler. Yani ahlaki kötülüğün ortaya çıkış sebebinin insandan kaynaklandığını söylerler. Diğer ehl-i sünnet kelâmcıları bunun tam aksine kötüyü var edenin kötü olamayacağını dile getirirler.<sup>69</sup>

Mu'tezile Allah'ın adaletli oluşundan yola çıkarak isyan eden birinin Allah katında ceza almamasını isyana izin vermek anlamına geleceğini dile getirir. Bu aynı zamanda itaat edenle isyan edeni aynı kefeyi koymak olur ki bu da vahyin temel prensiplerine aykırıdır. *“Ey Oğulcuğum! Muhakkak ki yaptığın şey bir hardal tanesi ağırlığında olsa, bir kaya içinde yahut göklerde veya yerin derinliklerinde bulunsa da*

---

<sup>66</sup> İnal, *Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin Aslah Meselesine Bakışı Bağlamında Şer Problemi*, 14.

<sup>67</sup> Özdil, *Eş'âr'i Kelâm Sisteminde Kötülük Problemi*, 23.

<sup>68</sup> Serkan Çetin, “Fahreddin er-Râzî'nin Hüsun ve Kubuh Anlayışı Doğrultusunda Mu'tezile Eleştirisi”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (2018), 96.

<sup>69</sup> Selçuk Güzel, “İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 173.

*Allah onu getirip ortaya koyar. Muhakkak ki Allah Latîf'tir, Habîr'dir.*"<sup>70</sup> Bu yüzden itaat edeni mükâfatlandırmanın ve isyankârı cezalandırmanın Allah'a vacip olduğunu savunur.

Mu'tezile, "*Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir*"<sup>71</sup> âyetini delil göstererek insanın eylemlerinde tam bir özgürlüğe sahip olduğunu savunur ve irade sahibi insanın yaptıklarından dolayı sorumlu tutulacağını yorumlar. Âyetin son kısmında ise Allah'ın zulmü kendisinden nefyettiğini ve bunu yaparak övündüğünü, bu övünme aynı zamanda onun zulme muktedir olduğunu göstermektedir. Çünkü bir işe gücü yetmeyen o işi yapmadığından bununla övünmesi abestir.<sup>72</sup>

İnsana cebren yaptırılmış bir fiilden onu sorumlu tutmak, karşılığında ceza vermek Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz. Bu yüzden adilce bir yargılamanın olabilmesi için insanın kendi tercihlerinde özgür olması gerekmektedir. Bu yüzden Mu'tezilî düşüncede insanların fiillerini yaratan Allah değil, insanın kendisidir. Fiillerini yaratacak kudret Allah tarafından verildiği için insan yaptıklarından sorumludur.<sup>73</sup> Bu duruma işaret eden âyetler Kur'ân-ı Kerimde de yer almaktadır:

- "*Bu, sizin ellerinizin yapıp öne sürdüğünün karşılığıdır. Allah kullara asla zulmedici değildir.*"<sup>74</sup>
- "*İşte bu, senin ellerinin yapıp öne sürdüğü işler yüzündendir. Allah kullara asla zulmedici değildir.*"<sup>75</sup>
- "*Kim iyi iş yaparsa yararı kendisinedir ve kim kötülük yaparsa zararı kendisinedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir.*"<sup>76</sup>
- "*Benim huzurumda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim.*"<sup>77</sup>
- "*Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendi kendilerine zulmediyorlar.*"<sup>78</sup>

---

<sup>70</sup> Lokmân, 31/16

<sup>71</sup> Fussilet, 41/46

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 30.

<sup>73</sup> Ahmet Sinanoğlu, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2003), 63.

<sup>74</sup> Âl-i İmrân 3/82

<sup>75</sup> el-Hac 22/10

<sup>76</sup> Fussilet 41/46

<sup>77</sup> Kâf 50/29

<sup>78</sup> Yûnus 10/44

- “Yaptıklarını hazır bulmuşlardır. Rabbin kimseye zulmetmez”<sup>79</sup> gibi âyetlerde Allah’ın insanlara haksızlık yapmadığı, insanların başlarına gelen şeylerin insanların kendi elleriyle işledikleri yüzünden olduğu vurgulanmaktadır.

Kanaatimizce Mu‘tezile kelâm ekolü, kötülük problemini ele alırken insanın özgür iradesini ve sorumluluğunu ön plana çıkararak, ahlaki sorumluluk ve adalet anlayışına önemli katkılarda bulunmuştur. İyi ve kötü arasındaki farkları insan aklı ve iradesine bağlayarak, kötülüğün kaynağını insan tercihinde indirgemesi, sorumluluk kavramını sağlam temellere oturtması açısından değerlidir. Ancak bu yaklaşım, bazen Allah’ın mutlak kudret ve yaratıcı olma sıfatı ile insanın fiillerinin yaratıcı olması arasındaki dengeyi zorlamaktadır. Mu‘tezile’nin kötülüğün tamamen insan iradesinden kaynaklandığını savunması, bazı durumlarda ilahi irade ve kader anlayışı ile çelişkiye yol açabilir. Dolayısıyla, Mu‘tezile’nin kötülük problemi üzerindeki yaklaşımı bir yandan insan sorumluluğunu vurgulaması bakımından güçlü bir perspektif sunarken, bir yanda da kelâm tarihinde tartışmaya açık bazı metafizik sorunlar barındırmaktadır.

Mu‘tezile’nin kötülüğe dair yaklaşımı değerlendirildikten sonra, şimdi de aşağıdaki başlıkta Allah’ın irade ve kudretini merkeze alan Eş‘arî ekolünün kötülük problemini nasıl ele aldığı incelenecektir.

## 1.2. Eş‘arîlik’te Kötülük Problemi

Eş‘arî kelâmcılar bir fiilin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinin tamamen Allah’ın hükmüne bağlı olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre, iyilik Allah’ın emrettiği, yapılması övülen ve mükellefin yerine getirmesi gereken fiilleri ifade ederken, kötülük Allah’ın yasakladığı, yapılması kınanan ve mükellefin sakınması gereken fiilleri kapsar. Bu çerçevede iyilik ve kötülük fiillerde mutlak değil izafî niteliklerdir; yani bir fiilin ahlaki değeri, yalnızca Allah’ın şeriatına uygunluğu ile belirlenir.<sup>80</sup>

Eş‘arîlik’te kötülük problemi, İslâm düşüncesinde ilâhî kudret, irade ve adalet kavramlarının en yoğun biçimde tartışıldığı alanlardan birini oluşturur. Eş‘arî kelâmcılar, evrende meydana gelen her şeyin Allah’ın mutlak iradesiyle gerçekleştiğini savunarak,

---

<sup>79</sup> el-Kehf 18/49

<sup>80</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü ’l-Efkâr fî Usûli ’d-Dîn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabîyye, 2003), 1/550.

kötülüğün kaynağını da bu ilâhî irade çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre Allah'ın fiillerinde hiçbir şekilde kötülük veya zulüm söz konusu olamaz.<sup>81</sup>

Eş'arî yaklaşımında, kötülüğün kaynağını anlamak, Allah'ın mutlak iradesi ve insanın sınırlı algısı arasındaki ilişkiyi incelemeyi gerektirir. Bu nedenle, aşağıdaki başlıkta Eş'arî yaklaşımına göre *kötülüğün kaynağı* üzerinde durulacaktır.

### 1.2.1. Kötülüğün kaynağı

İnsanlık tarihi boyunca “iyi” ve “kötü”nün mahiyeti ile bunların kaynağına ilişkin sorular, farklı dönemlerde çeşitli inanç ve düşünce sistemleri tarafından farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Toplumlar, içinde buldukları kültürel ve dinî yapılar doğrultusunda bu açıklamalarla ikna edilmeye çalışılmıştır. Özellikle “kötülüğün kaynağı nedir” ve “kötülüğü var eden kimdir?” gibi sorulara verilen yanıtlar, tarihsel süreç içerisinde önemli düşünsel ayrışmalara zemin oluşturmuştur. Kötülüğü doğrudan Allah'a nispet etmeyi uygun görmeyen ve O'nu tenzih etme amacıyla kötülüğün failini ilahî iradenin dışında başka varlık veya unsurlara atfeden yaklaşımlar, her ne kadar iyi niyetli bir hassasiyetten besleniyor görünse de, kâinatta kötülüğün bağımsız bir yaratıcıya sahip olduğu izlenimini doğurarak düalist bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, tek yaratıcıya dayanan tevhid ilkesinin farklı yorumlarla tartışmaya açılmasına sebep olmuş ve kötülük probleminin kelâmî bir mesele olarak derinleşmesine neden sağlamıştır.<sup>82</sup>

Eş'arî'nin düşünce sistemi Tanrı merkezli bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, birçok meselede olduğu gibi kötülük sorununda da yaratıcı merkezli bir anlayış geliştirmiştir. Eş'arî, Tanrı'yı merkeze almakla birlikte insanı bütünüyle göz ardı etmez. Ona göre her şeyi var eden Allah'tır; bu nedenle var olanı açıklarken önce Allah'ı merkeze almak gerekir. Ancak varlık, Allah'tan bağımsız düşünülemez.<sup>83</sup>

Eş'ariyye açısından iyi ve kötü ilahî buyrukla bilinir. Onun için herhangi bir şey kendi niteliğinden dolayı kötü ya da iyi değildir. Bu itikadi mezhepte çok basit bir mantık vardır. Allah bir şeyi yasaklarsa o kötü, yasaklamazsa iyidir. Allah'ın insanlara verdiği

<sup>81</sup> Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 45.

<sup>82</sup> Emine Ögük, “Mâtürîdî'nin Ulûhiyyet Düşüncesi Ekseninde Tabiata ve İnsana Dair Temel Mesajlar”, *Diyanet İlmî Dergisi* 58/2 (2022), 695-744.

<sup>83</sup> Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan (ed.), *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 167.

afet, ölüm, deprem, hastalık, acı ve üzüntü Allah'tan geldiği için kötü değildir. Dolayısıyla ilahî adaletle bağdaşır mı, bağdaşmaz mı? gibi soruların açıklanacak bir durumu yoktur. Allah'tan ne gelmişse o iyidir.<sup>84</sup>

İslam kelâm geleneğinde kötülük meselesi, özellikle Allah'ın kudreti, iradesi ve adaleti bağlamında tartışılmıştır. Bu konuda mezhepler arasında ciddi yaklaşım farkları mevcuttur. Bu farkların başında Eş'arîlik gelir. Eş'arî düşünce sisteminde kötülük problemi, Allah'ın mutlak iradesi ve kudreti temelinde ele alınır. Bu bağlamda Eş'arî, evrende meydana gelen tüm fiillerin iyi veya kötü ayırt edilmeksizin Allah tarafından yaratıldığını savunur. Ona göre insanın fiilleri dâhil her şey, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretiyle varlık kazanır. İnsan ise bu fiilleri yalnızca kesb yoluyla sahiplenir. Bu nedenle kötü olarak nitelendirilen olaylar dahi Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.<sup>85</sup>

Eş'arî'ye göre kötülük mutlak bir varlık değil, izafi bir durumdur. Bir fiil bir yönden kötü gibi görünse de başka bir yönden hayır taşıyor olabilir. Dolayısıyla kötülük, insan aklının sınırlı bakış açısından kaynaklanan bir değerlendirmedir. Allah'ın fiilleri hikmetsiz gibi görünse de, bunların ardında insanın kavrayamayacağı bir ilahi bir hikmet olabilir. Bu görüşle Eş'arî, Tanrı'nın kötülük yaratabileceği eleştirisini ilahi hikmet ve kudretle bağdaştırmaya çalışır. Eş'arî'nin yaklaşımının temelinde, Allah'ın iradesinin sınırsız oluşu ve yaratmanın O'na has olduğu inancı yer alır. Dolayısıyla Allah'ın yarattığı şeyler arasında kötülük olarak nitelenenler bulunsa da, bunlar Allah için değil, insan açısından kötülük olarak görülür. Bu düşünce, kötülük problemini çözme değil, onu ilahi irade ve kudretin mutlaklığıyla açıklama çabasıdır.<sup>86</sup>

Eş'arîlere göre, hiçbir şey özünde mutlak olarak iyi ya da kötü değildir, bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü? olduğu, din tarafından belirlenir. Din neyi emrederse iyi, neyi de yasaklarsa o kötüdür. Daha açık bir ifade ile Allah'ın emir ve yasakları bir fiile taalluk ettiğinden ötürü iyi veya kötü sınıflandırılmasına tabii olur. Bu sınıflandırma aynı zamanda Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğe getirdikleri tanımı da etkilemiştir. Onlara göre iyilik, dinin yapmamızı istediği ve yaptığımızda sevap kazandığımız şeydir. Kötülük ise dinin yasakladığı şeydir ve yaptığımızda günaha girmemize sebep olan bir illettir. Eğer iyiliği ve kötülüğü Allah vahiy vasıtasıyla bildirmeseydi dünyada hiçbir iyi ve kötü

<sup>84</sup> Recep Ardoğan, “Kelâm Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (2014), 44.

<sup>85</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı. (2024). *Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri*, Enbiyâ Suresi 21/23.

<sup>86</sup> Mustafa Said Özvarlı, “Kötülük Problemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 26/238.

olmazdı. Eğer fiil kendi yapısından ötürü iyi veya kötü olsaydı, bu fiillere ilişkin değerlerin hiçbir zaman değişmemesi gerekirdi.<sup>87</sup>

Dünyada acıların olması Allah'ın dilemesi kapsamı içindedir. Eş'arîler'e göre Allah'ın fiilleri için *başka şekilde olması gerekirdi* denilemez. Çünkü mülk onundur ve O mülkünde istediği şekilde tasarruf hakkına sahiptir. Kimse Allah'ı yaptığından ötürü sorgulayamaz. Dolısıyla Allah açısından kötülük problemi yok hükmündedir. Allah, bir şeyi yarattığında onu bir nedene bağlama zorunluluğu olmadığından, insanî açıdan kötü dediğimiz her şeyi yaratabilir; bu onun açısından şer değil, yalnızca insanî bir değerlendirmedir.<sup>88</sup>

Eş'arîlere göre Allah kâinattaki her şeyin yaratıcısıdır. Dünyadaki zulüm dâhil her şey onun emri ve kudretiyle yaratılmıştır. Dünyadaki acılar, sancılar, kötülükler, iyilikler ve hazlar Allah'ın fiilleridir. Bu ister başlangıçta isterse sonradan var olsun hepsi iyidir. Herhangi bir olayın iyi olarak görülmesi için bir meselede fayda elde edilmesi veya zararın defedilmesine gerek yoktur. İyi ya da kötü olarak nitelendirdiğimiz tüm durumlar ve bunlara dair değerlendirmelerimize rağmen Allah, zulmü yaratmakla zalim olmaz ve bu sıfat asla Allah'a yakıştırılmaz. Çünkü Allah'a zalimlik vasfı yakıştırmak bir eksiklik ortaya çıkarır. Bu ise Allah'ın vasıflarına aykırıdır.<sup>89</sup>

Eş'ari ve takipçilerine göre Allah, insan fiilleri dâhil kötülük, zulüm ve küfür gibi her şeyin yaratıcısıdır. Bu görüş, Allah'ın kötülüklerin faili olması sebebiyle şerir olduğu eleştirisiyle karşılaşmıştır. Eş'arîler ise, Allah'ın bu kötülükleri yalnızca yaratma anlamında yarattığını; fiillerin kötü ya da iyi oluşunun sorumluluğunun ise insanın iradesine ait olduğunu savunurlar. Böylece Allah'ın mutlak iradesiyle yaratılan fiillerin ahlaki değerlendirmesi insana bırakılır ve Allah'ın şerir olduğu iddiası reddedilir. Bu sebeple Eş'arî, Allah'ın kötülüğü irade edip yaratmasının, O'nun kötü olarak nitelendirilmesini gerektirmediğini savunur. Zira Allah, kötülüğü kendisi için değil, başkaları için dileyip yaratmıştır. İyiliği ise iyilik ehli kimseler için ve iyilik amacıyla irade eder.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Emel Şentürk, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kötülük Problemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 45.

<sup>88</sup> Hulusi Arslan, "Kelâm İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2023), 23.

<sup>89</sup> Hemşinli - Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*, 191.

<sup>90</sup> Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-Luma* (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1987), 79.

Eş'arî'ye göre iyilik ve kötülük, izafi kavramlardır. Bir fiilin zatî bir niteliği olarak aklen gereklilik ya da aklî çıkarımla değerlendirilebilmesi mümkün değildir. Bir eylemin iyi ya da kötü oluşu, içinde bulunulan duruma veya kişiye göre değişkenlik gösterebilir. Örneğin, doğru söz söylemek genel anlamda doğru bir davranış olarak kabul edilse de, yalan söylemek bazı durumlarda doğru sözden daha faydalı olabilir. Bu nedenle, doğru ya da yanlış oluş, fiilin kendisinden değil, bağlamından kaynaklanır. Meselâ, zalimden kaçan birini korumak amacıyla yalan söylemek bazı durumlarda doğru bir davranış olarak görülebilir. Bu tür örneklerde yalan söylemek, bilgi vermektен çok yarar gözetme anlamı taşır. Dolayısıyla, zalimden kaçan bir kişinin yerini bildirmemek gibi bir davranış, Allah'ın kötü olarak nitelendireceği bir fiil değildir.<sup>91</sup>

Eş'arî kulların fiilleri mutlak anlamda kötü ya da iyi olarak tanımlanamaz; fiiller, Allah'ın iradesi ve hükmü doğrultusunda anlam kazanır. İnsanlar bir davranışın ahlaken iyi mi yoksa kötü mü? olduğunu sadece akılla belirleyemez. Akıl, tek başına ahlaki doğruların tespiti konusunda yeterli bir otorite değildir. Bu nedenle Eş'arî, Allah'ın varlığının ve sıfatlarının ancak vahiy ve duyular yoluyla bilinebileceğini savunur. Aklın iyilik ve kötülük hakkındaki yargıları, zorunlu ya da bağlayıcı değildir. Ahlaki anlamda iyi ya da kötü, sadece Allah'ın belirlediği şekilde anlam kazanır. Bu nedenle vacip olan fiillerin belirleyicisi de ilahi vahiydir.<sup>92</sup>

Eş'arî düşüncesi, Mu'tezile'nin insan fiillerinin tamamen insanın kendi kudretiyle meydana geldiği yönündeki görüşüne karşı çıkarak fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunur. Eş'arîlere göre istitaat, fiilden önce değil, fiille birlikte insanda yaratılır; dolayısıyla insanın fiilleri üzerinde belirleyici bir yaratma gücü bulunmaz. Bu anlayışta insan, fiili kazanma yoluyla edinir; ancak fiilin hakiki yaratıcısı Allah'tır. Böylece Eş'arîlik, fiillerin Allah'tan bağımsız bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını vurgular.<sup>93</sup>

Sonuç olarak, Eş'arî düşüncesinde kötülüğün kaynağı doğrudan Allah'ın yaratma fiiline dayandırılır. Ancak bu, Allah'ın kötülüğü işlemeyi emrettiği veya onayladığı anlamına gelmez. Kötülük, yaratılışın bir parçası olarak ilahî kudretin kapsamı içinde değerlendirilir; insanın sorumluluğu ise fiillerindeki irade beyanına bağlıdır. Böylece

---

<sup>91</sup> Hemşinli - Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*, 189.

<sup>92</sup> Hemşinli - Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*, 190.

<sup>93</sup> Genç, "Eş'arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri", 436.

Eş'arîlik, ilahî kudreti sınırlamadan adalet ve hikmet kavramlarını koruma çabasıyla özgün bir denge kurar.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında, kötülükler aynı kategoriye sokulmamıştır; problem özellikle insanın dâhil olmadığı, doğal kötülüklerdir. Çünkü doğal kötülük, insanın iradesinden kaynaklanmayan bir durumu ifade eder. Doğanın işleyişinden ortaya çıkan doğal afetler ve hastalıklar bu kategoridedir. Kötülük, fiillere bağlı olarak ortaya çıkan bir olgu ise o halde bu işin kaynağını, söz konusu fiilin failini aramak gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında iki ana başlık karşımıza çıkmaktadır: Doğal kötülük ve ahlaki kötülük.<sup>94</sup> Bu çerçevede insanın doğrudan müdahale edemediği ve doğa olaylarından kaynaklanan *doğal kötülükleri* şimdi inceleyeceğiz.

### 1.2.2. Doğal kötülük

Doğal kötülüğe fiziksel kötülük de denilmektedir. Doğal kötülükler deprem, sel, kasırga ve hastalık gibi doğal felaketlerin sonucunda olur. Bunların sonucunda insanda bir acı ortaya çıkmaktadır. Fiziksel kötülükler, bunlarla sınırlı değildir. Diğer bazı doğa olayları, zararlı yaratıklar, doğal afetler ve bedensel kusurlar da doğal kötülükler kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu doğal kötülüklerden bazıları her ne kadar bazıların sonucunda olsa da hepsi ayrı ayrı kendi içinde birer kötülüktür.<sup>95</sup>

Dünyada meydana gelen yıldırımlar, depremler ve tufanlar gibi doğal olaylar sonucunda birçok fiziksel kötülük ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Bütün bu olaylar Allah'ın takdiri ile mi gerçekleşmektedir, yoksa başka bir şekilde mi meydana gelmektedir? sorusunu gündeme getirmektedir. Eğer bu olaylar Allah'ın takdiri dışında gerçekleşiyorsa, bu âlemde O'nun izni olmadan bunları kim, ne amaçla gerçekleştirebilir? Öte yandan, eğer Allah bu olayları kendi iradesiyle gerçekleştiriyorsa tamamen merhamet sahibi olan Allah neden bu tür zararlı şeyleri yaratıp evrene göndermiştir? Bu sorular, insan zihnini sürekli olarak meşgul eden meseleler arasında yer almaktadır.<sup>96</sup>

Gazzâlî'ye göre, Allah dünyayı ve içindekilerin hepsini yaratmıştır. Bu öyle bir yaratma ki ondan daha güzel bir yaratma yoktur ve mümkün de değildir. Allah her şeyi

<sup>94</sup> Mustafa Akman, "Kelâm Açısından Kötülük Problemi Kapsamı Ve Mahiyeti", *Peywend Akademî*, (2021), 15.

<sup>95</sup> Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 25.

<sup>96</sup> Ramazan Yazıcıoğlu, "Afetler, İlahi İradeden Bağımsız Telakkiler ve İhmaller – 'Tevekkül' ve 'Tedbir' Ekseninde İslâmî Bakış", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (2023), 30.

tam ve mükemmel yaratmıştır. Eğer kâinatta daha mükemmel bir şey olsaydı ve Allah yaratmasaydı onun için bir acizlik olurdu ve bu Allah için asla düşünülemez.<sup>97</sup>

Allah; hastalık, sıkıntı, selamet, sağlık, acizlik ve cahillik gibi ne yaratmışsa zulüm değildir. Bütün ilahî fiiller hikmet ve adalet ürünü olmakla beraber, Allah'ın iradesiyle olurlar. Bu fillerde menfaat elde etme ya da zararı püskürtmek anlamında bir hikmet aramak gereksizdir.<sup>98</sup>

Gazzâlî, felaket olarak adlandırılan birçok hadisenin aslında içinde hayrı barındığını dile getirmektedir. Gazzâlî bunu ateş örneği ile örneklendirmektedir. Ona göre ateş evrende muazzam bir denge oluşturuyor. Çünkü ateş olmasaydı dünyanın dengesi bozulurdu. Burada önemli olan ateşi hangi amaçla kullandığımızdır. Fakirin yemeğini ateşte yakmak varken, fakirin evi ateşe verilirse ateş yanlış yönde kullanılmış olur. Burada önemli olan sizin hangi amaçla ateşe yaklaştığınızdır. Yağmur örneği de böyledir. Su dünyanın ekolojik dengesi için vazgeçilmez bir nimetken bazen bodrum katta yaşayan biri için can alabilecek bir doğa olayı olabilmektedir.<sup>99</sup>

Gazzâlî, kötü fiilleri tanımlarken daha çok ahlakî kötülükler üzerinde durmuştur. Doğal kötülükler üzerinde durmamıştır. Çünkü ona göre doğada ortaya çıkan deprem, sel, gibi doğal olayların hepsi doğanın düzenini devam etmesi için var olması gereken durumlardır. İnsanlar, menfaatlerine aykırı durumlarla karşılaştığında olayların önünü arkasını düşünmeyerek kötülük olarak nitelendirebilirler. Fakat Gazzâlî bunu doğru bulmamaktadır. Ona göre mükemmel evren içinde düzenin devam etmesi adına olması gereken durumlar olarak görmektedir.<sup>100</sup> Dolayısıyla, Gazzâlî'nin perspektifinden bakıldığında, doğal veya tabii kötülükler ontolojik bir gerçeklik olarak değil, insanın sınırlı bakış açısından kaynaklanan izafi bir algı olarak değerlendirilmektedir.

Kanaatimizce, insanın başına gelen doğal felaketler, onun olgunlaşma sürecine katkı sağlayan unsurlardan biridir. İnsan hayatı tekdüze bir seyir izlemez; sevinçlerle birlikte acı, sıkıntı ve üzüntüleri de barındırır. Bu tür deneyimler, bireyin ruhsal ve ahlâkî yönden kemale ermesine zemin hazırlar. Ayrıca, doğal kötülük olarak nitelendirilen bu olaylar insana cennet ve cehennem gerçeğini hatırlatarak dünyevî hayatın geçiciliğini ve

---

<sup>97</sup> el-Gazzali, *Kimya-yı Saâdet*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Çile Yayınevi, 1981), 91.

<sup>98</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis, 2003), 18-19.

<sup>99</sup> Yaşar Türkben, "Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayyesesi", *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2021), 94.

<sup>100</sup> Uğur Ak, *Gazali'de Kötülük Problemi* (Konya: Necmettin Erbakan, Doktora Tezi, 2016), 65.

kusurluluğunu gözler önüne serer. Dolayısıyla bu tür hadiseler, ilahî bir uyarı olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Eş‘arî düşüncesine göre söz konusu olaylar, Allah’ın hikmeti ve kudreti çerçevesinde meydana gelir; her ne kadar dış görünüş itibarıyla kötülük gibi algılansa da, yaratılış düzeni içinde hikmetli bir yere sahiptir.

Bizce insanın yaşadığı kimi mahrumiyetler, insana kendi acizliğini ve gücün gerçek sahibini kavratmaya bir vesile oluyor. İnsanlık özellikle deprem karşısında ne kadar aciz ve güçsüz olduğunu görmektedir. Ya da sel baskınlarında insanın çaresizliği aslında onun zayıflığını da ortaya koymaktadır. Doğal afetler, insana adeta kibirli olmaması gerektiğini haykırmaktadır. Eş‘arî bakış açısından ise bu tür olaylar, Allah’ın mutlak kudretini ve iradesini insana hatırlatan, insanın yaratıcı karşısındaki konumunu idrak etmesine vesile olan hadiseler olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, görünen zarar ve acı, ilahî planın bir parçası olup, insanın teslimiyetini ve kulluk bilincini pekiştiren bir işlev üstlenir. Bizim yaklaşımımız ise bu değerlendirmeyi paylaşmakla birlikte, doğal afetlerin yalnızca kulluk bilincini güçlendirmekle kalmayıp, insanın ahlâkî olgunlaşma ve toplumsal dayanışma kapasitesini geliştiren yönünü de özellikle vurgulamaktadır.

Evrendeki doğal kötülükler, insanların doğadaki düzenin ihlaline karşılık olarak da ortaya çıkmaktadır. Hatta âyeti kerimede buna bir vurgu bulunmaktadır. *“İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu ki Allah, yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler.”*<sup>101</sup> İnsan sosyal çevreye bazen o kadar zarar veriyor ki dünyanın doğal dengesini bozmaktadır. Bu bozulmanın sonucunda insanın hayatını zora sokacak kötülüklerle karşı karşıya kalabilmektedir. Allah belki de bu doğal kötülükleri göndererek doğayı korumamız gerektiği konusunda bize işaretler göndermektedir.<sup>102</sup> Eş‘arî öğretide, Allah’ın her şeyde mutlak irade ve kudreti vardır. Buna karşılık, insanın fiillerinden sorumlu olduğu vurgulanır. Bu âyet, insanların fiillerinin dünya düzenine etkisini gösterirken, Eş‘arî düşüncesinde bu tür olaylar Allah’ın takdirine uygun adalet içindeki uygulamaları olarak yorumlanır.

Kötülüklerle bakış açımız bu dünya ile sınırlı kalmamalıdır. Ahiret hayatı hesaba katılarak olaylara baktığımızda meseleyi bütüncül görme açısı da daha kolay olacaktır. Mesela, afetlere yakalanmak dünyalık için istenmeyen bir şey olsa da belki de ahiret için

---

<sup>101</sup> er-Rûm, 30/41

<sup>102</sup> Ardoğan, “Kelâm Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar”, 55.

istenen bir şey olacaktır. Dünya ve ahiretteki yaşam süreleri göz önünde bulundurulduğunda dünyadaki sıkıntıların aslında belki de insan için iyilik olduğu görüşü çıkarılabilir.<sup>103</sup>

İslam düşünce tarihinde, kötülük problemi iyimser bir yaklaşımla ele alınmıştır. Allah'ın adil ve cömert oluşundan hareketle âlemin mükemmel oluşu vurgulanmıştır. Her şeyin belli bir ölçü, denge üzerine kurulduğu ifade edilmiştir. Bunu ifade edenlerin başında Eş'ari kimliğiyle öne çıkan Gazzâlî bulunmaktadır. Ona göre Allah'ın yarattığı bu âlemden daha mükemmel bir âlem yoktur. Aksi bir görüş Allah'ın sıfatlarına aykırı bir durum teşkil eder. Çünkü O en mükemmeli yaratmaya kadirdir ve onu yaptı. Gazzâlî'nin deyimiyile "Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir."<sup>104</sup>

Gazzâlî bu âlemdeki eksikliklere ve kötülüklerle gelip geçici olarak bakmaktadır. Çünkü eksikliğin varlığı, mükemmeliyeti anlama açısından bize bir basamak oluşturmaktadır. Aksi bir durumda mükemmeliyetin ne olduğunu tam olarak bilemeyecektik. *Her şey zıddıyla kaimdir* prensibi gereğince, Allah, mümkün âlemler içerisindeki en iyi ve en mükemmel düzeni yaratmış; bu düzenin anlaşılabilmesi için ise eksikliği var etmiştir. Bu nedenle bu düzendeki noksanlığı da mükemmeliyetin bir parçası bir basamağı olarak görmek mümkündür.<sup>105</sup>

Sonuç olarak, Eş'arî düşüncesinde doğal kötülükler, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Eş'arîlere göre deprem, hastalık veya afet gibi doğal kötülükler, insan açısından olumsuz görünse de ilahî hikmetin bir parçasıdır. Bu tür olaylar, Allah'ın fiillerinde herhangi bir amaç veya zorunlu fayda aranmayacağı ilkesine dayanır. Dolayısıyla doğal kötülükler, Allah'ın kudretinin sınırsızlığını ve iradesinin mutlaklığını ortaya koyar. İnsan için ise bu olaylar, sabır, teslimiyet ve olgunlaşma vesilesi olarak anlam kazanır.

Doğal kötülüklerin ardından, Eş'arî düşüncede insanın iradesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkan ve bilinçli seçimlerden kaynaklanan ahlaki kötülükler, ilahi irade ile insan sorumluluğu arasındaki ilişkide ayrı bir boyut kazanır. Şimdi de *ahlaki kötülük* ele alınacaktır.

---

<sup>103</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/2933.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 9/212.

<sup>105</sup> Ak, *Gazali'de Kötülük Problemi*, 64.

### 1.2.3. Ahlakî kötülük

Ahlakî kötülüğe manevi kötülük de denilmektedir. Ahlakî kötülüğün kısaca tanımını, insanın karar ve iradesi sonucunda ortaya çıkan hata ve günahlardır. Öldürmek, işkence, zulüm, yalan söylemek, kıskançlık, soykırım, acımasızlık ve bencillik gibi hataların her biri ahlakî birer kötülüktür. Ahlakî kötülükler, insanın iradesini kötü kullanması sonucunda ortaya çıkan illetlerdir.<sup>106</sup>

Ahlakî kötülükler; insanların kendi özgür iradeleriyle yaptıkları eylemlerdir. Bu eylemlerin Allah-insan bağlamında problem olan yönü; insan, cinayet, tecavüz, gasp, hırsızlık, zulüm ve haksızlık gibi eylemlerde bulunurken Allah'ın buna izin vermesi ve engellememesidir. Bu tür kötülükler insanı çeşitli dramalara sürüklerken Tanrı'nın buna engel olmaması ahlakî kötülüğün teolojik problem olma boyutunu ortaya çıkarmaktadır. Kelâmî anlamda yüce Allah'ın evrende her şeyin tek yaratıcısı olarak görülmesi, O'nun kötülüklerin de yaratıcısı olduğu anlamına gelmekte, bu da ilahi adalet açısından bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>107</sup>

Eş'arî kelâmcılar, insanların tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşündeler. İnsan, fiil anında kendisinde yaratılan gücü kullanarak fiilin ortaya çıkmasına aracılık eder. Burada kişi fiilin faili değil, fakat fiilin ortaya çıkmasına etkisi olanıdır. Çünkü Eş'arîlere göre yaratmanın mutlak hâkimi Allah'tır ve ondan başka yaratıcı da yoktur.<sup>108</sup> Eğer insan kendi fiilinin yaratıcısı olsa fiilleri yaratmada Allah'a ortak sayılması gerekir. İnsan kendi fiilinin yaratıcısı olsa her şeyin inceliklerini, önünü, arkasını gören bir yeteneğe sahip olur ki bu insanî özelliklerden sıyrılmak demektir.<sup>109</sup>

Bütün Eş'arî kelâmcılarına göre, kâinatta olan her şey gibi insanın iyi ve kötü bütün fiilleri Allah'ın ilmine ve iradesine uygun şekilde ortaya çıkıyor. Çünkü iyi ve kötü ne varsa bunların hiçbiri Allah'ın ilminin dışına çıkamaz ve Allah'ın kudreti kapsamındadır. Eğer kötülüklerin Allah'ın kudreti kapsamında olmadığını iddia edersek o zaman Allah'ın günahlara ve kötülüklere güç yetiremediği ve onun iradesi dışında ortaya çıktığı iddiası onun kudretine hâlel getirir.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 17.

<sup>107</sup> Ebu'l-Muîn Meymun b.Muhammed Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/257.

<sup>108</sup> Es-Sâffât, 37/96

<sup>109</sup> Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 27.

<sup>110</sup> Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 27.

Eş'arî kelâmcılarına göre; iman, şirk, isyan, itaat, doğruluk, yalan, azgınlık, ilim hayır ve şer hepsinin yaratıcısı Allah'tır. Allah bu fiillerin öncesinden kimin ne yapacağını bilmektedir. Hükmünü bozacak, kazasını reddedecek herhangi bir kuvvet yoktur. “*Dilediğini sapıtır, dilediğini hidayete erdirir.*”<sup>111</sup> Kimse onu bu yaptığından ötürü sorgulayamaz çünkü o sorgu makamıdır.

Ahlakî kötülük öznel bir kavramdır. Zira kötülüğün tespitinde kullanılan ölçütler farklılık göstermektedir. Bu ölçütler, bazıları için sadece dünyevî amaçlara dayanırken, diğerleri için tamamen ahiret merkezli yaklaşımlar temel alınmaktadır. Bir başka grup ise hem dünyevî hem de ahirete yönelik kriterleri birlikte ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, aynı fiilin ahlakî olarak kötü veya iyi olup olmadığı, kişiden kişiye değişiklik gösterebilir. Gazzâlî'ye göre ise iyi fiil şeriata uygun olan fiildir. Ona göre, bir fiilin dünyevî menfaatlere uygun olmaması nedeniyle kötü olarak değerlendirilmesi, durumu gereksiz yere karmaşık hale getirmektir.<sup>112</sup>

Gazzâlî, ahlaki kötülüğü ve eksiklik olarak gördüğümüz doğal kötülüğü açıklamak için ahiret inancını da problemin içine dâhil ederek konuyu bir daha genişletmiştir. Ona göre bu dünyadaki iyilikler ve kötülükler geçicidir. Asıl iyilik ahiret âlemindeki iyiliktir. Çünkü bu dünyadaki iyiliklerin de kötülüklerin de bir sonu vardır. Sonu olan iyilik ve kötülük karşısında ahiretteki durumla kıyas yapıldığında bir hiç hükmündedir. Dünyadaki iyilikler, ahirete nazaran ayağa dikenin girip çıkarılması gibidir.<sup>113</sup> Nitekim âyette de buna bir vurgu vardır: “*Muhakkak ki ahiret senin için dünyadan daha hayırlıdır.*”<sup>114</sup>

İnsan, bu dünyada iyilikleri gerçekleştirmek ve kötülüklerden uzak durmakla yükümlüdür. Bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi ise iyiliğin ve kötülüğün mahiyetinin bilinmesine bağlıdır. Eş'arî düşüncesine göre, bir fiilin iyi ya da kötü oluşu akî değil, şer'î bir temele dayanır; yani iyilik ve kötülük ancak Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenebilir. Bununla birlikte, insanın fiillerine yön verebilmesi için bazı temel ahlakî eğilimlerle donatıldığı kabul edilir. Nitekim verilen nimete şükretmek ve teşekkürde bulunmak, iyi; nankörlük etmek ve yalan söylemek ise kötü olarak

---

<sup>111</sup> es-Secde, 32/13

<sup>112</sup> Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 154.

<sup>113</sup> Ak, *Gazali'de Kötülük Problemi*, 134.

<sup>114</sup> ed-Duhâ, 93/3

değerlendirilir. Aynı şekilde, adalet güzel, zulüm ise çirkin kabul edilir. Ancak bu değerlerin belirleyicisi akıl değil, ilahî vahiydir.<sup>115</sup>

Eş'arîlere göre iyilik ve kötülük birbiri için vazgeçilmez unsurlardır. Gece olmazsa gündüzün kıymeti, hastalık olmazsa sağlığın kıymeti ve yaşlılık olmasaydı gençliğin değeri bilinmezdi. Cennetteki nimetin kıymeti, cehennemde varlığında anlaşılır. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi ortaya çıkmazdı. Kısacası eksiklik, kâmil olanın değerini ortaya çıkarmaktadır. Bunların hepsi de bir hikmetin gereğidir.<sup>116</sup>

Eş'arî ve mâdürîdîlere göre evrendeki her şey, Allah'ın ilim ve iradesiyle oluşur. İnsanların kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri şeylerden Allah sonsuz ilmiyle haberdardır. Allah, insanoğluna kötü fiiller de yapabilecek bir irade vermiştir. Fakat kötü fiilleri yapmalarını emretmez ve kötü fiil yapmalarına asla rızası yoktur. Hatta İnsanın kötü fiiller işlemesi halinde onu cehennemle cezalandıracağını bazı âyetlerde belirtmektedir.<sup>117</sup>

Fahreddin er-Râzî, insan fiillerinin mahiyetini ele alırken özellikle fiil-irade ilişkisinde önemli bir tespit ortaya koyar. Ona göre insan, bir fiili gerçekleştirmeden önce zihninde ve kalbinde o fiile dair bir tasavvur oluşturur; ardından bu tasavvur, fiile yönelme veya ondan kaçınma şeklinde bir iradeye dönüşür. Râzî, bu aşamalarda kalpte doğan duyguların ve yönelimlerin insanın kendi kudretiyle değil, Allah tarafından yaratıldığını vurgular. Zira fiil ortaya çıkmadan önce harekete geçen tasavvur, irade ve kesb gibi mertebeler birbiriyle bağlantılıdır ve nihayetinde Allah'ın mutlak iradesine dayanır. Bu bağlamda Râzî, insanın fiillerinde özgür irade ve sorumluluğunu muhafaza ederken, aynı zamanda bütün fiillerin yaratılışının Allah'ın kudretine tabi olduğunu göstermeyi amaçlar.<sup>118</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de bu duruma işaret edilerek şöyle buyrulmaktadır: *"Sizler, sözlerinizi gizleseniz de açıklasanız da birdir. O, kalplerde olanı bilir. Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır."*<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Emine Ögük, *Mâdürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 83.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/2932.

<sup>117</sup> Muhsin Sürücü, *Mâdürîdîlik ve Eş'arîlikte Doğal ve Ahlaki Kötülük Problemi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 78.

<sup>118</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 20.

<sup>119</sup> el-Mülk, 67/13

Fahreddin er-Râzî, insan fiilleri konusunda Eş'arîliğin görüşlerini benimsemiştir. Râzî, tıpkı Eş'arî düşüncesindeki diğer düşünürler gibi insan gerçek anlamda kendi fiillerinin faili değildir, der. Fiilden evvel insan zihninde, kalbinde ve duygularında fiili yapma adına birçok safhanın olduğunu söyler ve tüm bu safhaların insanî bir refleks ya da tercihten ziyade ilahî bir eylem olduğunu söyler. Râzî, tüm bunların sonucunda insan iradesinin Allah'ın iradesinin gölgesi altında olduğunu söyler.<sup>120</sup>

Râzî, irade-fiil ilişki probleminde insanın iradesini pasif görerek Allah'ın mutlak iradesini ve yaratmasını ön plana çıkarmıştır. İnsanın fiilleri üzerinde Allah'tan başka hiç kimsenin tesirinin olmadığını söyleyerek Eş'arî'nin kesb anlayışını bir adım daha ileri götürerek cebre yaklaştırmıştır.<sup>121</sup>

Râzî fiillerin ortaya çıkmasında insan iradesinin tek başına yeterli olmadığını ifade eder. Ona göre insan fiilini oluşumu esnasında o fiili irade eden Allah'ın mutlak iradesidir. Allah mutlak iradesiyle insanın kalbine, zihnine doğan düşünceler ve sebepler Allah tarafından yaratılır. Bütün bunların sonucunda insanın hâdis olan iradesi güç gibi unsurlarla birleşince fiil gerçekleşir. Durum böyle olunca Râzî'ye göre bu fiillerin gerçek anlamda yaratıcısı Allah'tır. İnsanın ortaya koyduğu davranışlar Allah'ın kaza ve kaderi doğrultusunda meydana gelmektedir.<sup>122</sup>

Râzî, bu görüşünü şöyle temellendirir: İnsan iyilik ve kötülük adına birçok şeyi yapma iradesini ortaya koyar fakat bunları başaramaz. Bazen bu isteklerinin bir kısmı olur bazen hiç olmaz bazen de tam tersi durumlar olur. Eğer insan gerçek anlamda kendi duygu ve düşüncelerinin hâkimi olsaydı bunun böyle olmaması gerekirdi. Her şeyi murat ettiği gibi ortaya çıkması gerekirdi. Örneğin, insan hidâyeti bulsun diye ilim tahsiline başlar ama bazen bunun sonucunda sapkınlığa düşebiliyor. Tam tersi de söz konusu olabilmektedir. Bu örneklerde de anlaşıldığı gibi insan gerçek anlamda fiillerinin faili değildir.<sup>123</sup>

Fiil insan iradesine, insan iradesi de Allah'ın iradesine dayanır. Râzî'ye göre insanın fiili Allah'ın iradesi kapsamındadır. Râzî bu görüşünü şu âyetle

---

<sup>120</sup> Hamdi Gündoğar, "Fahreddin er-Râzî'de İrade- Fiil İlişkisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 56-70.

<sup>121</sup> Fazlur Rahman, *İslam* (Ankara: Ankara okulu, 1996), 137.

<sup>122</sup> er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 9/7.

<sup>123</sup> er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 9/61.

temellendirmektedir: “Siz dilemezseniz, ancak Allah diler.”<sup>124</sup> Âyette de belirtildiği gibi insan istemezse dahi Allah dilerse o iş olur. Bundan dolayı insan görünüşte her ne kadar fiilinin faili gözükse de aslında kalbine ve zihnine vahyedilene mahkûm bir varlıktır.<sup>125</sup>

Bu bağlamda Eş‘arî düşüncesine göre ele alınması gereken bir diğer husus, dünyada kötülüğün varlığının kaçınılmaz olup olmadığıdır. Eş‘arîlere göre eğer dünyada hiçbir kötülük bulunmasaydı, bu durum insanın yaratılış amacıyla bağdaşmazdı. Zira günah işlemeyen ve itaatsizlik etmeyen varlıklar vardır; bunlar mahiyetleri gereği meleklerdir. Bu yönüyle insanın varoluşu ve irade sahibi bir varlık olarak imtihan edilmesiyle anlam kazanır. Dolayısıyla kötülüğün varlığı, insanın iyi ile kötü arasındaki farkı idrak etmesine ve iradesini doğru yönde kullanarak kemale ermesine vesile olmaktadır.<sup>126</sup>

Eş‘arî ekolü yaratma konusunda tüm iradeyi Allah’a verir. İnsan fiilleri de Allah’ın mutlak fiilleri içinde görülmüştür. İnsan iradesine sınırsız bir yetki verilmesi halinde Allah’ın sınırsız iradesine bir sınır getirme anlamı taşıyacağından Eş‘arîler pek de sıcak bakılmamıştır. Eş‘arîler kulun iradesini Allah’ın yarattığını ifade ederler. Fiilin ortaya çıkışında insana verilen hâdis kuvvetin etkisini reddederler. Kul, Allah tarafından yaratılan fiil ve kendine ait hâdis kudretle kısmen irtibatlı olduğu için sorumlu olur. Yani burada kula ait kudret kulun kendisinde değildir. Çünkü insan istediği zaman istediği kudrete sahip değildir. Kendi zatı gereği güç sahibi olan her zaman güç sahibi olması gerekir fakat burada insan böyle bir varlık değildir. İnsanın kudreti kendi dışında sınırsız bir kudrete sahip Allah’ın kudreti kapsamındadır.<sup>127</sup>

Eş‘arîler fiillerin yaratılmasını insana veya başka bir varlığa has kılmanın Allah’ın sıfatlarına aykırı bir durum ortaya çıkacağını dile getirirler. Hâlbuki Allah dışında bir yaratıcı aramak muhaldır. İnsan kendi fiilinin yaratıcı olamaz eğer böyle bir iradesi ve gücü olabilseydi dilemek istediği fiilli her yönüyle bilmeli ve fiili kendi iradesin uygun ortaya çıkarması gerekirdi. Ancak durumun hiç de böyle olmadığı apaçıktır. Çünkü bazen insanların iyi olmasını istediği bir şey çirkin olabilmektedir.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> el-İnsân, 76/30.

<sup>125</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Ankara: Akçağ, 1991), 15/107.

<sup>126</sup> Sürücü, *Mâtürîdîlik ve Eş‘arîlikte Doğal ve Ahlaki Kötülük Problemi*, 68.

<sup>127</sup> Ak, *Gazali’de Kötülük Problemi*, 37.

<sup>128</sup> Abdulcebbar Kavak (ed.), “İslam Düşüncesinde İnsan”, 2. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2018), 22/338.

Eş'arîler, insan fiilleri konusunda orta yolu benimsemeyi amaçlamışlardır. Bir yandan Cebriyye'nin insanı tamamen iradesiz kabul eden anlayışına, diğer yandan Mu'tezile'nin insanı bütünüyle özgür iradeye sahip gören görüşüne karşı bir tutum geliştirmişlerdir. Onlara göre, insanın Allah tarafından yaratılmış olan fiillerini tercih etme imkânı vardır ve bu tercih, ilâhî bir yönlendirme ile gerçekleşmez. Yani insan, dilerse bir fiili yapabilir ya da ondan kaçınabilir. Bu durum insanın hangi fiili işleyeceğine yönelmesinden önce, o fiili işleyebilecek gücün ona verilmiş olmasını gerektirir. Çünkü bir insan, yaratılmamış bir kudretle fiil işleyemez. Bu kudret fiilden önce verilir ve insan o fiili kendi iradesiyle işler. Böylece fiil gerçekleşmiş olur ve son bulur. İnsan, yaptığı bu tercihle sevap ya da günah kazanır. Sevap veya günahın oluşması, o fiilin ne yönde tercih edildiğiyle belirlenir. Zaten ceza ve mükâfat da bu tercihlerin karşılığıdır. Allah, kulun tercihine göre mükâfat ya da ceza verir. O hâlde Allah'ın yarattığı iyilik ya da kötülük, özünde kötü veya günah değildir. İyilik ya da kötülük, insanın onu hangi niyetle ve nasıl işlediğiyle anlam kazanır. Kul, gerçekleştirdiği fiiller aracılığıyla sevap yahut günah elde eder.<sup>129</sup>

Eş'arî'ye göre insan fiilleri, Allah tarafından yaratılmıştır. Ancak Allah'ın kötüyü irade edip yaratması, O'nun kötülükten razı olduğu veya onu kendi zâtı için dilediği anlamına gelmez. Allah kötüyü, kendi zâtı için değil, belirli bir hikmete ve kulların fiilleri arasındaki düzenin sürmesi için yaratır. Nitekim Allah, iyiliği ehil olanlara, kötülüğü ise kötülüğe yönelenlere yaratır. Kulların zulmünü yaratmakla Allah zalim olmaz; zira zulmün yaratıcısı Allah olsa da, zulmü işleyen insanın kendisidir. Bu nedenle Allah'ın zulmü yaratması, O'na zulüm sıfatını isnat etmeyi gerektirmez.<sup>130</sup>

Eş'arî, Allah'ın yarattığı fiillerin ahlaki niteliklerinin, yaratanla değil fiili işleyenle ilişkili olduğunu vurgular. Allah'ın kötüyü yaratması, zatında bir kötülük barındırmaz; çünkü kötülük, failin kötü niyetiyle ve şer'î hükümlerle belirlenir. Allah bir fiili yaratmış olsa bile, o fiilin kötü olarak nitelendirilmesi şer'an mümkündür. Kötü fiilin işlenmesi, ilahî yaratmayla değil, insanın iradesiyle ilgilidir.<sup>131</sup>

Bu bağlamda Eş'arî, kötülüğün ontolojik bir varlık olmadığını, fiil ile birlikte ortaya çıkan bir nitelik olduğunu belirtir. Dolayısıyla kötülük, Allah'ın yaratmasında değil, kulun kesbinde ortaya çıkar. Allah kötüyü yaratmakla kötü olmaz; çünkü kötülüğü

<sup>129</sup> Hemşinli - Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*, 193.

<sup>130</sup> Hemşinli - Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*, 194.

<sup>131</sup> Akman, "Kötülük problemi", 194.

yaratmak bir kötülük fiili değildir. Asıl kötülük, insanın kötü olduğunu bilerek onu işlemesidir. Allah'ın iyiyi ve kötüyü yaratması, O'nun zatına veya iradesine yönelik bir eksiklik değil, tamamen kullara ve onların fiillerine dair ilahî takdirin bir yansımasıdır.<sup>132</sup>

Netice itibariyle Eş'arî düşüncede kötülük problemi, Allah'ın mutlak kudreti ve insan fiilleri arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu anlayışa göre, Allah her şeyi yaratandır ve kötülük de O'nun yaratmasıyla mümkündür; ancak bu, Allah'ın zatında bir kötülük olduğu anlamına gelmez. Kötülük, failin niyeti ve şer'î hükme bağlı olarak değerlendirilir. Böylece Eş'arîler, Cebriyye'nin insanı tamamen iradesiz gören ve Mu'tezile'nin insanı tamamen özgür kabul eden uç görüşleri arasında orta bir yol benimsemişlerdir. Eş'arî'nin bu yaklaşımı, hem ilâhî adaletin korunmasını hem de insanın sorumluluğunun anlaşılmasını sağlayan dengeli bir çerçeve sunmaktadır.

Eş'arîlik ekolünün kötülük problemine dair görüşleri ele alındıktan sonra, şimdi de akıl ve nakil dengesine önem veren Mâtürîdîlik ekolünün bu meseleye yaklaşımı incelenecektir.

### 1.3. Mâtürîdîlik'te Kötülük Problemi

Mâtürîdîlik mezhebinin kötülük problemine ilişkin yaklaşımını sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için, öncelikle bu ekolün kötülüğün ontolojik statüsüne dair görüşlerini ortaya koymak gerekir. Zira bir düşünce sisteminin kötülüğe yüklediği anlam, onun mahiyetini, kaynağını ve insan fiilleriyle ilişkisini nasıl yorumladığını belirlemede belirleyici bir rol oynar. Mâtürîdî düşünce, kötülüğün ontolojik anlamda bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul eder; ancak bu gerçekliği, Allah'ın hikmet ve adalet sıfatlarıyla çelişmeyecek şekilde temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda, kötülük bizzat yaratılmış bir varlık olarak değil, hayrın yokluğu veya insanın iradesiyle tercihte bulunduğu olumsuz fiiller şeklinde değerlendirilir. Dolayısıyla, Mâtürîdîlik'te kötülük hem ontolojik düzlemde tanınan bir olgudur hem de ahlâkî sorumluluk bağlamında insan iradesine atfedilen bir sonuçtur. Bu yaklaşım, mezhebin cembrî eğilimlerden uzak duran özgün kelâmî duruşuyla da uyumludur.<sup>133</sup>

<sup>132</sup> Hemşinli - Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*, 195.

<sup>133</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 544.

Mâtürîdî düşüncede kötülük problemini anlamak için öncelikle kötülük kavramının anlamı üzerinde durmak gerekir; zira kötülük, insanın algısı ve ilahi kudret arasındaki ilişki bağlamında farklı boyutlarda ele alınır.

### 1.3.1. Kötülük kavramı

İslam düşünce tarihinde kötülük kavramı iyiliğin zıddı olarak görülmüştür. Kötülük; sözlükte habis, çirkin ve şer anlamlarına gelir. Kötülük dünyada yerilmeye, ahirette ise cezalandırılması sebep olacak çirkin davranışlar bütünüdür. Kur'an-ı Kerim'de kötülük kelimesinin karşılıklarından birisi *münker* kavramıdır.<sup>134</sup>

Mâtürîdîlere göre övülmeye layık olan davranışlar iyi, yergiye layık olan davranışlar ise kötü olarak adlandırılır.<sup>135</sup> Nesefî ise bu konuda şu şekilde bir yorum getirir; övgüye layık olan her şeyin iyi, övgüye layık olmayan şeylerin ise kötü olduğunu söyler.<sup>136</sup>

Beşer dünyasında her açıdan mükemmel bir varlık göremezsiniz. Bu açıdan iyilik kemal olana yakınlığı, kötülük ise kemal olandan uzaklığı ifade eden bir şeydir. Bu açıdan bakıldığı vakit aslında iyilik ve kötülük arasında mutlak anlamda bir zıtlıktan söz etmek kötülük problemini daha çok çetrefilli hale dönüştürmektedir. Kötülük ve iyilik arasında bir derece farkı vardır. Her iki kavram arasındaki mesafe artıkça iyilik ve kötülük daha net ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden insanlar bu kavramları kullanırken derecelendirme sıfatlarını kullanmaktadırlar. Mesela iyi, az iyi, daha iyi gibi veya kötü, çok kötü gibi seviyesini belirlemek için söylenen sözler bu iki kavramın arasında mutlak anlamda bir zıtlık olmadığının delilidir.<sup>137</sup>

Kötülük kavramının temel çerçevesi belirlendikten sonra, Mâtürîdî anlayışında kötülüğü tanımlamada ve değerlendirmede esas alınan kriterler ele alınacaktır.

### 1.3.2. Kötülüğü belirlemede esas alınan kriterler

Kötülüğü belirlemede esas alınan ilk kriter şüphesiz ki *akıldır*. Akıl insana verilmiş en değerli yetidir. İnsan, akıl sayesinde diğer varlıklardan ayrılır. Kötülüğün diğer varlıklar ve insanlar için değişebileceğinin temel sebeplerinden birisi akıldır. Akıl,

<sup>134</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.), 18/18/282.

<sup>135</sup> Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemantik Kelam* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2016), 269.

<sup>136</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/252.

<sup>137</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 377.

İnsanı insan yapan en önemli vasıftır. Akıl, âlemdaki bilgiler ve âlemin yaratıcısından gelen bilgilerin harmanlanıp bir ürüne dönüştürmeye sağlayan en önemli yerdur. Akıl sayesinde insan iyiyi kötüden ayırır. İyi ve kötü davranışa yönelme güdüsü akıldan çıkar.<sup>138</sup>

Mâtürîdî'ye göre iyi-kötü ve adalet-zulüm gibi karşıt kavramların gerçekliği, aklın doğal yeteneğiyle kavranabilir. İyilik ve kötülük, varlığın yapısına yerleştirilmiştir; bunları ayırt etme gücü ise aklın doğasında bulunmaktadır.<sup>139</sup> Bu nokta önemlidir; zira Mâtürîdî, ahlakın temelinde aklılığı konumlandırır. Ona göre akıl, güzellik ve çirkinliği aslı bir kavrayış düzeyinde bilme kapasitesine sahiptir.

Mâtürîdî iyiliği ve kötülüğü bilmede, aklı ön planda tuttuğu gibi, her şeyin akılla çözülemeyeceğini "aklın idrak alanı" sözünden anlayabiliyoruz. Bu sözden yola çıkarak şu çıkarımda bulunabiliyoruz: Aklın alanına girmeyen konular da vardır.<sup>140</sup>

Her şeyin hakikatine yalnızca akıl yoluyla ulaşmak mümkün değildir. Zira insan aklı, sınırlı bir idrak kapasitesine sahip olup ilahî hikmetin tüm boyutlarını kavramakta çoğu zaman yetersiz kalabilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in açıklamaları, yalnızca dinî hükümlerin aktarımı değil, aynı zamanda derin hikmetleri içeren birer rehber mahiyetindedir. İnsan aklının bu hikmetleri tam olarak idrak edememesi, onların yokluğunu değil, beşerî bilginin sınırlarını gösterir. Dolayısıyla bilinmeyen pek çok hikmete dayanarak bazı fiillerin zâhiri görünüş itibarıyla çirkin olsa da, hakikatte ilahî bir gayeye hizmet etmektedir. Böylelikle görünen kötülüklerin ardında mutlak anlamda bir şerrin değil, insanın kavrayışının ötesinde yer alan ilahî bir düzenin bulunduğunu bilmek gerekmektedir.<sup>141</sup>

Mâtürîdî'ye göre kötü şeyler şunlardır: şirk, küfür, dalalet, iblis, cehalet, bilgisizlik, zulüm ve hikmetsizlik... İyi şeyler ise; iman, tevhit, adalet, hikmet ve iyi davranışlardır. Mâtürîdî'ye göre hayırların en büyüğü ve en faziletlisi imandır. Çünkü ona göre iman işleri sonuca bağlayan bir nur ve engelleri ortadan kaldıran bir aydınlıktır.<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 373.

<sup>139</sup> Mücahit Kılınç, *Mâtürîdî'nin İnanç Temalı Kıssalara Yaklaşımı* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2024), 51.

<sup>140</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 423.

<sup>141</sup> Hacer Şahinalp, "Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin Kötülük Sorununa Semantik Yaklaşımı", *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – II*, ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 43.

<sup>142</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346.

Kötülüğü belirlemede esas alınan ikinci kriter de *fiilin sonuçlarıdır*. Mâtürîdî'ye göre bir fiilin iyi ya da kötü olarak nitelenebilmesi, yalnızca zâhirî görünümüne bakılarak değil; aynı zamanda o fiilin doğurduğu neticelere göre değerlendirilerek belirlenmelidir. Zira bazı fiiller ilk bakışta kötü gibi görünse de, uzun vadede hayra vesile olabilir. Dolayısıyla kötülük kavramı, sadece olayın kendisiyle sınırlı değil, onun hikmet ve maslahat boyutlarıyla birlikte ele alınmalıdır.<sup>143</sup>

Kötülüğü belirlemede esas alınan üçüncü kriter ise, *irade ve sorumluluk* ilkesidir. Mâtürîdî düşüncesinde kötülüğün kaynağı tartışılırken, ilahî irade ile insan iradesi arasındaki ilişki önemli bir yer tutar. Allah her şeyi yaratmakla birlikte, insan fiillerinin sorumluluğu kişisel tercihlere dayanmaktadır. Yani kötü fiilin yaratıcısı Allah olsa da, onu tercih eden ve iradesiyle gerçekleştiren insandır. Bu ayırım, Mâtürîdî'nin adalet ve sorumluluk anlayışı çerçevesinde şekillenir. Dolayısıyla, bir eylemin kötülük olarak nitelendirilmesi, aynı zamanda o fiilin failinin sorumluluğunu da gündeme getirir.<sup>144</sup>

İnsan; akıllı, düşünen ve düşündüğünü cüzi iradesiyle davranışlara dökabilen bir varlıktır. İnsan, genellikle istediğini istediği zaman istediği yerde özgür iradesiyle yapabilen bir varlıktır. Dünyada iyiliklerin yanında kötü diyebileceğimiz şeylerin var olmasının hikmetlerinden biri insanın iradesini hangi yönde kullanacağı sınavıdır. İnsan, hem iyilik hem de kötülük yapabilecek nitelikte yaratılmıştır. Bunu kendi öz iradesiyle yapmaktadır. Dünyanın iyililerle dolu olması ve hiç kötülüğün olmaması düşünülemez. Böyle olması halinde o zaman insanın yaratılmasına gerek yoktu. Çünkü bunu hakkıyla yapan melekler bulunmaktadır. İnsanın yaratılış amacı kötülükler ve iyilikler karşısında özgürlüğünü hangi yönde kullanacağı meselesidir.<sup>145</sup>

Kötülük kavramının mahiyeti ve çerçevesi ortaya konduktan sonra, şimdi bu kavramın Mâtürîdî düşüncesinde nasıl temellendirildiğini inceleyebiliriz.

### 1.3.3. Kötülük kavramının temellendirilmesi

Mâtürîdîlikte kötülük anlayışının temellendirilmesinde kullanılan ilk yöntem, *aklî ve mantıkî temellendirme*dir. Kötülük probleminin temel tezi; bütünüyle iyi, kudretli ve kadir olan bir Tanrı'nın dünyasında kötülöklere izin vermemesi gerektiği, verilmesi halinde tanrının iyi niyetli oluşu ile bağdaşmayacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu

<sup>143</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159.

<sup>144</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 381.

<sup>145</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 381.

sorunu es geçmek için bazıları kötülüğün varlığını ret etmişler. Mâtürîdî bunlara karşı kötülüğün var olduğunu söylemiştir. Dünyada fesat, çirkinlik, acz, pislik ve kötülüğün var olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî bunun kabul olmaması halinde düalizmin ortaya çıkacağını ifade eder.<sup>146</sup>

Kötülüğün varlığını reddetmek, kötülük nedir? sorusunu gündeme getirerek kavramın anlamını belirsizleştirir ve göreceli bir zemin oluşturur. Çirkinlik, şer ve kötülük gibi kavramların aslında var olmadığını savunmak, bireyin kendi olumsuz eylemlerini kötü olarak görmemesine ve bu davranışları meşrulaştırma çabasına yol açabilir. Bu durum, ahlaki değerlere olan ortak inancı zayıflatır ve insanî ahlakın temelini oluşturan evrensel ilkeleri sübjektif ve değersiz hale getirir.<sup>147</sup>

Bu sebeple kanaatimizce kötülüğün tamamen reddedilmesi, insanın varlık ve düzen anlayışını eksik bırakır. Çünkü evrende kötülük olarak görülen şeylerin çoğu, aslında daha büyük bir hikmetin parçası olarak varlık bulur. Bu yönüyle kötülük, insanın hem varoluşunu hem de evrendeki ilahî düzeni kavrayabilmesi için gerekli bir unsurdur. Zıtlıkların bir arada bulunması, hem ahlaki hem de ontolojik anlamda varlığın bütünlüğünü sağlar.

Dünyada iyiliklerin yanında, sıkıntıların olması insanın gelişimi için pozitif bir etkiye sahiptir. Sıkıntılar, kötülükler, engeller ve çirkinlikler insanın azim gücünü ve savaşıma ruhunu ortaya çıkarmaktadır. Kötülük olmayan bir dünya insanın rutin bir hayat yaşamasına sebep olacaktır. Onun içindir ki kötülüğün olduğu yerde hareket, mücadele, azim, irade ve imtihan vardır.<sup>148</sup>

Kâinatın biyolojik ve coğrafik olarak mükemmel bir düzeninin olduğu apaçık bir gerçektir. Atmosferin kalınlığı, gezegenlerin konumu, insanın dünya içindeki yeri, okyanusların, denizlerin ve dağların yaratılışı hep bir gaye ve düzenin sonucudur. Ancak burada bu kadar düzen varken eksikliklerin ve kusurların oluşu bu kaideyi bozmuyor. Çünkü evren canlıdır ve sürekli bir değişim ve dönüşüm içindedir; bu değişim ve dönüşüm olurken bazen yıkılmalar, sarsılmalar ve bozulmalar da göze çarpmaktadır. Kötülükmüş gibi gözükse de bu durumların aslında belki yeni ve daha güzel bir varoluş için bunların olması gerekmektedir.<sup>149</sup>

<sup>146</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 427.

<sup>147</sup> Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/250.

<sup>148</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168.

<sup>149</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.

Dünyada nesnelere bulunan zararın içinde yararın olması, zıtlık içinde bir uyumun oluyor olması onların haller içindeki dönüşümünü gösterir. Bir şeyin bulunduğu hal üzerinden başka bir hale dönüşmesi hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından yaratıldığının göstergesidir. Bunun yanında insanda var olan noksan şeyler, insanı noksansız birine yani Allah'ın varlığına götürür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, dünyada yaratılan varlıklardaki eksiklik yaratılmış olduklarının bir göstergesidir. Acz olan bir varlık, yaratıcı olamaz.<sup>150</sup>

İçinde yaşadığımız evren, iyi ve kötü yanlarıyla içinde bir düzen barındırır. Her şey yaratılışına uygun olarak hareket eder. Mâtürîdî'ye göre güzel ve çirkinin bir arada oluşu hikmetin özünü oluşturur. Kâinattaki düzen içinde hem iyilik hem de kötülük vardır. Burada bilmemiz gereken düzen, içindeki kötünün düzeni bozmadığıdır. Aksine bazen kötülük olarak bildiğimiz şeyler, düzenin devamı için vazgeçilmez unsurlardır. Evreni bütün yönleriyle ele aldığımızda bazen kötü olarak bildiğimiz şeyleri ortadan kaldırdığımızda, tüm evrende bir değişikliğin meydana geleceği açık bir gerçektir.<sup>151</sup>

Mâtürîdî, kötülüğün gerekçelerini bu şekilde açıklarken, onun insan hayatında belirli hikmetler taşıdığını da ifade eder. Ona göre kötülükler; zalimlere haddini bildirme, dost ile düşmanı ayırt etme ve iyiyi kötüden ayırma bilincini geliştirme gibi işlemlere sahiptir. Bu yönüyle kötülük, mutlak bir olumsuzluk değil; insanın olgunlaşmasına, ahlâkî farkındalığın artmasına ve toplumsal dengenin korunmasına katkı sağlayan bir unsurdur.<sup>152</sup>

Mâtürîdîlikte kötülük anlayışının temellendirilmesinde kullanılan ikinci yöntem ise *Metafizik temellendirilmedir*. Konuya genel bakıldığında Allah'ın insanların zararına olacak şekilde bir şeyi yaratması Mâtürîdîlere göre söz konusu olamaz. Allah, rahman ve rahîm sıfatlarına sahiptir. O'nun bu isimlere sahip olması, yarattığı varlıklar için asla kötülük murat etmeyeceğini gösterir.

Mâtürîdî'ye göre dünyanın yaratılış amacı, varoluş hikmeti imtihandır. Bu yüzden dünyada iyiliklerin yanında sıkıntıları da barındırmaktadır. Cennet iyilikleri işleyenlerin yeri, cehennem ise kötülöklere batmış insanların yeri olacaktır. Evrenin imtihan yeri olması zıtlıkların da bir arada olmasını gerektirir.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230.

<sup>151</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 71.

<sup>152</sup> Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 205.

<sup>153</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Ensar, 2018), 9/369.

Kötü dediğimiz şeyler, mükemmel olan Allah için kötülük olarak algılanamaz. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah hikmetsiz bir fiil işlemez, fakat insan aklının kavramayacağı bir fiil işleyebilir. İşte bu fiil insan algılayışına göre kötülük olarak görülebilir. Fakat Allah için bu düşünülemez. Tam da burada yaratıcı-yaratılmış ayırımı ortaya çıkmaktadır. Zira insanın bilgi kapasitesi sınırlı, algısı ise çoğu zaman zâhir ile kayıtlıdır. Buna karşılık Allah, mutlak ilim ve hikmet sahibidir; O'nun fiillerinin arka planındaki anlamı ve amacı her zaman insan tarafından idrak edilemeyebilir. Bu nedenle, bazı durumlar insan açısından kötü gibi görünse de, ilahî düzlemde bu tür fiillerin derin ve kuşatıcı bir hikmete dayandığı unutulmamalıdır.<sup>154</sup>

Mâtürîdî düşüncede kötülük, Allah'ın zatına veya fiiline izafe edilebilecek mutlak bir kötülük değil, insanın sınırlı algısına göre değerlendirdiği görelî bir durumdur. Allah her şeyi bir hikmete binaen yaratır; ancak bu hikmet her zaman insan tarafından kavranamayabilir. Mâtürîdî'ye göre kötülük gibi görünen olaylar, aslında insanı olgunlaştıran, iradesini sınavan ve ahiret hayatına hazırlayan birer imtihan aracıdır. Bu bakımdan, kötülük problemi Mâtürîdî düşüncede insanın sorumluluğu, irade özgürlüğü ve ilahî hikmet ekseninde ele alınır ve Allah'ın mutlak adaleti ile bağdaştırılır.<sup>155</sup>

Kötülüğün var olması ve hikmetinin bulunması aklımızın alabileceği şekilde olabildiği gibi bazen de aklımızın sınırlarını zorlayan, hikmetini bilemeyeceğimiz şeyler de olabilir. Ziya Paşa'nın deyimiyle; "İdrâk-i maâlî bu küçük akla gerekmez, zira bu terazi o kadar sıkleti çekmez"<sup>156</sup> diyerek aslında insan aklının sınırlı ve idrakinin mahdud olması sebebiyle birçok hususu tam anlamıyla kavramakta yetersiz kaldığını göstermektedir. Bu acizliğimizle kötülüklerin hikmetlerini anlamak bazen kısa bir süre, bazen uzun zaman veya hiç algılayamayacağımız şekilde olabiliyor.<sup>157</sup>

Mâtürîdî, hayatın gerçekliğini göz ardı etmeyerek kötülüğün varlığını kabul eder ve bunun insan tecrübesiyle açıkça gözlemlenebileceğini belirtir. Ona göre zulüm, yalan ve benzeri fiiller öz itibarıyla kötüdür; bu kötülük akıl yoluyla bilinebilir ve değişmez niteliktedir. Bu yaklaşım, mâtürîdî düşüncesinde iyi ve kötünün akılla bilinebileceği anlayışının temelini oluşturur. Ancak Neseî'ye göre fiillerin hakikî mahiyetini bilen ve onları o mahiyet üzere yaratan Allah'tır; buna karşılık, fiilin ahlâkî değerini idrak eden

<sup>154</sup> Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 209.

<sup>155</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 330.

<sup>156</sup> Ziya Paşa, *Terkîb-i Bend ve Tercî-i Bend* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1880), 80.

<sup>157</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 331.

ise insandır. Dolayısıyla fiilin yaratılması ilahî iradeye, iyi veya kötü olarak bilinmesi ise akla aittir. Bu anlayış, ahlâkî sorumluluğun akıl temeline dayandığını ve dinî yükümlülüklerin anlamlılığını güvence altına alır.<sup>158</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre dünyadaki hiçbir şey saf haliyle yalın kötü veya iyi değildir. Kâinatta nice kötü olarak gördüğümüz şeylerde iyilik, iyi gözükken nesnelere ise bir zarar olabiliyor. Bu yüzden hiçbir şey saf haliyle iyi ya da kötü diyemeyiz. Örneğin, ateşi ormanları yakarak ateşi kötü yönde, mutfakta yemekleri pişirerek, pişirme işlevi özelliğini kullanarak iyi ve faydalı olmasını sağlarız. Diğer bir şey ise; su, bizim olmazsa olmaz hayat kaynağımız, içeceğimiz olması bizim için vazgeçilmez bir iyiliktir. Bunun yanında su bazen bir canlının canına mal olmakta bu açıdan bakıldığında su kötü ve zararlı olabilmektedir.<sup>159</sup>

Mâtürîdîlere göre her şeyi Allah yaratmıştır; isterse bu yaratılan şey kötü, isterse de iyi olsun. Yüce Allah kâinatta yarattığı her şeyi bir hikmet üzere yaratmıştır. Dünyada iyi ve güzel olarak gördüğümüz şeylerde hikmetler olduğu gibi kötü ve zararlı fiillerde de çeşitli hikmetler vardır. Allah her şeyi en iyi şekilde yaratmıştır. Bunun aksi Allah için tefekkür edilemez. O, evreni, içindekileri olması gerektiği gibi, ne eksik ne fazla yaratmıştır. Her şeyi yerli yerine oturtmuştur.<sup>160</sup>

Kötülüğün varlığına dair tartışmalar, sadece insan iradesi ve ilahî kudret bağlamında değil, aynı zamanda Allah'ın fiillerindeki amaç ve gayeye işaret eden *hikmet* kavramı çerçevesinde de ele alınmalıdır.

#### 1.3.4. Hikmet kavramı

Hikmet; hüküm vermek, sağlam yapmak, engel olmak, alıkoymak, gem vurmak, fesadı önlemek, adaletle hükmetmek, ilim ve nübüvvet gibi anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda hikmet, derin kavrayış, gerçeği bilme, gizli sır, sezgi gücü ve derin bilgi anlamlarında kullanılmıştır.<sup>161</sup>

Mâtürîdilik ekolünün kötülük probleminde getirdiği çözüm, hikmet kavramı üzerine bina edilmektedir. Dünyada iyilikle beraber kötülüğün de var olduğunu ve ikisinin de yaratıcısının Allah olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdîlere göre iyilik ve

<sup>158</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 351.

<sup>159</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/331.

<sup>160</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 331.

<sup>161</sup> İlhan Kutluer, "Hikmet" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/518.

kötülük Allah tarafından yaratılmışsa ikisinin de bir hikmeti olması lazımdır. Evrende kötülüğün varlığı, iyiliğin anlaşılması içindir.<sup>162</sup>

Nesefî'ye göre hikmet ve sefahi tanımlarken dünya ölçüleriyle hareket etmek son derece yanlıştır. Çünkü dünyevî bir tanımlama beraberinde birçok problemi ortaya çıkarmaktadır. Nesefî Mu'tezile'nin hikmeti, sadece faydalı olma esasına dayandırılarak tanımlamasını eleştirmiştir. Görünür âlemde faydası olmayan herhangi bir şeyin diğer âlemde faydasının olmayacağını söylemek yanlış olduğunu söyler. Zâhiri âlemde faydası olmayan birçok şeyin hakikatte faydalı olabileceğini dile getirir. O, Allah'ın kâinatı hikmet üzerine yarattığını, faydasız şeyler yaratmanın sefeh olarak görüleceği ve bunun hikmet sahibi olan Allah için kabul edilemeyeceğini söyler. Ancak Mu'tezile'nin böyle bir sonucu kastettiğini söylemek yanlıştır. Çünkü Mu'tezile Allah'ın yarattığı canlı cansız her şeyde bir hikmetinin olduğunu söyler. Cansızların varlığını canlıların daha iyi koşullarda yaşaması için bir araç olduğunu belirtir.<sup>163</sup>

Hikmet kavramının kapsamı belirlendikten sonra, Şimdi de Mâtürîdî perspektifinde kötülük probleminin bu kavram çerçevesinde nasıl açıklanabileceği konusuna geçilecektir.

### 1.3.5. Kötülük probleminin hikmet kavramıyla açıklanışı

Kötülük; Arapçada şer, kubuh ve münker gibi değişik kavramlarla ifade edilmektedir. Kelâm alanında ise daha çok şer ve kubuh kavramlarıyla karşılaşılır. Şer, sözlükte kötü olmak anlamına gelir. Dinî bir terim olarak Allah tarafından yasaklanan eylemler ve çiğnenmesi halinde günah gerektiren davranışlardır.<sup>164</sup>

Nesefî, evrendeki kötülükle ilgili olarak reel olarak kötülüğün varlığını reddetmez. Allah'ın şu kâinatta iyilik ve güzelliğin yanında, kötülüğü de yarattığını söyler. Nesefî, Allah'ın yarattığı ve nazarî olarak gördüğümüz iyi, kötü, çirkin, güzel olan her şeyi yaratmasının bu dünyada bir hikmet ve anlamının olduğunu söylemektedir. Eğer kötülük diye bir şey yoksa o zaman inkârın haklı yönü olur. Ama Nesefî küfrün çirkin, batıl ve bozuk bir itikat olarak yaratıldığını ifade etmektedir.<sup>165</sup>

<sup>162</sup> Yalçın, "Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", 45.

<sup>163</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/255.

<sup>164</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Şer" (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 539.

<sup>165</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/256.

Mâtürîdî düşünce geleneğinde, Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmetin ve bir maksadın bulunduğu anlayışı temel bir ilkedir. Nitekim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Tanrı'nın fiillerinin başıboş ve anlamsız olmadığını, her bir fiilin belirli bir hikmete ve maslahata mebni olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde Ebü'l-Muîn en-Nesefî de, Allah'ın fiillerinde hikmetsizlik bulunmadığını, her şeyin bir gaye ve maslahat doğrultusunda vücuda geldiğini belirtmiştir. Dolayısıyla, insan açısından iyi veya kötü olarak değerlendirilen her olayın ardında ilahî bir hikmetin varlığını kabul etmek, bu düşünce sisteminin tutarlı bir yansımasıdır.<sup>166</sup>

İnsanlar tarafından işlenen kötülüklerin Allah tarafından yaratılmış olması, bu fiillerin Allah açısından kötülük olarak değerlendirilmesini zorunlu kılmaz. Nesefî delil olarak Allah'ın bu eylemleri yasaklaması ve bunlardan hoşlanmamasını ileri sürmektedir. Ona göre insanın fiilleri Allah'ın fiili değildir. Allah, bu tür eylemlerden razı olmadığı halde o fiili kulun tercihine bağlı olarak yaratmıştır. Dolayısıyla burada suç Allah'a izafe edilemez. Bir diğer husus; olay, durum ve nesnelere çirkin, kötü, iyi veya buna benzer ifadelerle dile getirilmesi izafi bir şeydir. Çirkin olarak gördüğümüz bazı olayların daha sonra iyi sonuçları olabileceğine şahit olmaktayız. Örneğin, öldürmek kötü bir şey olarak görülmektedir. Ama bu öldürme eylemini insanlara sürekli zarar veren bir hayvana uyguladığımızda buradaki ölüm kötü değildir. Hatta bu eylemin sonunda insani açıdan övülecek bir şey ortaya çıkmaktadır. İnsan açısından zarar defedildi ve güven ortamı sağlanmıştır.<sup>167</sup>

Mâtürîdîler, insanın işlediği kötülükleri insana izafe eder. Allah'ı bu tür çirkin işlerden tenzih ederler. Onlara göre Allah'ın buradaki rolü, kulun her türlü isteğini yaratmasıdır. Çünkü kul, kendi fiilini yaratamaz. Bunun aksi bir durumu ise çeşitli inanç sorunlarını da beraberinde getirir. Bu konuda kötülük dediğimiz şey Allah'ın şeri yaratması değil, kulun kötülüğü isteyerek ve bilerek tercih etmesidir. Mâtürîdîlerin kelâm anlayışlarında küfür ve kabih gibi dinî-ahlakî kötülükler, kişinin kendi iradesi ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan kendi cüzi iradesiyle isteyerek bunu yapıyorsa aynı zamanda yaptığından muhakkak sorumlu olacaktır.<sup>168</sup>

Mâtürîdîler, küfrün yaratılmasının mutlak anlamda hikmetli olmadığını ifade eder. Ona göre, bu tür kötü fiillerde bir hikmet aranacaksa, bu hikmet, Allah'ın söz

---

<sup>166</sup> Yalçın, "Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", 46.

<sup>167</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/142.

<sup>168</sup> Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 28.

konusu çirkin fiilleri kötülük sıfatıyla yaratmış olmasında aranmalıdır. Nitekim Allah'ın bu fiilleri yasaklaması, sınırı aşanların bundan sorumlu tutulacağını ve cezalandırılacağını bildirmesi de bu yaklaşımı destekleyen deliller arasında yer alır. Eğer inkâr fiili, bizzat güzellik içeren bir amaçla yapılmış olsaydı, bu durum hikmetten ziyade bir akılsızlığa işaret ederdi. Bu sebeple, kâfirler kötü ve çirkin fiillerde güzellik, doğruluk ve akıl aradıkları için sefih ve akılsız olarak nitelendirilirler.<sup>169</sup>

Mâtürîdî ekolü, kötülük problemini insana verilmiş özgür irade bağlamında bir çözümlenmeye gitmiştir. İnsanın kötü hareketlerde bulunurken Allah'ın insanları buna mecbur bırakmadığını, insanların tamamen kendi hür iradeleriyle bu fiillerde bulunduğu hatırlatılarak teklif-özgürlük ölçüsüne dikkatlerimizi çekmiştir. Zira insanın özgür olmadığı yerde sorumluluktan bahsetmek akli değildir. İnsan akıllı, düşünebilen ve özgür iradesiyle hareket edebilen bir varlıktır. Yaptıkları hareketlerinin sorumluluğunu başkasına yüklemenin hiçbir anlamı yoktur. İnsanın yaptığı kötülükleri Allah'a nispet etmesinin akli hiçbir gerekçesi olamaz. İnsan, gerçekleştirdiği fiillerin sonuçlarından dolayı başkalarını değil, öncelikle kendisini sorumlu tutmalı ve sorumluluğun kaynağını kendi iradesinde aramalıdır.<sup>170</sup>

Yaratma, irade, kazâ ve kader kavramları; insanın işlediği fiiller karşısında kendisini sorumluluktan muaf tutmasına ya da suçu ilahî iradeye nispet etmesine meşru bir gerekçe oluşturmaz. Zira bu kavramlar, kulları zorlayıcı bir niteliğe sahip değildir; insan, fiillerini özgür iradesiyle gerçekleştirir. Yaratma, irade etme, kazâ ve takdir etme, bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan zaman ve mekân gibi zorunlu şartlar gibidir; fakat fiili icra etmeye mecbur bırakmaz. Dolayısıyla kişi, fiillerini bu ilahî kavramları düşünerek gerçekleştirmez; hatta bu düşünceler onun zihnine bile gelmez. İnsan, Allah'ın lütuf ve keremine güvenerek fiillerini özgürce yapar. Bu fiillerin Allah'a herhangi bir faydası veya zararı söz konusu değildir. Allah, kulların itaatine muhtaç olmadığı gibi, işlenen kötülükleri de zorunluluktan dolayı değil, birtakım hikmetlere bağlı olarak yaratmıştır.<sup>171</sup>

Kötülük Allah tarafından yaratılmamış iddiasında bulunanlar delil olarak da şu âyeti öne sürerler: “Allah, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan

<sup>169</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/2/312.

<sup>170</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/313.

<sup>171</sup> Şahinalp, “Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Kötülük Sorununa Semantik Yaklaşımı”, 47.

*yaratmıştır.*<sup>172</sup> Kötülük Allah tarafından yaratılmamıştır diyenler bu âyete bakarak şu yorumda bulunmuşlardır: Şer ve kabih âyette geçen güzel tabirinin dışında kalır demişlerdir. Neseî hikmetin *bir şeyi olması gerektiği gibi yapma* şeklindeki tanımına dikkat çeker. Bu yönden bakıldığında Allah'ın yapmak istediği her neyse sınırsız ilmine uygun yapmıştır. Kabih şeylerin yaratılması da onun ilim ve hikmetine uygun olarak güzel yaratılmıştır. Dolısıyla Neseî âyette geçen iyilik ve güzellik niteliğinin eylemin bizzat kendisinde değil yaratılma boyutuna dikkatleri çekmiştir.<sup>173</sup>

Mâtürîdiler, kötülüğü yaratmanın akıl açısından nazari olarak bakıldığında çirkinmiş gibi gözükse de bu çirkinliğin Allah nispet edilemeyeceğini söyleyenlere karşı bu tür kötülükleri yaratmanın Allah açısından kötü bir şey olmadığını beyan etmeye çalışmıştır. Ona göre, bu konudaki asıl sorun, insan aklının bazı olay ve durumları ilk bakışta kötülük olarak değerlendirmesine karşın, bu fiillerin ardında yatan hikmeti kavrayacak kapasiteden yoksun oluşudur. Bu yüzden insan kesinlikle Allah'ı hatalı ve kusurlu haşa art niyetli olarak suçlayamaz ve bütün problemlerin kaynağı olarak görülemez. Öyleyse kötülük, Allah'ın yaratma eyleminden değil, insanın insanla ve tabiatla kurduğu olumsuz ilişkiden ortaya çıkmaktadır.<sup>174</sup>

İyi ve faydalı şeylerin yanı sıra kötü ve zararlı olanların da yaratılmış olmasının hikmeti, ahiret hayatına ilişkin ödül ve ceza haberlerinin doğruluğunu ortaya koymaktır. Zira Allah, insanoğlunu yaratırken ona belirli emir ve yasaklar vazetmiş ve bu konuda peygamberler aracılığıyla insanları uyarmıştır; Kur'an'da da ödül ve cezaya dair çeşitli işaretler bulunmaktadır. İyiliğin yanında kötülüğün bulunmaması hâlinde, lezzeti ve acısı deneyimlenmemiş bir şeye teşvikte bulunmak veya ondan sakındırmak anlamını yitireceğinden, Allah ahirette karşılaşılabilecek ödül ve cezanın benzerlerini dünyada göstererek insanın ilahî emir ve yasaklar karşısında daha duyarlı ve dikkatli bir yaşam sürmesini amaçlamıştır. Böylece kötülük gibi görünen durumlar, insanın nihai akıbeti açısından düşünüldüğünde aslında bir tür rahmete dönüşmekte ve imtihanın anlamıyla birlikte ahiret gerçeğinin hakikatini destekleyen bir unsur hâline gelmektedir.<sup>175</sup>

Faydanın yanında zararın, güzelin yanında çirkinin, sıcağa karşı soğukun ve katı ile birlikte yumuşaklığın bulunması gibi eşya üzerinde zıtlıkların var edilmesi, Allah'ın

---

<sup>172</sup> es-Secde, 32/7.

<sup>173</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/2/250.

<sup>174</sup> Yalçın, "Neseî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", 50.

<sup>175</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/129.

bazı şeyleri engellemekten aciz olduğuna değil, bilakis kudretinin kapsam ve derinliğine işaret etmektedir. Zira varlıkları farklı boyut ve niteliklerde yaratmak üstün bir kudret gerektirir; bu kudret ve kemal ise yalnızca Allah'a aittir ve bu durum övgüye layık bir ilahî kemali ifade eder. Nitekim insana güçlük veren, onu aciz bırakan yahut varlık düzenindeki dengeyi gösteren bu tür durumlar, aynı zamanda insanı bir yaratıcı fikrine yöneltmekte ve Allah'ın varlığına dair bir delil niteliği taşımaktadır.<sup>176</sup>

Allah'ın zararlı şeyleri, acıları ve elem verici durumları yaratmasındaki hikmetlerden biri de zulmeden kimseleri ve baskıcı iktidar sahiplerini kendi kudreti karşısında boyun eğmeye sevk etmesidir. Zira zalim ve acımasız kişiler, bir hastalık, depresyon ya da benzeri bir musibetle karşı karşıya kaldıklarında kendi zayıflık ve acizyetlerini idrak etmekte; askerlerinin, ordularının ve yardımcılarının dahi bu sıkıntıları gidermede yetersiz kaldığını görerek işledikleri zulmü terk etmeye ve insani değerlere yeniden yönelmeye meyledebilmektedirler. Bu durum, kötülük olarak algılanan bazı olguların daha dünyada iken insanı dönüştürücü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla zararlı olarak yaratıldığı düşünülen varlık ve olayların boşuna yaratılmadığı, ilahî hikmet bağlamında belirli amaçlara hizmet ettiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>177</sup>

Yapılan açıklamalar ve verilen örnekler ışığında Mâtürîdîler, iyi-kötü, faydalı-zararlı tüm varlıkların Allah tarafından yaratıldığı gerçeğini merkeze alarak kötülük problemini bu çerçevede temellendirmektedir. Allah'ın hikmet sıfatına ezelden beri sahip olduğu dikkate alındığında, O'nun yarattığı şeylerde yanılığa düştüğünü, yanlış hükümler koyduğunu veya hatalı varlıklar meydana getirdiğini ileri sürmek tutarsız ve yakışsızdır. Buna göre yaratılan her şeyde, ister zâhirde ister bâtında olsun mutlaka bir amaç ve ilahî bir gaye bulunmaktadır. İyi ya da kötü olarak nitelendirilen olgular ise insana yöneltilmiş bir tekliftir; insan bu teklif karşısında dilerse yerine getirir, dilerse getirmez. Teklif esasına dayanan bu yapıda tercihte bulunan insan sorumluluk üstlenmekte, bu sorumluluğun sonucu ise nihayetinde ceza veya mükâfat hakikatine göre belirlenmektedir.<sup>178</sup>

Dünyada meydana gelen zulüm, adaletsizlik ve savaş gibi ahlaki kötülük ve çirkinliklere yönelen insandır. Bu yüzden burada sorumlu olan da insandır. İnsanın iradesi

---

<sup>176</sup> Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/129.

<sup>177</sup> Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/130.

<sup>178</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

dışında oluşan doğal olaylardan deprem, sel ve heyelan gibi durumlar ise kötülük olarak değerlendirilmemesi gerekir. Bunlar uzun vadeli düşünüldüğünde aslında hem doğanın hem de insanın yapılandırılması, olgunlaşması ve dengenin oturması için gerekli doğa olaylarıdır. Kısa vadeli olarak insan ve doğa, az zararla bunu atlarken dünyanın ve insanın daha uzun yaşaması için belki de bu tür doğa olayların olması gerekir. Çünkü bunlarda hem bildiğimiz hem de bilmediğimiz nice faydalar vardır.<sup>179</sup>

Mâtürîdî, insan eliyle işlenen kötülüklerin kaynağının yine insan olduğunu belirtir ve kişinin kendi fiilleriyle ortaya çıkan kötülükleri Allah'a nispet etmesinin kabul edilemez olduğunu vurgular. Nitekim inkâr, şirk, zulüm, hikmetsizlik veya sâlih amellerde bulunmamak gibi kötülük olarak görülen eksikliklerin tamamı, Allah'ın emirlerini yerine getirmeme ve onlara muhalefet etme sonucunda ortaya çıkan insanî kusurlardır. Mâtürîdî'ye göre en büyük hayır iman, en büyük kötülük ise şirktir; zira şirk, insanın kendi iradesiyle ortaya koyduğu, yaratılış amacından uzaklaşarak Allah'a isyan etmesinin bir tezahürüdür. Dolayısıyla insan, işlediği tüm bu kötülüklerin faili ve kaynağıdır. Bu bağlamda Allah'ı kötülüklerden sorumlu tutmak, Mâtürîdî düşüncesi açısından temelsiz ve çocukça bir yaklaşım olarak değerlendirilir.<sup>180</sup>

Mâtürîdî, yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Ona göre insanlar arasında geçerli olan kuralların ve iletişim biçimlerinin, Allah-insan ilişkisine doğrudan taşınması doğru değildir. İnsanlar kendi aralarında yalan, hile, kötülük, şer ve çirkin davranışlarda bulunabilse de, Allah'ın kendi yarattığı varlıklara bu tür fiilleri isnat etmek mümkün değildir. İnsan burada kötülüğün asil failidir. Çünkü insan kendi nefsinin tahrikine uymuş ve kötülüğü işlemiştir.<sup>181</sup>

Kötülük problemine ilişkin temel argümanlardan biri, mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün bir arada bulunamayacağı düşüncesinden hareketle, Allah'ın varlığını inkâr etme yöntemidir. Mâtürîdî buna karşın kötülüğün kaynağı olarak Allah'ı değil, insanı sorumlu görmektedir. Kötülüğün varlığını Allah'ın yokluğuna ya da kötü niyetli olduğu fikrine yormaz. İnsanın imtihan sürecinde kötülüğün varlığını normal karşılamak mümkündür; ancak Mâtürîdî, bu durumu anlamakta zorlananların, kötülüğü

---

<sup>179</sup> Yalçın, "Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", 52.

<sup>180</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 544.

<sup>181</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73.

bir sorun olarak görmelerinin temel sebebinin, onun arkasındaki hikmeti kavrayamamaları olduğunu belirtir.<sup>182</sup>

Mâtürîdî'ye göre hikmet sahibi Allah'ın fiilleri kötü olmaktan ve kötülükle nitelenmekten uzaktır. Burada hikmetle kötülüğün bir arada olamayacağı vurgulanmaktadır. Hikmet sahibi olmanın kötülükten uzak olması anlamı çıkmaktadır. Allah'ın hikmeti yanında aynı zamanda adil oluşu da mahlûkata kötülüğe zorlamayacağı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Adil olan Allah kuluna haksızlık etmez. İnsanı hem kötülüğe zorlaması hem de ahirette ceza vermesi ne aklî ne de vicdanîdir.<sup>183</sup>

Kötülük problemiyle ilgili diğer bir itiraz ise kötülüğün ne hikmeti olabilir? sorusudur. Kötülüğün varlığını Tanrı'nın yokluğuna bir delil olarak görenler, kötülüğün hikmetini kavrayamazlar. İmam Mâtürîdî'ye göre kötülüklerin yaratılma sebeplerinden bazıları şunlardır: İnsana iyiyi ve kötüyü tanıtmak ve onu kötülüklerden sakındırma becerini kazandırmak, kötülüğün yanında iyinin kıymetini bilmek, imtihan sebebi olmak, dünyanın estetik görünümünü tamamlamak, dost ve düşmanı tanımak, özgürlüğü gerçekleştirmek ve yaratıcının varlığının şuuruna ulaşmaktır.<sup>184</sup>

Mâtürîdî, kötülük problemini Allah'ın kullarına yönelik fiillerinden kaynaklanan bir durum olarak değil; bilakis, kulların bu meseleyi anlama ve idrak etme konusundaki yetersizliklerinden doğan bir algı sorunu olarak değerlendirir. Kulların varoluş gayesini unutarak imtihan sürecini yok sayarak bu olaylara baktığı için kötülük olarak gördüğü şeyleri doğal olarak problem haline getirmektedir. Bu tür kötülüklerin üstesinden gelmek için, bireysel bakış açılarımızı değiştirmemizi ve olaylara daha geniş bir açıdan bakmamızı talep etmektedir.<sup>185</sup>

Mâtürîdî'nin kötülük problemine yaklaşımını sağlıklı bir biçimde değerlendirebilmek için öncelikle onun yaratma anlayışını doğru ve bütüncül bir şekilde kavramak gerekmektedir. Mâtürîdî'ye göre ezelde Allah ile birlikte var olan herhangi bir yaratıcı unsur, kudret veya ezeli bir varlık söz konusu değildir. Bu nedenle mahlûkatın ezeli olduğu düşüncesi kabul edilemez. Ona göre Allah, mutlak anlamda var olan ve her şeyin varlık kaynağını teşkil eden yegâne yaratıcıdır. Âlemdeki tüm varlıklar O'nun

---

<sup>182</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345.

<sup>183</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/235.

<sup>184</sup> Ögük, "Mâtürîdî'nin Ulûhiyyet Düşüncesi Ekseninde Tabiata ve İnsana Dair Temel Mesajlar", 715.

<sup>185</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62.

iradesi ve kudretiyle sonradan olarak meydana gelmiştir. Dolayısıyla her varlık, belirli bir zamanda yaratılmış olup başlangıcı bulunan bir ontolojik sürece tabidir.<sup>186</sup>

Kur'an'da yer alan “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”<sup>187</sup> âyeti doğrultusunda, kötü, bela veya çirkin olarak nitelendirilen unsurlar dahi Allah'ın yaratması kapsamındadır. Zira herhangi bir varlığa ya da olguya “yaratılmaksızın” kudret atfetmek, teolojik bakımdan tutarlı değildir. Allah, ezelden beri kudret ve tekvîn sıfatlarına sahip olup bu sıfatlar, O'nun yaratma fiilinin sürekliliğini ifade eder. Dolayısıyla sonradan yaratılma veya varlık sahasına çıkma durumu, ilahî ilimde bir eksiklik ya da değişim anlamına gelmez; bilakis her şeyin, ezeli ilim ve hikmet gereği, zamanı ve mekânı geldiğinde fiilen vücut bulması demektir. Bu yaklaşım, hem Allah'ın mutlak kudretini hem de yaratılıştaki ilahî hikmetin sürekliliğini vurgulaması bakımından Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde merkezi bir konuma sahiptir.

Netice itibarıyla, kanaatimizce Mâtürîdîlik'te kötülük problemi yalnızca insanın iradesiyle bağlantılı bir kötülük meselesi olarak değildir. Aynı zamanda ilâhî hikmetin bir tezahürü olarak da ele alınmalıdır; çünkü kötülük, sadece olumsuz ve zararlı bir durum değil, insanın ahlâkî sorumluluğunu ve iradesini sınayan bir araç olarak, Tanrı'nın yarattığı düzen içindeki hikmetle anlam kazanır. Bu çerçevede Mâtürîdî düşüncesi, kötülüğün varlığını Tanrı'nın iyiliğiyle çelişen bir unsur olarak değil, insanın bilinçli tercihlerinde ve yaratılış düzeninde hikmetle bağlantılı bir olgu olarak değerlendirir; böylece hem kötülük hem de hikmet bir arada düşünülerek, kötülük problemi hem aklen hem de imanî açıdan açıklanabilir hâle gelir.

---

<sup>186</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77.

<sup>187</sup> ez-Zümer, 39/62

## İKİNCİ BÖLÜM

### KEHF SÛRESİ 60-82. ÂYETLER BAĞLAMINDA el-KEŞŞÂF, MEFÂTÎHU'L-GAYB VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kur'an'da peygamber kıssaları önemli bir yer tutar ve bu kıssalar içerisinde Hz. Mûsâ en çok anılan peygamberlerden biridir. Birçok âyette onun doğumundan itibaren Firavun'a karşı yürüttüğü tevhid mücadelesi ve İsrâiloğullarıyla yaşadığı çeşitli sıkıntılar ayrıntılı biçimde ele alınır.<sup>188</sup> Bununla birlikte, Kur'an'ın "*Katımızdan bir rahmet verdiğimiz ve kendisine ilim öğrettiğimiz kullarımızdan bir kul*"<sup>189</sup> şeklinde nitelediği şahsiyetle Hz. Mûsâ'nın karşılaşmasına dair anlatım, diğer kıssalardan farklı bir bağlamda ve daha geniş bir çerçevede sunulmuştur. Bu sunuma geçmeden önce, söz konusu kıssanın genel seyrinin ana hatlarıyla ortaya konulması uygun olacaktır.

Kehf sûresinin 60-82. âyetlerinde yer alan Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında, Hz.Mûsâ kendisinden daha bilgili bir kulun varlığını öğrenmesi üzerine, bu kişiyi bulmak amacıyla bir yolculuğa çıkar. Nihayet iki denizin birleştiği yerde Sâlih Kul ile karşılaşır ve ondan, kendisine Allah tarafından öğretilen ilimden istifade etmek istediğini ifade eder. Sâlih Kul, Mûsâ'ya yapacağı işlere sabredemeyeceğini belirtse de Mûsâ beraber yolculuk etme konusunda ısrar eder ve birlikte yola koyulurlar. Yolculuk sırasında Sâlih Kul, bir gemiyi deler, bir çocuğu öldürür ve bir şehirde yıkılmak üzere olan bir duvarı yeniden inşa eder. Mûsâ, bu fiillerin her birinin nedenini sormasına rağmen açıklama alamaz. Nihayetinde Sâlih Kul, gerçekleştirdiği her eylemin ilahî bir hikmete dayandığını beyan ederek Mûsâ'dan ayrılır.

<sup>188</sup> Kılınç, *Mâtürîdî'nin İnanç Temalı Kıssalara Yaklaşımı*, 39.

<sup>189</sup> el-Kehf suresi 18/65.

Bu kıssada bahsi geçen olaylar, zâhiren kötülük olarak görülen fiillerin ardında gizlenen ilahî hikmeti konu edinmesi bakımından, kötülük problemi tartışmalarına önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu yönüyle kıssa, Tanrı'nın mutlak kudreti ve iyiliği ile dünyadaki kötülüklerin varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik teolojik sorgulamaların merkezinde yer almaktadır.

Bu çerçevede bu çalışmada Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* ve İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserleri seçilmiştir. Söz konusu müfessirler, farklı kelâmî ekollere mensup olmaları sebebiyle aynı kıssayı farklı teolojik yaklaşımlar çerçevesinde yorumlamışlardır. Zemahşerî'nin Mu'tezilî çizgisi, Râzî'nin Eş'arî düşünceyi temsil eden yorumları ve Mâtürîdî'nin özgün bakış açısı, kötülük problemi bağlamında mukayeseli bir analiz yapma imkânı sunmaktadır.

Bu genel çerçeveden sonra, öncelikle aşağıdaki başlıkta Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri özelinde Mûsâ-Sâlih Kul kıssasının kötülük problemi bağlamında nasıl değerlendirildiğini ele almak uygun olacaktır.

## 2.1. Kehf Sûresi 60-82. Âyetler Bağlamında el-Keşşâf'ta Kötülük Problemi

Zemahşerî, Mu'tezilî düşüncenin en güçlü temsilcilerinden biridir. Onun kaleme aldığı *el-Keşşâf*, dil, belâgat ve kelâmî tartışmaların yoğun biçimde işlendiği bir tefsir olup özellikle mu'tezilî öğretiyi yansıtan yönleriyle dikkat çekmektedir. Bu eser, hem Kur'an'ın edebî boyutuna verdiği önem hem de kelâmî meselelerde ortaya koyduğu tutum nedeniyle klasik tefsir geleneğinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Dolayısıyla Hz.Mûsâ-Sâlih Kul kıssasının Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı çerçevesinde ele alınması, kötülük probleminin Mu'tezilî düşünce ekseninde nasıl yorumlandığını ortaya koymak açısından özel bir anlam taşımaktadır.<sup>190</sup> Fakat bu yorumlara geçmeden önce Kehf sûresinin içeriğine kısaca temas etmek konumuzu daha anlaşılır hale getirecektir.

Kehf sûresi içinde üç tane ilginç kıssayı barındırmaktadır. Bunlar: Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Mûsâ-Sâlih Kul kıssalarıdır. Bu üç kıssanın ortak bir özelliği vardır. Allah, kıssada geçen bazı kişilere kendi lütfundan özel yetenekler vermiştir. Bu yetenekleri Mûsâ-Sâlih Kul arasındaki diyaloglarında net bir şekilde görmekteyiz.<sup>191</sup>

<sup>190</sup> el-Kehf suresi 18/60-82.

<sup>191</sup> Nazife Vildan Güloğlu, "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi", *Dergiabat* 9/1 (2021), 432.

Söz konusu diyaloglardan biri, Mûsâ'nın Sâlih Kul ile birlikte yolculuk etme talebine ilişkindir. Başlangıçta Sâlih Kul, bu talebi kabul etmemiş ve ayrıca “*Benimle beraber sabredemezsin*”<sup>192</sup> diyerek onu uyarmıştır. Zemahşerî'ye göre, Sâlih Kul'un bu ifadesinin arkasında, belirli bir hikmet yatmaktadır: Sâlih Kul, görünüş itibarıyla nahoş davranışlarda bulunduğu Hz. Mûsâ'nın itiraz edeceğini bilmekteydi; zira tüm peygamberlerin ortak vasıflarından biri, haksızlık karşısında susmamalarıdır. Nitekim olayda da görüldüğü üzere Mûsâ, Sâlih Kul'un yaptıkları karşısında şaşkınlık yaşamış ve sert itirazlarda bulunmuştur. Daha sonra Sâlih Kul, gerçekleştirdiği eylemlerin arka planını Mûsâ'ya aktardığında, Mûsâ da bilmediği bir konuda ön yargıya dayalı olarak karşı çıkmanın yanlış olduğunu kavramış ve itiraz etmekten vazgeçmiştir.<sup>193</sup>

Söz konusu diyaloglardan biri de, Mûsâ'nın Sâlih Kul'a: “*Sana öğretilen ilimden bana öğretmen karşılığında, seninle gelebilir miyim?*”<sup>194</sup> isteğidir. Zemahşerî bu âyetin yorumlamasında şöyle bir tartışma başlatır. Mûsâ kendi döneminde yaşamaktan olan birinden ilim tahsili talebinde bulunması ne kadar doğrudur? Çünkü Mûsâ bir peygamberdir. Dinî meselelerde kendisine danışılan biri olması gerekir. Zemahşerî buna şöyle bir cevap vermektedir: Bir peygamberin kendisi gibi bir başka peygamberden ilim öğrenmesinde herhangi bir beis yoktur. Ancak kendisinden daha aşağı mertebedeki birinden ilim öğrenmesi yakışık almaz. Zemahşerî'nin bu yorumlamasından şunu da anlıyoruz ki Zemahşerî Sâlih Kulun bir peygamber olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu konuda kelâmcılar ve tefsirciler kendi aralarında hemfikir değildirler. Bazıları Sâlih Kul'un peygamber olduğunu, bazıları da melek olduğu ifade etmektedirler. Bazı âlimler ise Sâlih Kul'un kim olduğu konusunda kafa yormamışlardır. Sâlih Kul'un kimliğinden ziyade kıssanın vermek istediği mesajlara odaklanmak gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>195</sup>

Kıssada, Hz. Mûsâ ile Salih Kul arasında geçen üç temel olay yer almaktadır. Bunlardan ilki, yolculuk ettikleri geminin Sâlih Kul tarafından delinmesidir. İkincisi, bir çocuğun öldürülmesi; üçüncüsü ise, yıkılmak üzere olan bir duvarın Sâlih Kul tarafından yeniden düzeltilmesidir. Bu bağlamda, kıssanın içerisinde yer alan ve ders verici mesajlar içeren ilk olay olarak *geminin delinmesi* olayı ele alınacaktır.

---

<sup>192</sup> el-Kehf suresi 18/67.

<sup>193</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/96.

<sup>194</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>195</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/89.

### 2.1.1. Geminin delinmesi olayı

Mûsâ ile Sâlih Kul'un birlikte gerçekleştirdikleri yolculuklarının ilk durağı bir gemiye binmeleriyle başlar. Sâlih Kul'un öncülüğünde bindikleri bu gemi, kendilerini ücret talep etmeden misafir eden yoksul denizcilere aittir. Ancak yolculuk sırasında Sâlih Kul gemiyi delerek görünürde akıl almaz bir davranışta bulunur. Bu duruma şaşırان ve adalet duygusu zedelenen Mûsâ daha önce söz vermesine rağmen Sâlih Kul'a sözel olarak uyarıda bulunur. Sâlih Kul ise bu tepki üzerine, sabredemeyeceğini önceden bildirdiğini hatırlatarak Hz.Mûsâ'yı uyarır.<sup>196</sup>

Zemahşerî'ye göre geminin delinmesi denizin dalgalanmalarının yoğunlaştığı bir vakitte olmuştur. Sâlih Kul gemiyi balta ile delmiş ve suyun vurduğu taraftan iki tahta sökmüştür.<sup>197</sup> Bu duruma şahit olan Mûsâ bir yandan açılan deliği kendi elbisesi ile kapatmaya çalışırken bir yandan da Sâlih Kul'a karşı çıkararak "*İçindekiler boğulsun diye mi?*"<sup>198</sup> yapıyorsun demiştir. Mûsâ'nın itirazları bununlar kalmamış "*Sen gerçekten kötü bir şey yaptın! Vahim bir iş yaptın!*"<sup>199</sup> diyerek karşı çıkmıştır.

Bunun üzerine Sâlih Kul, Mûsâ'yı uyararak, görünürde kötülük gibi görünen olayların ardında ilahî bir hikmet bulunduğunu, bu sebeple kendisine açıklama yapılmadan itirazda bulunmaması gerektiğini tekrardan ifade etmiştir. Ayrıca, olayların bâtinî tarafını kendisine bildirmediğçe zorluk çıkarmamasını, aksine seyahat boyunca itaatkâr bir tutum sergileyerek yolculuğun kolaylaşmasına katkıda bulunmasını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, sabır konusundaki eksikliğini kabul ederek vaadini unuttuğunu belirtmiş, Sâlih Kul'dan bu hatasından dolayı kendisini kınamamasını rica etmiştir. Sâlih Kul ise aynı şartları tekrar dile getirerek Mûsâ'nın yolculuğa devam etmesine izin vermiştir.<sup>200</sup>

Zemahşerî'ye göre geminin delinmesinin sebebi fakirlere ait olan bu geminin gasp edilmesinin önüne geçmektir. Görünüşte geminin delinmesi kötülük olarak görülse de işin aslına bakıldığında delik açılması daha hayırlı olmuş. Çünkü gemi ele geçirilecekti.

<sup>196</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 15/450.

<sup>197</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/98.

<sup>198</sup> el-Kehf 18/71.

<sup>199</sup> el-Kehf 18/71.

<sup>200</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/100.

Gemide delik açılması, geminin ele geçirilmesinden daha küçük bir kötülük olduğu aşikârdır. Sâlih Kul'da bundan dolayı iyi olanı yani gemiyi delmeyi tercih etmiştir.<sup>201</sup>

Kıssaya kötülük problemi açısından baktığımızda bu kıssada zâhire ve bâtına bakan yönlerinin olduğunun bilinmesidir. Peygamberlerin hükümleri olayların görünen yüzüne göredir. Bu üç meselede Mûsâ'nın tepkilerine bakıldığında yaptığı da budur. Olayların anlık oluşumlarına karşı çıkmış, görünen olumsuzluklara itiraz etmiştir. Sâlih Kul ise olayların bâtını sebeplerini bilmektedir. Salih Kul'un yaptığı şeylere üzülmemesi ve pişmanlık duymaması bundandır. Zira din, her iki durumda da bu fiili meşru kılacak belirgin bir gerekçe olmaksızın insanların can ve mallarına yönelik müdahalede bulunmayı yasaklamaktadır. Açık bir sebep olmadan gemiyi delmek, bir insanın mülküne zarar vermek demektir. Görünen bir sebep olmadan çocuğu öldürmek de Allah'ın haram kıldığı cana kıymak olur. Üçüncü meselede açık bir sebep yokken yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı yapmaya çalışmak bir külfetin altına girmektir. Bu üç meselede de Sâlih Kul hükmü olayların görünen sebeplerine göre olmamıştır. Tam tersine işin özünde itibar edilmesi gereken sebeplere göre olmuştur. Bu da Sâlih Kul'un Allah ile olan iletişiminin bir sonucudur. Mûsâ ise tüm olaylarda zâhiri sebeplere göre hareket ettiği görülmektedir.<sup>202</sup>

Kanaatimizce Zemahşerî, *geminin delinmesi* olayını Kur'an'ın ortaya koyduğu sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almakta ve kıssanın dışına taşan aşırı te'villerden özellikle kaçınmaktadır. Ona göre Sâlih Kul'un gemiyi delmesi, zahiren bir zarar fiili gibi görünse de, bu eylemin arka planındaki gerçek anlam ancak ilâhî iradenin yönlendirmesiyle anlaşılabilir. Zemahşerî, bu olayda Sâlih Kul'un fiilî sorumluluğunu doğrudan Allah'a nispet eden yorumlara ağırlık vererek, eylemin nihai failinin ilâhî kudret olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, kötülüğün ortaya çıkışını bütünüyle insan iradesine bağlayan Mu'tezilî düşünceyle birebir örtüşmemektedir. Zira Mu'tezile, ilâhî adalet gereği kötülüğün Allah'a isnadını reddederken, Zemahşerî bu olay özelinde ilâhî takdirin belirleyici rolünü daha görünür kılmaktadır. Dolayısıyla geminin delinmesi hadisesine ilişkin bu yorum, Zemahşerî'nin kıssayı yorumlama biçimi ile mensubu olduğu kelâmî geleneğin teorik kabulleri arasında belirgin bir çatışma zemini oluşturmaktadır.

---

<sup>201</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/110.

<sup>202</sup> Güloğlu, "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi", 449.

Kıssada yer alan ikinci olay ise, anlatının en çarpıcı ve tartışmalı yönlerinden birini teşkil eden *çocuğun öldürülmesi* hadisesidir. Bu olay, hem zâhirdeki sert görüntüsü hem de ardındaki ilahi gerekçenin ancak sonrasında açıklanması bakımından, kıssanın anlaşılmasında kritik bir dönemeç niteliğindedir. Bu bağlamda, aşağıda bu olayın kelâmî açıdan nasıl değerlendirildiği ele alınacaktır.

### 2.1.2. Çocuğun öldürülmesi olayı

Mûsâ ve Sâlih Kul yolculuklarına devam ederken bir çocukla karşılaşmışlardır. Sâlih Kul, hiçbir görünür sebep olmaksızın o çocuğu öldürmüştür. Bu durum karşısında Hz. Mûsâ büyük bir şaşkınlık ve öfke duymuş, sabır vaadini bir kez daha unutarak “*Masum bir canı haksız yere mi öldürdün?*”<sup>203</sup> diyerek sert bir şekilde itiraz etmiştir.

Çünkü öldürme eylemi hem ehli kitap dinlerinde hem de ilkel dinlerin üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir. Geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın inşası meselelerinde üzerinde en çok tartışılan konu çocuğun öldürülmesidir. Sâlih Kul’un yaptığı ve Mûsâ’nın karşı çıktığı izahı en zor olan ve tefsircilerin en zor tevil ettikleri mesele bu çocuğun öldürülme meselesidir.<sup>204</sup>

Çocuğun öldürülmesi olayının yorumlanmasındaki bu güçlük sebebiyle, bazı müfessirler bu olayı rasyonel bir zemine oturtabilmek amacıyla çocuğu suçlu veya ileride suç işlemeye meyilli bir kişi olarak nitelendiren çeşitli yorumlar geliştirmişlerdir. Onlardan biri şöyledir: Çocuk masum değildir ölümü hak eden asi biridir. Onlara göre bu çocuk öyle tertemiz, günahsız değildi. O yetişkin, yol kesen ve kötü fiiller yapan bir cocuktur. Bu davranışları annesini ve babasını küfre götürecek seviyede olmuşlardı.<sup>205</sup> Mûsâ’nın öldürülen çocuğu tanımıyordu bu yüzden tepkisinde *masum, günahsız ve tertemiz çocuk* ifadelerini kullanmıştır. Zemahşerî Mûsâ’nın bu ifadesini şundan ötürü kullandığını ifade eder: Çocuğun daha günah işleyecek yaşa gelmemesini ve gözüyle onun bir kötülük işlediğini görmemesine bağlamaktadır.<sup>206</sup>

Mûsâ, Sâlih Kul’un gerçekleştirdiği fiilleri zâhirî açıdan son derece rahatsız edici ve kabul edilmesi güç davranışlar olarak değerlendirmiştir. Çünkü söz konusu olaylar, onun sahip olduğu vahiy temelli bilgi anlayışıyla görünürde çelişen durumlardır. Nitekim

---

<sup>203</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>204</sup> Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi* (Ankara: Ankara İlahiyat, 2014), 13.

<sup>205</sup> Barlak, “Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah’ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, 355.

<sup>206</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/100.

Mûsâ'nın tecrübe alanı ve olayları değerlendirme biçimi, peygamber olmasına rağmen insan idrakinin sınırlarıyla kayıtlıdır. Bu sebeple, sınırsız ve derunî bir bilgiye dayanan ilahî hikmet karşısında Mûsâ'nın olayları tam olarak kavrayamaması, insan bilgisinin sınırlılığına işaret eden önemli bir örnek teşkil etmektedir.<sup>207</sup>

Zemaşerî, çocuğun öldürülme biçimini farklı şekillerde açıklamaktadır: Sâlih Kul'un çocuğu görür görmez boynuna ip dolayarak öldürdüğü, başını duvara vurarak hayatına son verdiği ya da önce çocuğu yere yatırıp ardından hançerle başını kestiği gibi çeşitli yöntemlerden söz edilmektedir. Zemaşerî çocuğun öldürülmesini, geminin batırılmasından daha kötü görmektedir. Çünkü geminin delinmesi telafi edilebilir bir durumken, çocuğun hayattan kopartılması geri döndürülmez bir olaydır.<sup>208</sup> Kur'an'ı Kerim'in konuya yaklaşımı, kötülük problemi bağlamında da ele alınabilir. Âyette yer alan, "*Çocuğun anne ve babası inanan kimselerdir. Çocuğun anne ve babasını nankörlüğe ve azgınlığa sürüklemesinden korktuk*"<sup>209</sup> ifadesi, daha büyük kötülükleri önlemek amacıyla, görünürde kötülük gibi algılanan ancak aslında büyük kötülükleri bertaraf eden eylemlerin mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın anlatımına göre çocuğun öldürülmesi, ilk bakışta bir kötülük izlenimi verse de, olayın arka planında ilahî hikmete dayalı gerekçeler bulunmaktadır. Kehf sûresindeki açıklamaya göre, bu çocuk ileride mümin olan anne ve babasını azgınlığa sürükleyip inkâra yöneltecek; böylece onların manevî bütünlüğünü zedeleyecektir. Nitekim âyette, "*Onun bunları azdırıp inkâra sürüklemesinden endişe ettik.*"<sup>210</sup> ifadesi bu duruma işaret eder. Bu nedenle, çocuğun öldürülmesi insan idrakinin tüm boyutlarıyla kavrayamayacağı, ancak ilahî bilginin kuşattığı daha büyük bir hikmete dayanmaktadır. Sâlih Kul'un bu fiili de, Kur'an'ın ortaya koyduğu üzere, söz konusu ilahî hikmetin bir gereği olarak gerçekleşmiştir.

Zemaşerî, öldürülen çocuğun yerine o ailede bir kız çocuğunun doğduğunu söyler. Bu kız çocuğu daha sonra bir peygamberle evlendiği onun soyundan da birçok peygamberin geldiğini ifade eder. Hatta *Keşşâf* 'ta bunların sayısı bile verilmektedir. Bu kızın soyundan gelen peygamber sayısının yetmiş olduğu ifade edilmektedir. Hatta

---

<sup>207</sup> Albayrak, "(İslam Düşüncesinde Gayb Problemi)", 200.

<sup>208</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/100-102.

<sup>209</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>210</sup> el-Kehf 18/80

duvarın altındaki hazineyi saklayan kişinin bu soydan olduğu ifade edilir.<sup>211</sup> Tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde ve kötülük problemi açısından değerlendirildiğinde çocuk yaşamış olsaydı anne babasını belki öldürecek ve bu kadar güzelliğin olmasına mani olacaktı. Büyük yararlar için küçük zararlar oluşturabilir kaidesine çocuğun öldürülmesi yaşamısından daha efdal olmuştur.

Bu üç meselede en çok tartışılan konu çocuğun öldürülmesi meselesidir. Zira ilki, geminin delinmesinden ibaretti ki delinen yerlerin kapatılması ile bunun telafi edilmesi mümkün idi. Bu ise, telafisi mümkün olmayan bir şeydir. Bu yüzden Mûsâ'da, hiçbir günahı olmayan bu çocuğu niye öldürdün diye karşı çıkış yapmıştır. Hatta bu konu ile ilgili Necdet el Harûrî'nin, İbn Abbas'a bir mektup yazarak "Peygamber çocukların öldürülmesini yasaklamış o halde bu çocuğun öldürülmesi nasıl caiz olabilir?" diye soru sorduğu, İbn Abbas'ın da o çocuğun haline dair Mûsâ'nın yanındaki Sâlih Kul'un bildiklerini bilseydin senin de onu öldürme hakkın olurdu! diye cevap verdiği nakledilmiştir.<sup>212</sup>

Bu bağlamda, üç kardeş meselesi akıllara gelmektedir. Mu'tezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cübbâî ile o dönemde öğrencisi olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî arasında geçen bir diyalog bu konuda dikkat çekicidir. Diyalogda Eş'arî, hocasına üç kardeşin durumunu sorar. Buna göre, kardeşlerden birincisi günahkâr, ikincisi itaatkâr, üçüncüsü ise çocuk yaşta vefat etmiştir. Cübbâî, birinci kardeşin cehenneme, ikinci kardeşin cennete gireceğini, üçüncü kardeşin ise ne ceza ne de mükâfat göreceğini belirtmiştir. Bunun üzerine Eş'arî, üçüncü kardeşi işaret ederek şu soruyu yöneltmiştir: Üçüncü kardeş, Allah'a 'Neden beni çocukken aldın? büyüydüm itaatkâr olur ve cenneti kazanırdım' derse Allah ona nasıl cevap verir? Cübbâî, bu soruya Allah'ın herkes için en iyi olanı yarattığını ve üçüncü kardeşin büyüdüğünde günahkâr olacağını bildiği için onu cezadan kurtarmak amacıyla çocukken canını aldığını söyleyerek yanıt vermiştir.<sup>213</sup>

Ancak bu cevap üzerine Eş'arî, daha kritik bir soru sormuştur: Bu durumda, günahkâr olan birinci kardeş Allah'a 'Neden beni çocukken almadın? Büyüyüp günahkâr oldum ve cezaya çarptırıldım. Eğer çocukken ölseydim cezadan kurtulmuş olurum'

---

<sup>211</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/112.

<sup>212</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/102.

<sup>213</sup> Sa'düddîn Teftazân, *Şerhü'l-Akâid* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 24.

derse Allah ona nasıl cevap verir? Bu soruya karşılık Cübbâî cevap vermekte zorlanmış ve suskun kalmıştır.

Mu‘tezile mezhebinin önemle üzerinde durduğu adalet prensibi ve bunun bir uzantısı olan salah-aslah ilkesi Eş‘arî’nin sorduğu soru karşısında etkinliğini yitirmiş görünmektedir. Gerek üç kardeş meselesi gerekse Mûsâ-Sâlih Kul kıssası, kötülük problemine ilişkin zaman zaman çıkış yolu sağlarken bazen de olaylara farklı vecihlerde bakmanın gerekliliğini vurgulamakla yetinmektedir. Allah’ın kul için en hayırlı olanı yarattığı düşüncesi genel olarak kabul görmektedir. Ancak Mu‘tezile’nin bu konuda Allah’a vücûbiyet atfetmesi, üç kardeş meselesinde olduğu gibi, mezhebin kendi ilkeleriyle çatışmasına ve birtakım çıkmazlara sebebiyet vermektedir.<sup>214</sup>

Mûsa-Salih Kul kıssasına yeniden dönecek olursak, kanaatimizce Zemahşerî kıssada zahiren en problemlili görünen eylemi dahi, Kur’an’ın kendi iç tutarlılığı ve bütünlüğü çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Zemahşerî, çocuğun öldürülmesi fiilinin, Sâlih Kul’un bağımsız iradî tercihinin bir sonucu olarak değil, ilâhî bilginin ve hikmetin yönlendirdiği bir eylem olarak gerçekleştirdiğini vurgular. Ona göre, gelecekte anne-babasına kötülük ve küfrü dayatacak bir çocuğun daha büyük bir felakete sebep olmadan önce ortadan kaldırılması, insan perspektifinden anlaşılması güç olsa da Allah’ın kuşatıcı ilmi bağlamında hikmetli bir tasarruftur.

Bu yorum tarzı, fiillerin yaratılması ve belirleyiciliği hususunda ilâhî takdiri öne çıkaran bir çizgi izlerken, kötülüğün ortaya çıkışını insan iradesine dayandıran klasik Mu‘tezilî yaklaşım ile tam bir uyum sergilemez. Nitekim Mu‘tezile, adalet ilkesi gereği kötülüğün Allah’a isnat edilmesini uygun görmezken, Zemahşerî bu olayda eylemin nihai failinin ilâhî irade olduğunu daha belirgin biçimde vurgular. Bu durum, hem çocuğun öldürülmesi olayının teolojik açıdan en tartışmalı yönünü oluşturmakta hem de Zemahşerî’nin mensubu olduğu kelâmî gelenek arasında dikkat çekici bir çatışma zemini ortaya çıkarmaktadır.

Kıssada yer alan bir diğer önemli olay ise, *duvarın onarılması* meselesidir. Bu olay, hem toplumsal sorumluluk hem de bireysel görev anlayışını ön plana çıkaran bir nitelik taşımaktadır. Görünüşte basit bir iş gibi duran bu eylem, kıssanın derin anlam yapısı içinde, sabır, adalet ve ilahi emirlerin yerine getirilmesi bağlamında

---

<sup>214</sup> Mikail İpek, “Kur’an’da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Âyetler Bağlamında”, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/1 (2024), 26.

değerlendirildiğinde daha anlamlı bir boyut kazanır. Aşağıda, bu olayın kelâmî perspektiften analizine yer verilecektir.

### 2.1.3. Duvarın onarılması olayı

Sâlih Kul çocuğu öldürdükten sonra Mûsâ ile bir şehre gitmişlerdir. Zemahşerî'ye göre bu şehir Antakya'dır. Buranın halkı kınanmış bir halk olduğu hiçbir misafir ağırlamayan bir topluluk olduğu rivayet ediliyor.<sup>215</sup> Mûsâ ve Sâlih Kul bu şehre girdiklerinde çok aç idiler. Hatta o kadar acıkmışlardı ki dilenecek duruma düşmüşlerdi. Bu sırada, yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olan bir duvarın yanına yaklaşırlar. Bu açıklıklarına rağmen Sâlih Kul duvarı inşa etmektedir. Sâlih Kul bu yorgunlukla beraber daha çok açılmış ve şehir halkından yemek ve içecek istemiştir. Belde halkı onlara hiçbir şey vermemiştir. Bunu gören Mûsâ yine dayanamayarak Sâlih Kul'a yıkılmak üzere olan duvarı onararak sebepsiz yere bir yorgunluk ve meşakkat üstlendin bu halka bu kadar emek verdin sana ne bir ekmek ne de bir ücret vermediler. Mûsâ, duvarın düzeltilmesi olayının salt iyilik görülmesinden dolayı Sâlih Kul'un duvarın tamirine karşı çıkmıştır.<sup>216</sup>

Sâlih Kul'un yıkılmaya ramak kalmış duvarı nasıl inşa ettiğine dair Zemahşerî birkaç görüş ortaya atar. *Birincisi*, Sâlih Kul bu duvarı eliyle düzeltmiştir. *İkincisi*, duvarı eliyle sıvazlayarak düzeltmiştir. *Üçüncüsü* ise bir sütun ile destekleyip sağlamlaştırdığı ya da yıkarak yeniden inşa ettiği yönünde ifadeler kullanır. Ayrıca, duvarın yüksekliğinin yüz dirsek boyunda olduğu da ifade edilmiştir.<sup>217</sup>

Sâlih Kul, yıkılmak üzere olan bir duvarı tamir etmesiyle ilgili olarak bu duvarın iki yetim çocuğa ait olduğunu ve altında onlara ait bir hazinenin bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, çocukların babasının sâlih bir kişi olduğunu belirterek, bu iki çocuğun erginlik çağına ulaşmasını ve Allah'ın lütfuyla kendilerine ait olan hazineyi çıkarmalarını murat ettiklerini dile getirmiştir. Bu bağlamda, duvarın tamir edilmesi hazinenin ortaya çıkma sürecini geciktirmiş ve bu durum, yetimlere büyümeleri için gerekli zamanı kazandırmıştır.<sup>218</sup> Sâlih Kul, tüm bu açıklamalarının ardından, "*Ben bunları*

<sup>215</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/104.

<sup>216</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/108.

<sup>217</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/108.

<sup>218</sup> İpek, "Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Âyetler Bağlamında", 19.

*kendiliğimden yapmadım*"<sup>219</sup> diyerek gerçekleşen tüm olayların aslında Allah'ın iradesi ve kudretiyle meydana geldiğini vurgulamıştır.

Zemahşerî, yıkılmaya yüz tutmuş duvarda gizlenmiş olan hazinenin ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiş bir konu olduğunu belirtir. Bu hazinenin altın, gümüş ya da büyük bir altın levhanın bulunduğunu söyler. Zemahşerî bunun dışında buradaki hazineden kastın içinde ilim bulunan sayfaların olabileceğini de ifade ediyor.<sup>220</sup>

Bu üç meselenin dikkat çekici bir yönü de şudur ki, Sâlih Kul'un yaptığı ve Mûsâ'nın karşı çıktığı olayların bir birer benzerini Mûsâ kendi hayatında da daha önce yaşamıştır. Sâlih Kul'un gemiyi delmesi ile Mûsâ'nın annesi tarafından sepete konulup Nil Nehri'ne bırakılması birbirine benzerdir. Sâlih Kul'un çocuğu öldürmesiyle, Mûsâ'nın Mısır çarşısında kavga eden iki genci ayırmak isterken Mısır'ın ileri gelenlerinden birinin oğlunu öldürmesi de birbirine benzerdir. Diğerisi ise Mûsâ firavundan kaçarken Şuayb'ın yanına gelip karşılık beklemeden çobanlık yapması ile Sâlih Kul'un ücret beklemeden duvarı tamir etmesi birbirine benzerdir.<sup>221</sup>

Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında anlatılan, babalarının iyi bir insan olması sebebiyle gerçekleşen olaylar, evrendeki ilahi adaletin bir yansıması olarak görülmektedir. Bu ilahi adalet sistemi, yüzeysel bir bakışla anlaşılabilir ve çoğu zaman çelişkili gibi görünür. Buna göre, adalet yalnızca ahirete bırakılmamış, kişi dünyada da yaptıklarının sonucunu bir şekilde yaşamaktadır. Allah'ın yasalarına göre, insanın yaptığı her şey kaydedilir ve uygun bir şekilde karşılığı verilir.<sup>222</sup>

Mûsâ-Sâlih Kul kıssası, hayatta anlam veremediğimiz bazı olumsuz durumların Allah'ın bilgisi dâhilinde bir anlamı ve önemi olduğunu gösteren bir örnek sunar. Bu kıssa, olayların görünen taraflarının ardında insanların göremediği ve anlayamadığı başka bir boyut olabileceğini vurgular. Bu, insanın irade ve gücünün sınırlı olduğunu hatırlatarak Allah'ın varlığını ve kudretini ön plana çıkarır.<sup>223</sup>

Mûsâ, geminin delinmesi meselesinde sabırsızlık göstermiş ve buna itiraz etmiştir. Bu durum üzerine Sâlih Kul, kendisini uyarmıştır. Çocuğun öldürülmesi meselesinde ise

---

<sup>219</sup> el-Kehf, 18/79

<sup>220</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/112.

<sup>221</sup> Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 4/247.

<sup>222</sup> Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim* (İstanbul: İnsan yayınları, 2009), 311.

<sup>223</sup> Soner Aksoy, "Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi", *Mârife: Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 250.

çocuğu masum görerek daha sert bir şekilde itirazda bulunmuştur. Sâlih Kul, bu itiraz üzerine Mûsâ'ya verdiği sözü tutmadığını belirterek bir kez daha uyarıda bulunmuştur.<sup>224</sup> Mûsâ, Sâlih Kul'un bu konudaki tutumunu gördüğünde, yolculuğun sonlanmasından endişe etmiş ve “*Bundan sonra sana bir şey daha sorarsam, benimle arkadaşlık etme! Zira benden yeterince mazeret dinledin*”<sup>225</sup> diyerek bir taahhütte bulunmuştur. Ancak duvarın inşasında yine karşı çıkınca Sâlih Kul Mûsâ ile olan yolculuğu sona erdirmiştir. Peygamber'in bu yolculukla ilgili “*Allah'ın rahmeti bizim ve kardeşim Mûsâ'nın üzerine olsun. Eğer arkadaşıyla beraber kalsaydı ilginç şeylerin bile en ilginçlerini görürdü*”<sup>226</sup> buyurduğu nakledilmiştir.

Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında yaşanan bu üç hadisede kötülük problemi açısından değerlendirdiğimizde, insan iki zararla karşı karşıya geldiğinde daha zararlı olanı püskürtmek için daha az zararlı olanı üstlenmek gerekmektedir. *Birinci* meselede geminin delinmesinde görülecek zarar, kral tarafından gasledilmesinden daha az zararlı bir şeydir. Bu yüzden Sâlih Kul gemiyi delmiştir. *İkinci* meselede de çocuğun gelecekte neler yapacağı vahiyle Sâlih Kul'a bildirilmesi ile çocuğun öldürülmesi, sağ kalmasından daha az zararlıdır. Bu yüzden Sâlih Kul çocuğu öldürmüştür. *Üçüncü* meselede ise duvarı düzeltmeden dolayı meydana gelen külfetin yol açtığı zarar, o duvarın yıkılmasından meydana gelecek zarardan daha hafiftir.<sup>227</sup>

Sâlih Kul'un duvarı tamir etmesi olayı, her ne kadar olayların arka planının bilinmemesinin insanları yanıltabileceğini ifade etse de doğrudan kötülük problemiyle ilişkili değildir. Zira bu olayda bir kötülük durumu söz konusu değildir. Bununla birlikte, olayların görünen dünyadaki tezahürleri ile hakikatler dünyasındaki mahiyetleri arasındaki farkı ortaya koyması açısından önemli bazı hususlar bulunmaktadır.<sup>228</sup>

Zemahşerî'ye göre Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul arasında geçen üç olay görünürde kötülük gibi görünse de, her biri ilahî hikmetin farklı bir yönünü ortaya koymaktadır. Bu olaylar, insanın sınırlı aklıyla kavrayamayacağı bir ilim düzeyini temsil eder. Zemahşerî, Sâlih Kul'un fiillerinin batinında Allah'ın kullarına yönelik adalet, merhamet ve lütfunun bulunduğunu vurgular. Bu kıssa, insanın her olayı zâhirî yönüyle değerlendirmemesi

---

<sup>224</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/102.

<sup>225</sup> el-Kehf, 18/76

<sup>226</sup> Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Riyadh: Dar al-Tauq al-Najah, 2024), 122.

<sup>227</sup> Güloğlu, “Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi”, 450.

<sup>228</sup> İpek, “Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Âyetler Bağlamında”, 27.

gerektiğini; aksine, ilahî takdirin ardında çoğu zaman derin hikmetlerin gizli olabileceğini öğretir. Böylece Zemahşerî, kıssayı bilgi, sabır ve teslimiyet ekseninde yorumlayarak, Allah'ın iradesine rıza göstermenin insan için en doğru tutum olduğunu ifade eder.<sup>229</sup>

Bizce duvarın düzeltilmesi olayı, kıssadaki diğer iki olaya göre daha olumlu bir nitelik taşımaya rağmen, Zemahşerî bu eylemi de aynı metodolojik tutarlılıkla Kur'an'ın kendi bağlamı içerisinde açıklamaktadır. Ona göre Sâlih Kul'un, ücret talep etmeksizin yıkılmak üzere olan duvarı onarması, zahiren bir iyilik fiili olsa da bu iyiliğin gerekçesi insanî bir fedakârlıktan ziyade ilâhî hikmete dayanmaktadır. Zemahşerî, duvar altında saklı bulunan hazinenin korunmasının, çocukların erginlik çağına erişmesiyle birlikte adaletli biçimde kendilerine ulaşmasını sağlamak üzere Allah tarafından murat edilen bir tasarruf olduğunu vurgular. Buna göre Sâlih Kul'un bu eylemdeki rolü, ilâhî bilginin yönlendirmesi altındaki bir icra makamından ibarettir.

Bu yaklaşım, eylemlerin belirleyiciliğini insan iradesine veren klasik Mu'tezilî düşünce çizgisiyle tam bir paralellik göstermemektedir. Zira Mu'tezile'ye göre iyilik veya kötülük niteliği taşıyan fiillerin insan tarafından özgürce gerçekleştirilmesi ilâhî adaletin zorunlu şartlarından biridir. Ancak Zemahşerî, bu olayda da tıpkı diğerlerinde olduğu gibi eylemin nihai faili olarak Allah'ın irade ve kudretini ön plana çıkarmaktadır. Bu durum, duvarın düzeltilmesi gibi olumlu bir eylemde dahi Zemahşerî'nin tefsir anlayışı ile mensubu olduğu mezhebî gelenek arasında belirgin bir yorum farkının bulunduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Netice itibariyle bizce Zemahşerî'nin kıssaya yaklaşımı kendi içerisinde tutarlı olmakla birlikte, mezhebi arka planı açısından dikkat çekici bazı farklılıklar barındırmaktadır. Zemahşerî, kıssada zikredilen üç olayı Kur'an'ın ortaya koyduğu sebep-sonuç ilişkisinin doğal akışı içerisinde ele almakta ve metnin kendi bağlamı dışına taşan yorumlardan titizlikle kaçınmaktadır. Bu çerçevede, özellikle Sâlih Kul tarafından gerçekleştirilen fiillerin hakikatte Allah'ın iradesi ve takdiri doğrultusunda meydana geldiğini vurgulayan yorumları ön plana çıkarmaktadır. Zemahşerî'nin söz konusu yaklaşımı, eylemlerin nihai failinin ilâhî kudret olduğu yönünde güçlü bir algı oluşturmakta; bu da kötülüğün ortaya çıkışını bütünüyle insan iradesine bağlama eğiliminde olan Mu'tezilî doktrinle tam bir uyum göstermemektedir. Nitekim Mu'tezile, ilâhî adalet ilkesine dayanarak kötülüğün doğrudan Allah'a nispet edilmesini kabul

---

<sup>229</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/103.

etmezken, Zemahşerî'nin kıssa bağlamındaki yorumları, ilâhî iradenin belirleyiciliğini daha açık biçimde öne çıkararak bu düşünce çizgisinden kısmen uzaklaşmaktadır. Bu durum, Zemahşerî'nin tefsir yöntemi ile mensubu olduğu itikadî geleneğin teorik kabulleri arasında dikkat çekici bir çatışma zemini oluşturması bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Zemahşerî'nin Kehf sûresi 60-82. âyetlerine dair kıssa yorumları incelendikten sonra, bu bölümde Eş'arî ilim geleneğine mensup Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserinde ele aldığı kıssanın kötülük problemi açısından analizi yapılacaktır. Râzî, kıssadaki zâhiren olumsuz görünen olayların ardındaki ilahî hikmetleri açıklamayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, çalışmada Râzî'nin kötülük problemine dair yorumları, söz konusu kıssa bağlamında değerlendirilerek ele alınacaktır.

## **2.2. Kehf Sûresi 60-82. Âyetler Bağlamında Mefâtihu'l-Gayb'da Kötülük Problemi**

Fahreddin er-Râzî, Eş'arî kelâm geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olarak hem kelâm hem de tefsir sahasında derinlikli katkılar sunmuştur. Onun en kapsamlı eseri olan *Mefâtihu'l-Gayb*, yalnızca bir tefsir değil, aynı zamanda dönemin kelâmî, felsefî ve tasavvufî tartışmalarını da yansıtan ansiklopedik bir kaynaktır. Bu sebeple Râzî'nin söz konusu kıssaya yaklaşımı kötülük probleminin Eş'arî düşünce çerçevesinde nasıl ele alındığını ortaya koyma açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla bu bölümde, Mûsâ ve Sâlih Kul kıssası Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ı özelinde incelenerek, Eş'arî gelenekte kötülük probleminin hangi gerekçelerle nasıl yorumlandığı açıklığa kavuşturulacaktır.

Kehf sûresinde Mûsâ ile Sâlih Kul arasında gerçekleşen seyahat ve bu seyahat sırasında meydana gelen olağanüstü olaylar ele alınmaktadır. Kıssayı sıra dışı kılan temel unsur, Sâlih Kul'un gerçekleştirdiği fiillerin, zâhiren şeriata aykırı ve suç teşkil eden eylemler olarak görülmesidir. Bu bağlamda, kıssada zâhiren kötülük gibi görünen olaylar işlenmiştir.

Mûsâ ile Sâlih Kul kıssası, kötülük problemi bağlamında ele alındığında, derin bir zihinsel sorgulama alanı sunmaktadır. Zira kıssada yer alan olayların yüzeysel görünümünün ardında bambaşka bir gerçeklik yatmakta, ilk bakışta kötü olarak algılanan durumların aslında iç yüzü anlaşıldığında hayırlı sonuçlara hizmet ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, kıssada yer alan ve başlangıçta olumsuz gibi görünen üç temel

olayın, gerçekte olumlu sonuçlar barındırdığına dikkat çekilmektedir. Bu olayların görünmeyen boyutunu daha anlaşılır kılmak amacıyla kıssayı iki temel yaklaşım çerçevesinde ele alacağız. Bu yaklaşımlar, aynı zamanda Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde ele aldığı yorum biçimleriyle örtüşmektedir. Bunlardan ilki *zâhir-bâtın ilişkisi* diğeri ise *zararlılar arasında tercihte bulunma* prensibidir. Aşağıda, ilk yaklaşım olan *zâhir-bâtın ilişkisi* ele alınacaktır.

### 2.2.1. Zâhir ve bâtın ilişkisi

Kelâm ilmine göre *zâhir-bâtın ilişkisi*, ilahî hakikatlerin anlaşılmasında metnin *zâhir* anlamı ile *bâtın* anlamı arasındaki dengeyi ifade eder. Bu ilişki, hem aklın hem de naklin yorum alanına girdiği için kelâmî düşüncenin merkezî meselelerinden biridir.<sup>230</sup>

İslam, insanların canlarını ve mallarını koruma ilkesini benimsemiş olup, bu konuda haksız tasarrufları haram kılmaktadır. Gemide delik açılması, mala zarar vermek anlamına gelirken, masum bir çocuğun öldürülmesi ise bir canın yok edilmesini ifade etmektedir. Ayrıca, Sâlih Kul'un uzun bir yolculuktan sonra yorgun düşmesine rağmen çökme tehlikesi olan bir duvarı onarmaktadır. Bu durum, Sâlih Kul'un yorgun bedeniyle meşakkatli bir işin altına girerek kendi kendine zarar verdiğini göstermektedir.<sup>231</sup>

Mûsâ bu üç meselede Sâlih Kul'un yaptıklarına soru tarzı ifadelerle karşı çıkmıştır. Çünkü Mûsâ kötülük gördü ve buna doğal olarak da karşı çıktı. Zira Mûsâ, olayların hikmetine tam anlamıyla vakıf değildi. Salih Kul ise hikmetini bildiği bir işi yapıyordu. Sâlih Kul, Mûsâ'ya olayların iç âlemini anlattığında, Mûsâ soru ve itirazlarına son vermiştir.<sup>232</sup>

Râzî, Sâlih Kul'un Mûsâ'dan soru sorulmasını istememesini şöyle yorumlamaktadır: Benim kendi elimle işlediğim filleri gördüğünde ve gördüğün şeyin iç yüzü ile ilgili sana bir malumat verilmedikçe soru sorma. Yeri ve zamanı geldiğinde ben yaptığım fiililerin hakikatini sana açıklayacağım. Râzî kısaca, manasına hâkim olunmayan konularda olumlu ya da olumsuz eleştiri yapılmamasını istemiştir. Meseleyi bilenlerden sabırla öğrenilmesi gerektiğini ima etmiştir.<sup>233</sup>

<sup>230</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle*, ts., 13/294.

<sup>231</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*. 210.

<sup>232</sup> Resul Şahin, "Hz. Musa'nın Bâtını İlimle Karşılaşması veya Hızır Kıssası", *Akademik Matbuat* 6/2 (2022), 165.

<sup>233</sup> Güloğlu, "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi", 441.

Mûsâ gemiyi delen Sâlih Kula “*Sen onu içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu, şaşılacak çok kötü bir iş yaptın*”<sup>234</sup> diyerek karşı çıkması kötülük olarak görülmemelidir. Çünkü Mûsâ, o anki olayların içsel boyutunu bilmediğinden, işin gerçek mahiyeti anlaşılmadan yapılan değerlendirmeler kötülük olarak yorumlanmamalıdır. Sâlih Kul’un yaptığı şeyler görünüşte her ne kadar kötülük gibi görünse de işin aslı vahiyle bildirildiğinde bunların normal şeyler olduğu apaçıktır.<sup>235</sup>

Bu üç meselede, Mûsâ’nın, Sâlih Kul’a yönelttiği soruların, onun daha çok zâhiri bilgiye sahip olduğunu gösterdiği söylenebilir. Buna karşın, Sâlih Kul’un gerçekleştirdiği eylemler ve bu eylemlere dair verdiği cevaplar incelendiğinde ve olağan dışı görünen davranışlarında sergilediği soğukkanlılık göz önüne alındığında, onun olayların iç yüzüne vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Sâlih Kul bu bilgileri kendi iradesiyle öğrenmiş değildir; olayların derin anlamını, her şeyi bilen Allah’tan almıştır.<sup>236</sup>

Geminin delinmesi meselesinde Sâlih Kul bu davranışta bulunurken, Mûsâ dışında kimsenin onu görmediği rivayet edilmektedir. Bu yorum tamamen mantıksız olarak kabul edilemez. Çünkü gemidekiler fark etselerdi mutlaka müdahale ederlerdi. Müdahale sonucunda Sâlih Kul hemen açıklama yapmak zorunda kalırdı. Hâlbuki Sâlih Kul olayın sebebini çok sonradan Mûsâ’ya anlatmaktadır. Ayrıca bu delik dışarıdan bakıldığında gemiyi kusurlu ve çirkin göstermekle birlikte içerisine su almadığından yolcular için bir tehlike teşkil etmiyordu.<sup>237</sup>

Hız. Mûsâ, Allah’ın kendisine özel bir ilim verdiği Sâlih Kul’a hitap ederek, “*Sana öğretilen yol gösterici ilimden bana öğretmen için, sana tabi olabilir miyim?*”<sup>238</sup> diye bir talepte bulunmaktadır. Râzî, bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: Mûsâ’nın bu isteğinin altında ilim öğrenmek vardır. Âyette geçen, “*Sana tabi olabilir miyim*” ifadesi seninle gelebilir miyim? demektir. Dolayısıyla bu eğitim faaliyetinin yerinde değil, gezerek yapılacağına işaretidir.<sup>239</sup>

---

<sup>234</sup> el-Kehf, 18/71

<sup>235</sup> Osman Oral, “Fahredden Râzî’de Hz. Mûsâ, Hz. Harun, Hz. Eyyüb Ve Hz. Şuayb’ın İsmeti Sorunu”, *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016), 41.

<sup>236</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 15/240.

<sup>237</sup> Necmettin Çalışkan, “Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası Ve Antakya’da Hızır İnançının Sosyal Kültürel Etkileri”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 254.

<sup>238</sup> el-Kehf, 18/66

<sup>239</sup> Mehmet Okuyan, “Kur’an’da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 82.

Bu kıssa, insanın sahip olduğu bilgiyle kibirlenmemesi, aklına uygun düşmeyen bir durumu hemen reddetmemesi ve zâhiren olumsuz görünen bazı olayların ardında derin anlamlar bulunabileceğini göz önünde bulundurması gerektiğini göstermektedir. Sürekli bilginin peşinde koşan ve öğreticisine karşı saygılı olan, hocasının söylediği şeylerine riayet eden, hata yapan kişinin kişiliğine değil hatanın bizzat kendisine vurgu yapılması, hata edene kin beslememek, sabretmek ve affetmektir. Fakat hata yapan hatasında ısrarla devam eder ve döneceği ihtimali yoksa insanın onunla iletişimini kesmesi lazım. Çünkü burada artık bu hata ve kötülük herkese sirayet etmeye başlar.<sup>240</sup>

Kıssada genel olarak gaybi bilgilere de yer verilmektedir. Yüce Allah, görünen âlemdeki olayların yalnızca duyularla kavranamayacağını, tam olarak anlaşılamayan bir durumun doğru şekilde yorumlanamayacağını belirtmektedir. Bu durum, insanın fitratında âlemdeki her şeyin bilgisini edinme kapasitesinin bulunmadığını ve sahip olduğu bilginin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, insanlar çevrelerinde gerçekleşen olayların tam mahiyetini her zaman kavrayamayabilirler. Kısmi bilgiye sahip olan insanlar, gaybi bilgi eksikliği nedeniyle kötü olarak görünen olayların aslında görüldüğü gibi olmayabileceğini, bunların farklı hikmetlere sahip olabileceğini anlamaktadırlar. Bu gaybi bilgiye ise yalnızca Allah ve O'nun bildirdiği sâlih kullar sahip olabilir.<sup>241</sup>

Kıssada geçen olaylara ait sebep-sonuç ilişkisinin dünya hayatında da görülebileceğini bize göstermektedir. Bu ifade, aynı zamanda yaratıcının evrende hiçbir olaya müdahale etmediği, kötülüğü görüp buna tepki vermediği görüşlerine de bir yanıt niteliği taşımaktadır. Genelde Ateistlerin özelde Deistlerin evrene müdahale etmeyen Tanrı çıkmazlarına aynı zamanda bir cevaptır. Allah'ın dilediği yerde, dilediği zaman ve dilediği olaya karışabildiğini görmekteyiz.<sup>242</sup>

Bu kıssa, aslında daha derin ve kapsamlı bir mesaj içermektedir. Kötülük probleminin ilişkin yapılan temel hatalardan biri, âlemdeki olgulara salt duyuşsal bir bakış açısıyla yaklaşmaktır. Oysa duyular, olayların yalnızca belirli yönlerini kavrayabilir; bu yönüyle sınırlı bir bilgi sunar. Bu nedenle, zâhiri olarak gözlemlenen bazı olayların

---

<sup>240</sup> Mehmet Mahfuz Ata, "Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Burdur Mehmet Akif Ersoy İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 28-47.

<sup>241</sup> Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2003), 251.

<sup>242</sup> Kılıç Aslan Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader-Çift Perspektifli Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2504.

birbirleriyle çelişen yönere sahip oldukları görülmektedir. Bununla birlikte, bâtinî yönün zâhirden farklı olduğu ve bu derunî bilginin yalnızca Allah'a ait bulunduğu unutulmamalıdır. Bu hususta insanın duyuları yanıltıcı olmuş, akıl ise sınırlı kavrayışıyla gerçeğe bütünüyle ulaşamamıştır. Nihayetinde vahiy, bu eksikliği tamamlayarak hakikatin bütünlüğünü ortaya koymuştur.<sup>243</sup>

Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında, olayların zâhirî yönlerinden ziyade verilmek istenen mesaja odaklanmak gerekmektedir. Bu bağlamda, kıssada yer alan kişilerin kimlikleri önemli olmakla birlikte, onların tarihî şahsiyetlerine aşırı vurgu yapılması, kıssanın asıl amacının gözden kaçmasına yol açmaktadır. Nitekim bazı eserlerde Sâlih Kul'un kimliği üzerinde gereğinden fazla durulmuş, bu da anlatılmak istenen temel mesajın arka planda kalmasına neden olmuştur. Râzî ise bu tür ayrıntılara girmemiş ve âyetleri bağlamından koparmamaya özen göstermiştir. Rivayet kaynaklı bilgileri sınırlı biçimde kullanmış; duvarın yüksekliği, geminin büyüklüğü veya çocuğun yaşı gibi tali unsurlara değinmemiştir. Ona göre bu tür ayrıntıları bilmeye gerek yoktur; esas olan kıssanın içerdiği hikmetleri ve verilmek istenen mesajı doğru şekilde anlamaktır.<sup>244</sup>

Mûsâ-Sâlih Kul kıssası, zâhir ile bâtin arasındaki ilişkinin derinliğini ortaya koyan önemli bir örnektir. Bu kıssa, insanın sınırlı bilgi ve tecrübesiyle olaylara yalnızca dış görünüşleri üzerinden hükmettiğini; ancak ilahî hikmetin çoğu zaman bu zâhirin ötesinde, bâtinî bir anlam taşıdığını gösterir. Hz. Mûsâ'nın zâhirî düzlemde haksızlık gibi görünen olaylara itirazı, insan aklının sınırlılığını; Sâlih Kul'un açıklamaları ise ilahî bilginin kapsamını ve derinliğini temsil eder. Böylece kıssa, insana her görünenin ardında bir hikmet bulunabileceğini, ilahî iradenin görünür gerçekliğin ötesinde işlediğini hatırlatarak, zâhir-bâtin dengesinin anlaşılması için güçlü bir metafizik perspektif sunar.

Kanaatimizce Râzî, zâhir-bâtin ilişkisini Eş'arî düşüncenin temel kabulleri doğrultusunda ele alarak, kıssadaki fiillerin görünen anlamlarının çoğu zaman yanıltıcı olabileceğini, hakiki değerlendirmenin ise ancak ilâhî hikmetin kuşatıcılığı dikkate alınarak yapılabileceğini vurgular. Ona göre insan aklı, sınırlı bakış açısı sebebiyle olayların zâhirine takılı kalmaya eğilimlidir; hâlbuki bâtin, yani ilâhî maksadın derin boyutu, olayların nihai anlamını belirleyen asıl düzlemdir. Bu nedenle zahiren kötü görünen eylemler dahi, Allah'ın mutlak bilgisi ve hikmeti içinde değerlendirildiğinde

<sup>243</sup> Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2003), 251.

<sup>244</sup> Ata, "Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır". 35.

daha büyük bir hayra ve maslahata hizmet eden tasarruflara dönüşmektedir. Râzî, zâhirin insana ilk aşamada problemlili görünen yönlerini, bâtında gizli bulunan ilâhî adalet ve hikmet ilkeleriyle uzlaştırarak, Kur'ân'daki kıssaların çok katmanlı yapısını ortaya çıkarır. Böylece o, insan idrakinin sınırlarını gösterirken aynı zamanda ilâhî fiillerin nihai anlamının ancak bâtînî boyut göz önünde bulundurulduğunda kavranabileceğini teorik bir zeminde temellendirir.

Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında birinci yaklaşım olan zâhir-bâtın ilişkisinin ardından, Sâlih Kul'un fiillerinin anlamlandırılmasında başvurulan bir diğer açıklama biçimi ise, iki zarar arasında daha hafif olanın tercih edilmesini esas alan *zararlılar arasında tercihte bulunma* ilkesidir. Aşağıdaki başlıkta, söz konusu ilkenin kıssa bağlamındaki yansımaları ele alınacaktır.

### 2.2.2. Zararlılar arasında tercih yapma ilişkisi

Zararlılar arasında tercih yapma ilişkisi, insanın karşı karşıya kaldığı iki olumsuz durumdan nispeten daha az zararlı olanı tercih etme zorunluluğunu ifade eden bir ilkedir. Bu kavram, hem ahlakî hem de kelâmî tartışmalarda kötülüğün mahiyetini ve insan iradesinin sınırlarını anlamak açısından önem taşır. Zira bazı durumlarda kişi, tamamen zararsız bir seçeneğin bulunmadığı koşullarda, daha küçük zararı seçmekle yükümlü olur. Bu durum, İslâm düşüncesinde *iki şerden daha hafif olanı seçmek* ilkesiyle açıklanmış ve ilahî hikmet ile insan fiilleri arasındaki ilişki bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla bu başlık, kötülük probleminin çözümüne yönelik olarak hem bireysel sorumluluk hem de ilahî adalet açısından önemli bir teorik zemin sunmaktadır.<sup>245</sup>

Kıssada bahsi geçen *birinci mesele* Sâlih Kul'un bir gemide gedik açmasıdır. Râzî'ye göre, geminin delinmesindeki amaç, gemide bulunan insanları boğarak zarar vermek değildir. Buradaki maksat tam aksine ihtiyaç sahibi insanlara ait olan gemiyi kusurlu hale getirerek, kusursuz gemilere el koyan eşkıya kralın gemiye el koymasının önüne geçmektir. Gemide açılan delikten ötürü meydana gelen zarar, gasp sonucunda ortaya çıkacak zarardan daha hafiftir. Dolayısıyla bu makul bir çözüm yöntemi olmuştur.<sup>246</sup> Bu tıpkı şuna benzer yüz devesi olan bir çobanın yol kesen eşkıyalara bir deve vererek geri kalan kalan develerini elde kalmasını sağlaması gibi bir şeydir.

<sup>245</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, ts.), 80.

<sup>246</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*. 220.

Buradaki temel mantık, malının belli bir kısmını zarara uğratarak büyük kısmını elde tutmaktır. Bu mal sahibi için kar zarar açısından bir kazançtır.

Geminin delinmesi meselesine dair şu şekilde bir değerlendirme yapılabilir: Geminin kusurlu hale getirilmemiş olması durumunda, ihtiyaç sahibi gençlerin gemilerine el konulması gibi, gemide yolculuk yapan bireyler de kölelik durumuna mahkûm kalabilirdi. Bu bağlamda, gemide açılan gedik, hem gemi sahipleri hem de gemideki diğer masum yolcular için daha avantajlı bir durum oluşturmuştur. Dolayısıyla, geminin delinmesi, insanlık onurunun korunması açısından olumlu bir sonuç doğurmuştur.

*İkinci mesele*, Sâlih Kul'un bir çocuğu öldürmesiyle ilgilidir. Kıssada yer alan üç hadise arasında en çok tartışma doğuran unsurun bu olduğu görülmektedir. Mûsâ'nın da en güçlü tepkiyi bu olaya vermesi, meselenin mahiyetini anlamaya yönelik beşerî sınırlılıkları göstermektedir. Çünkü görünürde masum bir cana kıyılması söz konusudur. Ancak burada, Mûsâ'nın bilmediği ilahî bir gerekçe bulunmaktadır. Bu gerekçe, söz konusu çocuğun ileride hem anne ve babası için hem de içinde yaşadığı toplum için ciddi tehlikeler oluşturacağına ilişkindir.<sup>247</sup>

Çocuğun ileriki süreçte anne ve babasını inkâra sürükleyebilecek, toplumda fesat çıkarabilecek, yol kesicilik yapabilecek ve hatta cinayet işlemeye varan fiillere yönelebilecek bir potansiyele sahip olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla bütün bu muhtemel kötülüklerin ortaya çıkmasını engellemek için ilahî bir müdahalenin zaruri olduğu anlaşılmaktadır. Eğer çocuk yaşasaydı, ailesi hem dünyevî hem de uhrevî açıdan ağır bir imtihan ve tehlike ile karşı karşıya kalacaktı.<sup>248</sup>

Bu bağlamda, ilahî hikmet gereği çocuğa yönelik müdahalenin, ailenin daha büyük zarar görmesini engellemeye yönelik bir tedbir olduğu görülmektedir. Böylece, genel anlamda ailenin maddî ve manevî açıdan maruz kalacağı ağır bir zararın önlenmesi amacıyla söz konusu tasarrufun gerçekleştirilmiş olduğu belirtilmektedir.<sup>249</sup>

Sâlih Kul'un gerçekleştirdiği her eyleme itiraz eden Mûsâ sürekli Sâlih Kul tarafından uyarılmakta ve verdiği söz hatırlatılmasına rağmen sabırsızlık göstermeye devam etmektedir. Bu nedenle, farklı yaklaşımlara rağmen telafisi mümkün olmayan öldürme vakası, Sâlih Kul'un yaptığı te'vil ile açıklığa kavuşmaktadır. Bu bağlamda, Râzî,

<sup>247</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/225.

<sup>248</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/226.

<sup>249</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/227.

insanların malına ve canına zarar vermenin ancak vahiy ya da kesin bir nas ile mümkün olabileceğini ifade eder. Olayların zâhiri yönünü ise hukuki bir çerçevede, *iki zarar çatıştığında daha hafif olan tercih edilir ilkesiyle* temellendirir. Bu açıklamalar, Sâlih Kul'un her eyleminin bir maslahat sağlamak amacıyla gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır.<sup>250</sup>

İkinci meselede eleştiri genelde şu noktada gelmektedir: Bu çocuk ne kadar zalim, huysuz, arsız ve yaramaz olsa da öldürülmeyi hak ediyor mu, Bu bir kötülük değil mi? Kanaatimizce Allah'ın elinde yaşatmak kadar öldürme hakkı da vardır. Bu hakkı vahiy yoluyla kuluna yaptırıyorsa bunda bir sakınca yoktur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bunun suiistimal edilmemesidir. Çünkü herkes kendinde bu hakkı bulursa cinayetler artar ve toplumsal düzen bozulur. Cinayetlerin artması ve bu eylemlerin kader anlayışı ya da daha özel dini bir ifade ile “vahiy aldım da bunu yaptım” gibi dinî argümanlarla meşrulaştırılması son derece ciddi tehlikeler barındırmaktadır.

Geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi hadiselerinin ardından Mûsâ ile Sâlih Kul *üçüncü olaya* konu olan bir şehre yönelirler. Kıssanın bu aşamasında, söz konusu kasabaya vardıklarında halktan yiyecek talep etmelerine rağmen kendilerine herhangi bir misafirperverlik gösterilmez. Buna karşın Sâlih Kul, şehirde yıkılmak üzere olan bir duvarı fark ederek herhangi bir karşılık beklemezsiniz onu onarmayı tercih eder. Hz. Mûsâ bu davranışı anlamlandıramaz ve “*İsteseydin bu iş karşılığında bir ücret alabilirdin*”<sup>251</sup> diyerek tepki gösterir. Daha sonra Sâlih Kul, bu davranışının gerekçesini açıklar: Duvar, şehirde yaşayan iki yetim çocuğa aittir ve altında babalarına ait bir hazine bulunmaktadır. Duvarın yıkılması hâlinde hazine açığa çıkacak, çocuklar büyüyene kadar bu mal korunamayacaktır. Bu sebeple Allah duvarın düzeltilmesini emretmiştir. Duvar düzeltildikten sonra yıkılma süresi uzatılmaktadır. Bu durum, söz konusu çocukların bulûğ çağına eriştiklerini göstermektedir. Başka bir ifadeyle artık onlar duvarın dibinde saklı hazineyi koruyabilecek güç ve kudrete ulaşmışlardır. Bu nedenle duvarın onarılması, yetimlerin hakkını muhafaza etmeye yönelik bir tedbir niteliğindedir.<sup>252</sup>

Sâlih Kul'un duvarı doğrultma eylemi, yalnızca fiziksel bir tamir değil, aynı zamanda ahlâkî bir tutumun da tezahürüdür. Beldedeki halkın kendilerine yiyecek ikram etmemesi, Mûsâ ve Sâlih Kul'un yorgun ve bitap düşmeleri, bu davranışın zâhiren

<sup>250</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 15/235.

<sup>251</sup> el-Kehf, 18/77

<sup>252</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*. 230.

anlamsız görünmesine yol açmıştır. Ancak Sâlih Kul'un yaptığı bu fiil, zâhirde meşakkatli olsa da bâtında daha büyük bir zararın önlenmesine yöneliktir. Duvarın yıkılması hâlinde, duvarın altında bulunan hazine zarar görecektir ve yetim çocuklar bundan mahrum kalacaklardı. Dolayısıyla Sâlih Kul, kişisel menfaatini değil, başkalarının geleceğini gözeterek bir tavır sergilemiştir. Beldedeki insanların bencilliğine karşılık O, *Onlar bizi aç bıraktıysa ben de onların yetimlerine bakmam dememiştir*; aksine, duvarı düzeltip kendisini yormak pahasına yetimlerin hakkını korumuştur. Neticede hazinenin korunması, bütün diğer sebeplerden daha faydalı bir sonuç doğurmuş ve büyük bir zararı önlediği için aklen de daha uygun bir davranış olarak değerlendirilmiştir.<sup>253</sup>

Duvarın onarılması meselesinde dışarıdan bakıldığında bazı olumsuzluklar görülse de, olayın derin boyutunda farklı bir gerçeklik olduğu açıktır. Mûsâ, geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi olaylarını henüz tam anlamıyla kavrayamamışken, aç bir şekilde yeni bir şehre girerler ve yiyecek talep ederler. Ancak şehir halkı, yabancılara yiyecek vermeyi reddeder. Bu durum, ilk bakışta bir kötülük olarak algılanabilir. Ancak genel kanaate göre, Sâlih Kul'un aslında yemek ihtiyacının bulunmadığı düşünülmektedir. Buna karşın, Mûsâ açlık hissetmektedir. Sâlih Kul, iki yetimin hakkını, Mûsâ'ya karşı öncelikli kılmıştır. Çünkü küçük bir zarar olan Mûsâ'nın aç kalması, iki yetim kardeşin hazinesinin çalınmasından daha hafif bir durum olarak değerlendirilmiş ve sâlih kulların görevi olarak kabul edilmiştir. Başka bir bakış açısıyla, duvarı düzeltmeden dolayı meydana gelen külfetin yol açtığı zarar, o duvarın yıkılmasından meydana gelecek zarardan daha hafiftir.<sup>254</sup>

Sâlih Kul'un gerçekleştirdiği üç fiilde, iki zarar söz konusu olduğunda daha büyük zararı bertaraf etmek amacıyla daha hafif olana katlanmayı esas alan ilkenin gözetildiği görülmektedir. Buna karşılık Mûsâ, söz konusu olayları duyusal tecrübe ve zâhiri bilgi çerçevesinde değerlendirdiği için olağanüstü tepkiler vermiştir. Nitekim Mûsâ'nın haksızlıklar karşısında susmayan, müdahil ve adalet merkezli kişiliği geçmiş hayatındaki örneklerde de belirgindir. Örneğin Kıptîyi döven Mısırlıya müdahalede bulunması veya Medyen'de hayvanlarını sulamak için bekleyen iki kadını öne alarak onlara yardımcı olması, onun karakterinin bu yönünü açıkça ortaya koymaktadır.<sup>255</sup>

<sup>253</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 233.

<sup>254</sup> Barlak, "Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi", 358.

<sup>255</sup> Yusuf Kenan Atılgan, *Ledünni İlmin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Kelâmî Açıldan Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 78.

Bu üç meseleyi bir arada ele alıp geniş bir perspektif içerisinde değerlendirildiğinde olayları hikmetini kavrayabilme yetisi vahiy ile irtibatlı olan Sâlih Kul'a özel kılınmış bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Bu olaylarda gerçek hükümlerin asıl durumlarına dayandırılmasında belirleyici olan nasstır. Bu sebeple Sâlih Kul yapığı her eylemin hikmetini bilerek yapmaktaydı. Mûsâ ise o bunların tam aksine olaylara zâhiren bakan, soran ve yorumlayandı. Mûsâ'nın bu tür olayların gerçek sebeplerini insani reflekslerle bilmesi mümkün değildir. Mûsâ ile Sâlih Kul arasında ilmen bir farklılık vardır. Bir peygamber olarak Mûsâ, insani tecrübe ve sınırlılıklarla olaylara yaklaşmakta; Buna karşın Sâlih Kul, ilahî vahyin doğrudan rehberliğiyle hareket ederek daha derin hikmetleri gözetmektedir.<sup>256</sup>

İnsan, zâhiren gördüğü her şeye kötü olarak bakmamalıdır. Her ne kadar dışsal anlamda bir kötülükten söz edilse de, olayların hakikat boyutuna bakıldığında, burada kulun iradesi değil, ona bir şey yaptıran ilahi irade söz konusudur. İnsanın başına gelen her olay, insanın istemesi, Allah'ın takdiri ve hikmeti doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, bir Müslüman'ın inandığı varlıktan kötülük beklemesi, akıl ve imanla bağdaşmaz. Zira Allah, mutlak iyiliğin ve hikmetin sahibidir. Kötülük olarak nitelendirilebilecek her şeyin, insanın sınırlı algı düzeyinden ve tefekküründen kaynaklanan bir yanılsama olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla, Allah'ın işinde bir hikmet ve üstün bir maslahat bulunur; kulun bilmediği, göremediği ve idrak edemediği bu hikmetlerin arkasında yüce bir irade vardır.<sup>257</sup>

İnsanın bu hayatta karşılaştığı her işin arka bir planını olduğunu bilmesi gerekir. İlahi bir tecellinin varlığından haberdar olması gerekir. Her şeye hemen ilk bakışta kötülük olarak görmemek gerekir. Bu tür yaklaşımlar, çoğunlukla daha karamsar bir ruh hâline sahip bireylerin düşünce dünyasında karşılık bulmaktadır. Bu da insan sağlığı için normal değildir. Olaylar karşısında sabırlı olmak elzendir. Çünkü çoğu zaman kötülük olarak gördüğümüz çoğu meselenin sonunda bir hayır ortaya çıkmaktadır. Fakat insanın gelecek ile ilgili bir bilgiye sahip olmaması doğal olarak onu hep bir kederlenmeye ve umutsuzluğa sürüklüyor. Oysa Allah'ın yaptığı ya da yaptırdığı elbet bizim bilmediğimiz bir hayır vardır.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 240.

<sup>257</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/15/240.

<sup>258</sup> Mustafa Ayyıldız, "Kuran Kıssalarını (Hz Süleyman ile Belkıs ve Hz. Mûsâ ile Hızır Kıssaları Örnekleme) Hikâye Tekniğiyle Çözümleme ve Şahsiyet Eğitimi", *Turkish Studies* 10/7 (2015), 177.

Örneğin, bir çocuğu öldürmek, zâhiren masum bir cana kıymak anlamına gelir ve görünürde geçerli bir sebep olmaksızın bu fiilin yapılması haramdır. Üçüncü olayda, yıkılmak üzere olan bir duvarın onarılması da, zâhiren sebepsiz bir şekilde bir zahmet ve meşakkat yüklenmek olarak değerlendirilebilir. Ancak bu üç meselede de bilge kulun yaptıklarının hükümleri, bilinen zâhirî sebeplerden ziyade, işin hakikatinde esas alınması gereken derin sebeplere dayanmaktadır. Bu durum, bahsi geçen bilge kulun yüce Allah tarafından kendisine verilmiş özel bir anlayış ve akıl gücüne sahip olduğunu, bu sayede eşyanın hakikatine vakıf olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mûsâ'nın şeriatlar ve hükümleri bilmedeki konumu, genellikle işlerin zâhirine dayanmaya uygunken, bilgin kulun konumu eşyanın hakikatine ve sırlarına dayalı bir anlayışa sahiptir.<sup>259</sup>

Kanaatimizce bu olayların sıra dışı olarak nitelendirilmesinin temel sebebi, yüzeysel bir değerlendirmeye her birinin ahlaki açıdan kötü fiiller kategorisinde yer almasıdır. Bununla birlikte, bu fiillerin gerçekleşmesine sebep olan iradenin doğrudan Allah'a nispet edilmesi, konuyu teolojik açıdan daha da derinleştirmektedir. Zira insan akli zâhiren kötü olarak değerlendirilebilecek eylemlerin ilahi bir iradeyle gerçekleşmesini kavramakta zorlanmakta ve bu durum kader, irade ve hikmet kavramları etrafında çeşitli kelâmî tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Son tahlilde bu olaylar ilahi hikmetin insan idrakini aşan boyutlarını gözler önüne sermekte ve iyilik-kötülük kavramlarının mutlak anlamda beşeri değerlendirmelerle sınırlandırılmayacağını ortaya koymaktadır.

Kıssada, insan bilgisinin sınırlılığı karşısında Allah'ın her şeyi kuşatan mutlak bilgisinin hiçbir şekilde kıyas kabul etmeyeceği mesajı verilmektedir. Özellikle Râzî'nin gerçekleştirdiği bazı te'viller, bu yönde bir sonuca ulaşmaya imkân tanımaktadır. Nitekim onun, Hz. Mûsâ'nın Sâlih Kul ile gerçekleştirdiği birlikteliğin başlı başına bir imtihan olarak değerlendirilebileceğini ve Hz. Mûsâ'nın yönelttiği soruların tepki amaçlı olmayabileceğini ifade etmesi, Allah'ın sınırsız ilmine yaptığı bir vurgu şeklinde yorumlanabilir. “Denizler mürekkep, ormanlar kalem olsa Allah'ın ilmini yazmaya yetmez”<sup>260</sup> âyetinin de işaret ettiği gibi Allah'ın sonsuz bir ilme sahip olmasıdır. İnsana gelince yukarıda birinci epistemolojik boyutun beşerî kabiliyetlerin ürünü olarak elde edilen bir bilgi sağladığını ve olayın gerçekleşmesi esnasında tanık olunan olgusal görüntüleri esas aldığını görmekteyiz. İnsan, bilgi sahibi bir varlık olmakla birlikte, bu

<sup>259</sup> Okuyan, “Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, 100.

<sup>260</sup> Lokmân suresi, 31/27

bilgisi sınırlı ve kısıtlıdır; genel olarak, olayların ve olguların yalnızca görünen yönlerini kavrayabilecek bir seviyededir. Bu durum, insanın bulunduğu yerin ve konumunun farkında olması gerektiğini göstermektedir. İnsanın, her şeyin sahibi ve bileni benim anlayışına kapılmaktan kaçınması gerekmektedir.

Râzî, zararlılar arasında tercih yapma ilkesini *Eş'arî düşüncenin maslahata* ilişkin yaklaşımlarından hareketle ele alır ve kıssadaki fiillerin bu prensiple yakından ilişkili olduğunu belirtir. Ona göre ilâhî hikmet, iki zarar arasında kaçınılmaz bir tercih söz konusu olduğunda, daha büyük zararın gerçekleşmesini önlemek için daha küçük olanın tercih edilmesini gerektirir. Bu çerçevede zâhiren olumsuz görülen fiiller, Allah'ın mutlak bilgisi dâhilinde daha büyük bir kötülüğün bertaraf edilmesine hizmet eden hikmetli tasarruflar hâline gelir. Râzî, insan aklının bu tercihin sonuçlarını bütünüyle kavrayamayacağını; ancak ilâhî iradenin tüm ihtimalleri kuşatan bilgisi sayesinde bu tür fiillerin hem adaletle hem de maslahata uygun biçimde gerçekleştiğini vurgular. Böylece o, zararlılar arasında tercih yapma ilkesini yalnızca ahlâkî bir zorunluluk değil, aynı zamanda ilâhî fiillerin anlaşılmasında temel bir epistemolojik anahtar olarak konumlandırır.

Sonuç olarak bizce Fahreddin er-Râzî'nin, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserine göre geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın düzeltilmesi olaylarını ortak bir ilkeye dayandırır. Ona göre bu üç hadise, iki zarardan biriyle karşılaşıldığında, daha büyük zararı önlemek amacıyla daha küçük zararın tercih edilmesi gerektiği prensibini örneklemektedir. Bu yaklaşım, görünüşte olumsuz gibi görünen fiillerin, aslında daha büyük bir kötülüğün engellenmesi yönünden ilahî hikmete dayalı olduğunu gösterir. Dolayısıyla Râzî'ye göre bu olaylar, zâhirî sebeplerin ötesine geçilerek, hakikatte yatan ilahî gerekçelerle değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır.

Kehf sûresi 60-82. âyetleri, yalnızca kıssadaki olayların görünüşüyle değil, aynı zamanda insan fiillerinin ahlakiliği ve bilginin kaynağı açısından da derin bir düşünce zemini sunmaktadır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da, zâhiren olumsuz görünen hadiseleri akıl ve vahiy perspektiflerini bütünleştirerek yorumlamakta; insan davranışlarının etik boyutunu ve bilgiye dayalı hüküm verme süreçlerini ortaya koymaktadır. Aşağıdaki başlıkta, kıssanın kötülük problemi bağlamında, hem bilginin kaynağı hem de insan fiillerinin ahlakiliği yönleri ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

### 2.3. Kehf Sûresi 60-82. Âyetler Bağlamında Te'vîlâtü'l Kur'ân'da Kötülük Problemi

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Sünnî kelâm geleneğinde özgün fikirleriyle öne çıkan ve özellikle akıl–vahiy dengesine yaptığı vurgu ile tanınan önemli bir âlimdir. Onun en kapsamlı eseri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, yalnızca erken dönem tefsir geleneğinin önemli örneklerinden biri olmakla kalmayıp aynı zamanda Mâtürîdî düşüncesinin temel esaslarını da yansıtmaktadır. Bu eser, insan fiilleri, ilahî kudret ve hikmet gibi konularda sergilediği yaklaşım dolayısıyla kötülük problemi tartışmaları açısından dikkat çekici bir kaynak niteliği taşır. Dolayısıyla Mûsâ ve Sâlih Kul kıssasının *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* çerçevesinde ele alınması, Mâtürîdî geleneğin kötülük problemine bakışını ortaya koymak açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında geçen olaylar ve neticede Sâlih Kul'un yaptığı açıklamalar, kanaatimizce kötülük problemine doğrudan temas eden bir mahiyet taşımaktadır. Nitekim kıssada, ilk bakışta kötü olarak değerlendirilebilecek, ancak olayların derin mahiyeti anlaşıldığında aslında hayır barındırdığı görülen üç farklı durum ele alınmaktadır. Bakara sûresi'nde geçen “*Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz*”<sup>261</sup> âyeti bu düşünceyi destekler niteliktedir. Buna göre, bir eylemin veya olayın iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilmesi için olayın nihai sonucunun görülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, duyularla algılanan âlemde kötü gibi görünen bazı olayların kötülüğü izâfî bir nitelik taşımaktadır.

İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eserinde Mûsâ peygamber ile Sâlih Kul olarak adlandırılan bir kişi arasında geçtiği genel kabul gören kıssayı incelerken Mûsâ'nın kendisinden ilim öğrenmek istediği kişiyi *kullardan bir kul*<sup>262</sup> olarak tanımlamaktadır. Kur'an'da bu kişinin kimliği açıkça belirtilmemekte ve kendisine yalnızca *kullarımızdan bir kul* şeklinde atıfta bulunmaktadır. Çoğu müfessir kıssada bahsi geçen kişinin Hızır olduğunu ifade ederken, İmam Mâtürîdî ise âyette ifade ettiği gibi *kullardan bir kul* şeklindeki tanımlama ile yetinmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre bu kıssada bahsi geçen Sâlih Kul'un, duvar sahiplerinin veya gemi sahiplerinin kim olduğu çok da önemli değildir. Burada önemli olan bu kıssadaki hikmetleri tam manasıyla anlaşılmasıdır.

<sup>261</sup> el-Bakara, 2/16.

<sup>262</sup> el-Kehf suresi 18/65.

Kur'an-ı Kerim de buna benzer tüm meselelerde bu metodu uygular. Kur'an-ı Kerim isimlere takılmaz olayları ve mesajları ön plana çıkarır. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımında da kıssadan hikmet ve imtihan penceresinden çıkarılacak anlama odaklandığını görmek mümkündür. Onun için bizim de aslında bu isimlere ihtiyacımız yoktur. İmam Mâtürîdî âyetlerin haber verdiği ötesinde bilgi aramayı bu kıssaların Kur'an'da anlatılış gayesine de uygun bulmamaktadır.<sup>263</sup>

Bu kıssanın bir diğer yönü, öğretmen-öğrenci ilişkisine dair önemli bir mesaj içermesidir. Bir kimse ilim almak için bir ilim sahibine gitse ve o ilim ehlinde İslam'a aykırı davranışlar görmesi halinde Mûsâ gibi hocasına itirazda bulunmalıdır. Gerektiğinde ilim meclisini de terk etmesini de bilmelidir. Mûsâ zâhiren gördüğü bu olayları kötü olarak görmüştür ve doğal olarak da karşı çıkmıştır. Mûsâ, Sâlih Kul'la beraber yolculuk ettiğine de pişman olmuştur. Ta ki işin iç yüzünü öğrenene kadar.<sup>264</sup>

Hz. Mûsâ, Sâlih Kul'a, "*Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı?*"<sup>265</sup> dedi. Mâtürîdî, bu âyeti, bir ilme ihtiyaç duyulduğunda o ilmin talep edilmesinin, karşılaşılabilecek zorluklara ve uzak mesafelere rağmen gerekli olduğunu vurgulayan bir şekilde yorumlamaktadır. Bu bağlamda, bir hadis rivayetini elde etmek amacıyla binlerce kilometrelik yolu yaya olarak kat eden ve Buhara'dan Kahire'ye defalarca seyahat eden İslâm âlimleri, bu anlayışın en güzel örneklerini teşkil etmektedir. Söz konusu âlimler, büyük meşakatlere göğüs gererek ilmî mirası günümüze kadar taşımışlardır.<sup>266</sup>

İmam Mâtürîdî, Mûsâ'nın Sâlih Kul'un yanına ilim öğrenmesi için gönderilmesinin çeşitli sebepleri üzerinde durur. *Birincisi*, Mûsâ kendi kavmi içinde daha önce hiç kimsenin duymadığı şeyler söylemektedir. Mûsâ'nın bu söylemleri karşısında halk etkilenir. Hatta kendisi de kendi konuşmasını çok beğendiğine dair hareketler içinde olur. Dünyada kendisinden daha bilgin kimsenin olmadığı duygusuna kapılır. Bunun üzerine Mûsâ Allah tarafından ilim alması için Sâlih Kul'a yönlendirilir. *İkincisi*, Mûsâ'ya malum Tevrat verilmiş ve Tevrat'ın içeriğine hâkimdi. Tevrat'taki hakikatleri o kadar güzel anlatıyordu ki kendisinden daha bilgin kimsenin olamayacağını düşünmeye

---

<sup>263</sup> Fatma Bayraktar, "İmam Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu", *Eskiye* 48 (2023), 315.

<sup>264</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/14.

<sup>265</sup> el-Kehf, 18/66

<sup>266</sup> Şahin, "Hz. Mûsâ'nın Bâtını İlimle Karşılaşması veya Hızır Kıssası", 174.

başlamıştı. Bu yüzden Allah onu daha âlim olan Sâlih Kul'a yönlendirmiştir. Mûsâ'nın olaylar karşısındaki tüm şaşkınlığı da aslında olayların hem zâhiri hem de bâtinî taraflarına hâkim olan biriyle tanışmasıdır. *Üçüncüsü*, Mûsâ'dan kaynaklanan bir sebep olmaksızın doğrudan yüce Allah'ın onu bir imtihan gereği de göndermiş olabileceğidir. Çünkü Allah Mûsâ'yı Sina Dağı'na gönderirken de imtihan amaçlı göndermiştir.<sup>267</sup>

İmam Mâtürîdî, kıssanın teviline eserinde geniş bir yer vermektedir. Gerek kelimelerin gerekse olayların ilerleyişi ile ilgili fazla detaylara girmeden âyetlerin içerdiği mesajları dini ve itikadi meseleleri ele almaktadır. İmam Mâtürîdî gerektiğinde başka mezheplerin de bu mesele ile ilgili görüşleri de tartışarak akli ve nakli cevaplar vermiştir. İmam Mâtürîdî'nin akıl yürütme metodu ve kelâmî bakış açısının en net görüleceği kıssalardan biri de hiç şüphesiz bu kıssadır. Çünkü İmam Mâtürîdî bu kıssada aklın kullanımını ve bilgiye ulaşmada dikkat edilecek esaslar bağlamında bilginin kaynağı ve insan fiillerinin ahlakiliğine ilişkin normatif yönün vurgulanması noktasında taşıdığı farklılıklara dikkati çekmektedir.<sup>268</sup>

### 2.3.1. Bilginin kaynağı bağlamında Mûsâ-Sâlih Kul kıssası

İmam Mâtürîdî'ye göre bilginin kaynaklarından *duyular* çok önemli bir yere sahiptir. İnsandaki idrak aşamasındaki önceki bilgi toplama yolunu duyular yapmaktadır. Duyuların bilgi kaynağı olabilmesi için bu duyuların sağlam olması gerekmektedir. Duyma engelli birinin duyularına göre hareket etmek insanın yanılgıya düşürür. Duyular, yalnızca insanlar değil, hayvanlar tarafından da hayatta kalmayı sağlayacak; haz veya acıya yol açacak nesnelere algılamayı mümkün kılan yetilerdir.<sup>269</sup>

Mâtürîdî'ye göre bir diğer bilgi kaynağı *haberdir*. Mâtürîdî'ye göre Kur'an-ı Kerim bu kapsama girmektedir. Allah vahyi peygamberlere göndermiş peygamberler de bize mütevatir bir şekilde bu haberleri ulaştırmıştır. Kur'an beşeri bir çabanın sonucunda oluşmuş bir kitap değildir. Bu kitabın doğruluğu kıyamete kadar değişmeyeceğinin garantisi Allah yine bu kitabın içinde belirtmektedir.<sup>270</sup> Diğer bir bilgi alma yolu ise

<sup>267</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/115.

<sup>268</sup> Bayraktar, "İmam Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu", 317.

<sup>269</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

<sup>270</sup> Hicr 15/9.

peygamberimizin söz ve uygulamalarıdır. Peygamberimizin sözleri nassa uygunluk bağlamında değerlendirilip ona göre amel edip etmeme hususunda karar vermeliyiz.<sup>271</sup>

Mâtürîdî'ye göre bilgi edinmenin üçüncü yolu ise *akıldır*. Hem haber yoluyla hem de duyular yoluyla elde edilen bilgiler akıl süzgecinde geçer. Bu sebeple akıl, bilgi edinirken zorunlu olarak ihtiyaç duyulan vazgeçilmez bir unsurdur. Çünkü akıl olmadan duyular da haber de gerçek bilgiye ulaşamaz. Bu sebeple İmam Mâtürîdî akla çok büyük önem vermiştir. Bunu Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında net olarak görmekteyiz. Mâtürîdî, Allah'ın düşünmeyi ve akıl yürütmeyi<sup>272</sup> emrettiğinden yola çıkarak aklın bilgi kaynağı olması açısından ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Hatta Mâtürîdî bilgi kaynağı olan akli reddetmek isteyen insanların yine akıldan yola çıkarak bunu yapmaya çalıştıklarını söyleyerek aslında kendileriyle çeliştiklerini ifade etmektedir.<sup>273</sup>

Mâtürîdî'nin bilginin kaynağı konusunda istidlale verdiği önemi Mûsâ-Sâlih Kul kıssası yorumunda da net olarak görmek mümkündür. Sâlih Kul'un bâtın ilmüne sahip olduğu görülmektedir. Bu ilme güvenerek Mûsâ'dan işlediği fiillere itiraz edilmemesini istemektedir. Nitekim onun Allah katında bir bilgiye sahip olmadan bunların anlaşılamayacağını dile getirmektedir. Mûsâ'nın olanlara çok itiraz ederek sabretmemesi de işin aslını bilmemesindedir. Bu bilgiye ancak Allah'ın elçileri sahip olabilirler. Bu bilginin sadece Sâlih Kul'a değil başka insanlara da verilen/verilebilecek olan ilham olması Mâtürîdî'ye göre söz konusu değildir.<sup>274</sup>

Mâtürîdî'nin kıssayı tevilinde haberi bilgiye yaklaşımı da onun bilginin kaynağına ilişkin yaklaşımını ortaya koyan bir başka husustur. Kıssada bahsi geçen Sâlih Kul'un *Hızır* olduğuna dair müfessirlerin söylemlerine rağmen Mâtürîdî'ye göre Hızır ismi Kur'an'da geçmez. Orada geçen kişi Kur'an'ın deyimiyle *kullarımızdan bir kul*<sup>275</sup> demekle yetinmektedir. Mâtürîdî bunun aksine yorumları Kur'an'a uygun olmadığı gerekçesiyle kabul etmemektedir.

Mâtürîdî, bilgi edinme ahlâkına dair ikinci ilkeyi Mûsâ'nın sabredemediği işler karşısındaki itirazına ilişkin âyetlerden çıkarmaktadır. Sâlih Kul, “*Sen benimle*

---

<sup>271</sup> Bayraktar, “İmam Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu”, 318.

<sup>272</sup> el-Bakara, 2/44.

<sup>273</sup> Mâtürîdî, Kitâbü't Tevhîd, 50.

<sup>274</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 96.

<sup>275</sup> el-Kehf 18/65.

*beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?”<sup>276</sup> dedi. Yine yola koyuldular. Nihayet bir erkek çocukla karşılaştıklarında adam hemen onu öldürdü. Mûsâ, “Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Ant olsun çok kötü bir iş yaptın!”<sup>277</sup> dedi. Yine yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Halk onları konuk etmek istemedi. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Adam hemen o duvarı doğrulttu. Mûsâ, “İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın”<sup>278</sup> dedi. Mâtürîdî, Mûsâ’nın itirazını anlamlı ve haklı bulmakta bir kimse ilim almak ve öğrenmek için bir kişinin yanına gidip gelse ve bu arada kendisinden bir takım kabul edilemez ve haksız davranışlar görse Mûsâ’nın arkadaşına yaptığı gibi ondan ayrılması ve bilgi almaması gerekir. Zira bu tutum ilim almak isteyen kişinin üzerine düşen bir yükümlülüktür. Onun bu yorumu Mûsâ’nın itirazına yönelik önemli bir yaklaşım farkı ortaya koyarken diğer yandan Sâlih Kul’un fiillerini, insan fiillerinin ahlakiliği bağlamında da yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir.*

Mûsâ-Sâlih Kul arasındaki olaylara bakıldığında Sâlih Kul’a verilen bilginin hem zâhiri hem de batini olduğu apaçıktır. Yani bilge kulun sahip olduğu ilim özel yollarla verilmiş ve bu bilgilerle olayların perde arkasını görebilecek ilimde olduğu görülmektedir. Bu ilim ilm-i ledün<sup>279</sup> bir ilimdir. Bu ilme aynı zamanda gayb, sır, bâtın ve hakikat ilmi gibi isimler de verilmektedir. Anlatılan üç olayda da Sâlih Kul’un bu ilme vakıf olduğu görülmektedir. Mûsâ’nın ise zâhiri bir bilgiye sahip olduğu ettiği itiraz şekillerinden anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, Mûsâ-Sâlih Kul kıssasını yorumlarken bizce, bilginin kaynağı ve insan aklının rolünü ön plana çıkarır. Ona göre, Sâlih Kul’un fiilleri, doğrudan ilâhî bilgi ve hikmete dayanmakla birlikte, Mûsâ’nın bu fiillerin ahlâkî boyutunu sorgulaması meşru bir aklî değerlendirme olarak kabul edilir. Bu bağlamda Mâtürîdî, insanın sınırlı aklı ile gözlemleyebildiği zâhirî olaylar ile Allah katındaki bâtınî hakikati arasında bir fark bulunduğunu vurgular. Ayrıca kıssadaki olayların, zararlılar arasında tercih yapma ve maslahat-mefsedet dengesi ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur; böylece zâhiren olumsuz görünen fiillerin bile daha büyük bir hayrı gerçekleştirme amacına hizmet ettiği anlaşılır. Bu yaklaşım, hem insan iradesi ve sorumluluğunu

---

<sup>276</sup> el-Kehf 18/67

<sup>277</sup> el-Kehf 18/74

<sup>278</sup> el-Kehf 18/77

<sup>279</sup> Ata, “Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır”, 38.

merkeze alması hem de ilâhî bilgiyi nihai hakikat olarak kabul etmesi bakımından Matürîdîlik ekolüyle paralel bir çizgi sergiler ve Mâtürîdî'nin aklî temelli kelâmî metodolojisinin karakteristik bir örneğini oluşturur.

Mûsâ-Sâlih Kul kıssası, sadece olay örgüsü ve karakterleriyle değil, aynı zamanda ahlaki ve etik temalarıyla da derin bir düşünce zemini sunmaktadır. Bu bağlamda, kıssadaki insan ve toplum davranışlarının ahlaki boyutları, bireysel sorumluluk, toplumsal adalet ve erdem kavramları çerçevesinde değerlendirildiğinde önemli çıkarımlar sağlamaktadır. Özellikle insan fiillerinin davranışları üzerinden ahlakilik perspektifinin tartışılması, kıssanın hem klasik tefsir geleneği hem de kelâmî düşünce açısından anlamını daha da zenginleştirmektedir. Aşağıdaki başlıkta bu perspektif ışığında kıssanın ahlaki boyutları ele alınacaktır.

### **2.3.2. İnsan fiillerinin ahlakiliği bağlamında Mûsâ-Sâlih Kul kıssası**

Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul kıssasının açıklanması en güç yanı hiç şüphesiz Sâlih Kul'un gerçekleştirdiği ve izahı ahlâkî bakımdan güçlük doğuran kötü eylemleridir. Mûsâ'nın karşı çıktığı ve sabretmediği bu eylemler ahlaken kötü kabul edilebilir mi? yoksa zâhiren kötü gözükken bu eylemlerin gizli yanları ortaya çıktıktan sonra bunları ahlaki bir değerlendirmenin dışında tutar mı? Bu kıssada anlatılan olaylara benzer olaylar normal insanların hayatında da aynı şeyi ifade eder mi? soruları, insan fiillerinin ahlakiliği bakımından cevaplanmalıdır. Mâtürîdî'nin buradaki değerlendirmesi bizim için son derece önemlidir.<sup>280</sup>

Mâtürîdî'nin ahlâk anlayışının temelini *akıl* oluşturmaktadır. Zira iyi ve kötünün birbirinden ayırt etmenin en vazgeçilmez yollarından birisi akıldır. Ona göre bu aklın ve iradenin bir sonucu olarak insanı mükellef olarak yaratılmıştır. İnsan iyiyi çirkinden ayırt edebilecek kabiliyette yaratmıştır. Aklî idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiştir. Aynı zamanda güzel plan varken çirkin şeyleri tercih etmeyi hoş görmemiştir. Yergiye layık olanı övmek ya da üstün tutmayı çalışmayı kabul edilemez bir davranış olarak görmektedir. O, böylelikle ahlâk duygusunun insanın özünde var olduğuna işaret etmekte insanın ahlâkî bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Ancak her ne kadar insan iyi ve kötüyü aklı ile bilse de doğru bildiğimizi yapmayı, yanlış bildiğimizden de uzak durmayı gerektiren başka bir kaynağa ihtiyaç ortaya çıkmaktadır ki bu bilgiyle değil iradeyle ilgili bir durumdur. Nitekim dinin bilgimize değil, irademize

<sup>280</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 65.

yöneldiği ve bir irade eğitimi yaparak doğru bildiklerimizi yapmayı, yanlış bildiklerimizden de uzak durmamızı istediği açıktır.<sup>281</sup>

Mâtürîdî'nin ahlâk anlayışını şekillendiren Allah'ın fiillerindeki hikmetlerdir. O hikmet kavramı üzerinde çokça duran bir âlimdir. Allah'ın hâkim sıfatından yola çıkarak birçok fiilinde hikmetin olduğunu ifade eder. Hikmet dışına çıkmanın bir gaflet olduğunu söyler. Çünkü hikmet her şeyi yerli yerince yapmaktır. Bizim farklı sebeplerden bir olayın hikmetini anlamıyor olmamız o olayda bir hikmetin olmadığı anlamı çıkmaz.<sup>282</sup>

İnsan, ilahi fiillerin hikmetinin mahiyetini bütünüyle kavramasının mümkün olmadığını ve zatından ötürü hikmet sahibi olan yüce Allah'a, *bunu neden yaptın* ya da *niçin böyle yaptın?* diyerek hesap soramayacağını idrak etmelidir. Ancak hikmeti tam anlamıyla kavrayamasa da insan, Allah'ın hikmetinin işaretlerini bulabilme imkânına sahiptir. Bu bağlamda insan aklıyla bu işaretleri anlamaya ve fark etmeye çaba gösterebilir.<sup>283</sup>

Mâtürîdî'nin kulun fiillerinin ahlakiliği ve hikmet konusundaki bu görüşleri bağlamında kıssaya bakılacak olduğunda karşımıza çıkacak ilk soru, Sâlih Kul'un yaptığı fiillerin ahlakî olup olmadığı meselesidir. Çünkü âyetlerde sırasıyla anlatılan olayların izah edilmesi güç, sonuçlarıyla itibariyle kötü olarak değerlendirilebilecek davranışlar bulunmaktadır.

*Birinci fiil*, geminin delinmesi meselesidir. Olay ayette şöyle geçmektedir: Bunun üzerine birlikte yürüdüler. Kıyıya ulaşıp gemiye bindikleri zaman o kul gemiyi deldi. Mûsâ "*İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın*" dedi.<sup>284</sup> Mâtürîdî'ye göre, Mûsâ'nın bu sözü bir soru olabilir, bir tepki anlamında da olabilir. Kanaatimizce buradaki bir tepkidir. Çünkü âyetteki şu kısım onu göstermektedir "*Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın.*" Mûsâ'nın daha sonra Sâlih Kul'un sabret demesine karşın Mûsâ'nın "*Resullerin âdeti böyleydi.*" söylemi aslında tüm peygamberlerin bir kötülük gördüğünde buna karşı çıktıklarının bir delilidir. Mûsâ da doğal olarak bunu yapmıştır.

---

<sup>281</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339.

<sup>282</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 191.

<sup>283</sup> Bayraktar, "İmam Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu", 323.

<sup>284</sup> el-Kehf 18/71.

İmam Mâtürîdî, geminin delinmesi hadisesine ilişkin olarak da Mûsâ'nın "İçindekileri boğmak için mi onu deldin?"<sup>285</sup> şeklindeki tepkisini iki farklı bakış açısı çerçevesinde değerlendirmektedir. *Birincisi*, tepki anlamında kullanılmıştır. Çünkü zâhiri olarak fiil kötü gözükmemekte, Mûsâ da sebebini bilmemektedir. Doğal olarak da karşı çıkmaktadır. *İkincisi* sadece bir soru babında konuşmuş olabilir niçin böyle yaptın gibisinden. Burada birinci görüş kabul edildiği vakit burada karşı çıkış var. Sorumluluğunun ağır olduğu bir eylem içerisinde girildiği vurgusu var. Genel kanaat birinci görüşün geçerli olduğu soru sormanın olmadığı yönündedir.<sup>286</sup>

Geminin delinmesi hadisesinin iç yüzünü daha sonra açıklayan Sâlih Kul, bu geminin fakir kimselere ait olduğunu ve kusursuz gemileri gasp etmek üzere bekleyen bir kral bulunduğunu ifade etmek suretiyle, yaptığı eylemin nazari bir bakış açısıyla kötü gibi görüldüğünü ancak sonuç itibarıyla iyi olduğu görülmüştür. Kur'an-i bir bakış açısıyla baktığımızda asıl amacın maslahat düşüncesi olduğu görülmektedir. Zira fıkıhçılar da bu olaydan hareketle *Vasi selamet gördüğü zaman yetimin malında tasarruf edebilir* gibi hükümler çıkarmıştır. Mesela bir yetimin bir evi olsa bir kral buna göz dikse bu yetimin hakkı için o evin bir kısmı yangına verilerek o kralın o eve tamah etmekten vazgeçirmek bir maslahattır. Burada temel mantık şudur: Malın maslahatı mutlak surette bilindiğinde malın tamamı eğer kurtarılacaksa bir bölümü feda edilebilir. Bu nedenle, ilk bakışta hoşumuza gitmeyen koşulların, aslında bizim için daha faydalı olduğu durumlara sıklıkla tanık olunur.<sup>287</sup>

*İkinci fiil de*, bir çocuğun öldürülmesidir. Bu mesele Kehf süresinde şöyle geçer: "Yine yola koyuldular. Nihâyet bir erkek çocuğa rastladıklarında, o kul onu hemen öldürdü. Mûsâ dedi ki: 'Masum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın. Mûsâ'nın bu itirazı sorusuna Sâlih Kul bir kez daha Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin demedim mi?'"<sup>288</sup> şeklinde soru ile cevap vermektedir. Mûsâ ise "Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme. Hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun; demektedir."<sup>289</sup>

---

<sup>285</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>286</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/119.

<sup>287</sup> İpek, "Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Âyetler Bağlamında", 24.

<sup>288</sup> el-Kehf 18/74,75.

<sup>289</sup> el- el-Kehf 18/74-76.

*Üçüncü fiil ise, Duvarın onarılması meselesidir. Bu meselede Mûsâ'nın bilmediği, ancak Sâlih Kul'un bildiği iki önemli gerçek vardır: Birincisi, şehir halkının son derece cimri olması; ikincisi ise yetim çocuklara ait hazinenin duvar dibinde bulunmasıdır. Yıkılmaya yüz tutmuş bu duvarı onaran Sâlih Kul, Mûsâ aç olmasına rağmen belde halkından yemek talep etmemiştir. Mûsâ ise bu duruma itiraz ederek, 'Hem işlerini yapıyorsun hem de herhangi bir şey istemiyorsun' şeklinde tepki göstermiştir. Buna rağmen Mûsâ belde halkından yemek istemiş, ancak onlardan ne yemek ne de içecek bir şey alınabilmiştir.*<sup>290</sup>

Bu mesele her ne kadar kötülük olarak nitelenemese de Mûsâ'nın anlamlandırmakta zorlandığı bir davranış içermekte ve Kur'an-ı Kerim'de şöyle geçmektedir: *"Yine yürüdüler. Nihâyet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ 'Dileseydin, elbette buna karşı bir ücret alırdın' dedi."*<sup>291</sup>

Hz. Mûsâ'nın Sâlih Kul'a yaptığı bu son itiraz beraberliklerin de sonu olmuştur. Sâlih Kul Mûsâ'ya *"işte bu, beraberliğimizin sona ermesidir"*<sup>292</sup> demektedir. Daha sonra Sâlih Kul zâhiren kötü gözükken bu üç meselenin hikmetini Mûsâ'ya şöyle anlatmaktadır:

*"O gemi, denizde çalışan yoksul bir kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. Yani gemiyi kusurlu hale getiriyorum ki önlerinde sağlam gemilere el koyan bir kral bulunmaktaydı. Geminin delinmesi onu kusurlu hale getirmek içindi."*<sup>293</sup>

*"Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir defîne vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabb'in istedi ki o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabb'inden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar."*<sup>294</sup> Mâtürîdî, duvarın yıkılması ve onarılması konusunda birçok rivayetin olduğunu ifade etmekte ancak definenin mahiyetini bilmeye ihtiyacımız yoktur<sup>295</sup> diyerek ayrıntılara girmenin bir anlamının olmadığını ifade ederek meselenin hakikatini anlamının daha önemli olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>290</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/124.

<sup>291</sup> el-Kehf 18/77.

<sup>292</sup> el-Kehf 18/78.

<sup>293</sup> el-Kehf 18/79.

<sup>294</sup> el-Kehf 18/82.

<sup>295</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 130.

Kıssanın izahında en fazla güçlük doğuran ve Mâtürîdî'nin diğerlerine nazaran daha geniş yer verdiği çocuğun öldürülmesi meselesini birkaç boyutuyla ele almakta fayda vardır. Sâlih Kul bu meselenin iç yüzünü açıklarken: “*Erkek çocuğa gelince onun anne babası, mü'min kimselerdi; çocuğun onları azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki Rab'leri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin*”<sup>296</sup> demektedir.

Mâtürîdî, çocuğun öldürülmesi meselesine ilişkin çeşitli ihtilaflara dikkat çeker. Bu bağlamda, ilk tartışma, çocuğun kâfir olduğu ve bu inancı bilinçli bir şekilde benimsediği yönündedir. Bu tartışma, çocuğun bilinç düzeyi göz önünde bulundurularak değerlendirilmiş ve aynı zamanda çocuğun yaşı konusundaki tartışmalarda, ergenlik çağına yaklaştığı sonucuna varılmıştır. Ergenlik çağındaki bu çocuğun anne ve babasına azgınlık edeceği ve onların zor düşeceği görülmektedir. Bir başka yorum ise çocuğun bir hırsız olduğu, insanların mallarını haksız yere gasp ettiği toplumsal huzuru bozduğundan ötürü öldürüldüğüdür.<sup>297</sup>

Mâtürîdî, çocuğun yaşı üzerinde ve öldürülme nedeni üzerinde çok durmamaktadır. Hatta O, şunu der; Mûsâ'nın arkadaşının çocuğu neden öldürdüğünü, yaşının büyük veya küçük olduğunu bilmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü o, çocuğu kendiliğinden değil yüce Allah'ın emri üzerine öldürdüğünü haber vermekte<sup>298</sup> “*Ben bunları kendiliğimden yapmadım fakat Allah'ın emri ile yaptım*” demektedir.<sup>299</sup> Yani burada Mâtürîdî bu eylemin Allah'ın emri ile yapıldığı doğal olarak da fiilin asıl failin Allah olduğu anlaşılmasını istemektedir. Allah bu işi normal şartlarda ölüm meleğine yaptırmaktadır. Bunu başkasına yaptırmayacağı anlamı çıkmamalıdır. Bu hadisede Sâlih Kul'a yaptırmıştır. Nasıl ki ölüm meleğinin yaptıklarına bir itirazımız yoksa buna da olmamalıdır. Çünkü ölüm emri aynı kaynaktan gelmektedir. Oysa kıssaya ilişkin pek çok yorumda Sâlih Kul'un ‘bir masumu öldürme’ fiili insana ait bir fiil olarak kabul edilmiş ve bir çocuğun öldürülmesine gerekçeler bulunmaya çalışılmıştır.

Mâtürîdî çocuğun öldürülme nedenine ilişkin görüşlere yönelik bazı sorular sormakta ve bu sorduğu sorulara verdiği cevaplara bakıldığında Onun kıssanın anlam hikmetine odaklandığı ortaya çıkmaktadır. O şunu soruyor nasıl oluyor da Allah sadece

---

<sup>296</sup> el-Kehf 18/80-81.

<sup>297</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

<sup>298</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/116.

<sup>299</sup> el-Kehf 18/82.

anne babasını azgınlığa düşürecek diye çocuğun öldürülmesine delil izin veriyor? Hâlbuki Allah iblis ve dostlarına bunu yapmamıştır. Onlara uzun bir yaşam süresi vaad etmiştir. Oysa Allah onların insanlara neler yapacaklarını bildiği halde bunu yaptı. Mâtürîdî bu kelâmî soruları sorduktan sonra cevap vermektedir. Mâtürîdî'nin görüşlerinin temel dinamiği olan 'imtihandır.' Ona göre Allah kullarını bir şekilde imtihan eder bu onun inisiyatifindedir. Kimsenin bunu sorgulayamaya ya da karşı çıkmaya hakkı yoktur. İkinci olarak bazı şeyler Allah'ın lütfudur o anne babaya daha iyi ve mükemmel bir evlat vaad ederken diğerinin canını aldırılmaktadır. Diğer gerekçe ise Allah'ın insanların canını küçük büyük fark etmeksizin alabileceği onun aldığı da verdiği de bir hikmetin olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>300</sup>

Çocuğun öldürülmesi ebeveynlerin derin üzüntü yaşamaları izafi bir kötülük ve düzenin bozulması olarak değerlendirilebilir. Ancak mesele daha geniş bir perspektiften ele alındığında, ebeveynlerin küfre düşerek helak olmalarının önlenmesi dikkate değerdir. Bunun yanı sıra, onlara daha hayırlı, merhametli ve hürmetkâr bir çocuğun lütfedilmesi önemli bir gelişmedir. Ayrıca, bu çocuğun bir peygamberle evlenmesi ve peygamber bir evlat dünyaya getirmesi kayda değerdir. Son olarak bu peygamberin bir ümmetin kurtuluşuna vesile olması, olayın kötülük olarak nitelendirilmesini görece zayıflatmaktadır. Böylece, söz konusu iyiliklerin gölgesinde bu olayın anlam kazandığı görülmektedir. İbn Sînâ bu bağlamda, bazı iyiliklerin ortaya çıkabilmesi için belirli izafi kötülüklerin gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, bu tür kötülüklerin varlığını istememek, aynı zamanda iyilikleri de talep etmemek anlamına gelir. Bu yaklaşım, bir anlamda gülü sevmenin dikenine katlanmayı gerektirdiğini ifade etmektedir.<sup>301</sup>

Bu üç meselede dikkat çekilen husus, Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu şeyin Sâlih Kul'un yaptıklarının kendi iradesiyle yapmadığı bunların Allah'ın emri ile yaptığıdır. Bu yüzden bu fiiller kula ait değil Allah'a aittir. Değerlendirme yapılırken Sâlih Kul'u suçlayıcı bir yaklaşımdan ziyade Allah'ın lütfu, hikmeti ve imtihanı üzerinde bir yorumlama yapılmaz. Bu sebeple Sâlih Kul'un yaptıklarını kötülük ya da ahlaki midir, değil midir? gibi bir değerlendirilme anlamlı olmayacaktır. Çünkü yaşanan bu hadiseler normal hayatta yaşanan hadiselerden çok farklıdır. Burada yaşanan olaylar şekilsel olarak

<sup>300</sup> Kılınç, *Mâtürîdî'nin İnanç Temalı Kıssalara Yaklaşımı*, 42.

<sup>301</sup> İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Muhammed Tancî (Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedide, 1985), 326.

her ne kadar normal hayatta yaşanan olaylara benzer olsa da failler arası ilişkiler ve faillerin kimlikleri fark arz etmektedir.<sup>302</sup> Nitekim son âyette “*Ben bunları kendiliğinden yapmadım*”<sup>303</sup> ifadesi bunu ziyadesiyle teyit etmektedir.

Kıssada vurgulanan imtihanın Mûsâ’ya değil, gemileri delinen kişilere, çocuğunu kaybeden anne babaya ve rızıkları korunmuş yetimlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte görünürde olumsuz olan ilk iki durum, uzun vadede her üç örneğin de Allah’ın lütfuna işaret ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, yüce Allah’ın insanoğluna sunduğu hikmet her zaman açık ve bilindir bir nitelik taşımamaktadır. Söz konusu kıssa, hikmetle ilgili bu düşünme biçimini insanlara öğretmeyi amaçlamaktadır.<sup>304</sup> Nitekim Mûsâ’ya her seferinde Sâlih Kul tarafından dile getirilen “*Sen benimle birlikte olmaya sabredemezsin*”<sup>305</sup> ifadesi bir meydan okuma değil, aksine durumun bir tespiti niteliğindedir. Bu durum, Mâtürîdî düşüncesi bağlamında da değerlendirilebilir; çünkü insan, gücünün yetmediği şeylerden sorumlu tutulamaz.<sup>306</sup> Örneğin, görmeyen birine gör ya da yürüyemeyen birine yürü denmesi, hikmetten uzak bir talep olur. Hikmet sahibi yüce Allah, insana böyle bir sorumluluk yüklemeyiz.

İmam Mâtürîdî, kıssayı âyetlerin verdiği detaylar üzerinden yorumlamaya çalışır. Âyetlerde geçmeyen ve rivayetler yoluyla gelen bilgiden ziyade akli temellendirmelerde bulunmaktadır. Bu yüzden imam Mâtürîdî bu kıssasının tefsirini kısa tutmuştur. Allah’ın Sâlih Kul’un ismini vermemesini de isimden ziyade mesaja odaklanmak gerektiğini ifade eder. Âyetlerde ifade edilenden fazla bilgi aramanın kıssanın asıl hikmet ve anlamını gözden kaçırmaya sebep olabileceğini vurgulamaktadır. Çünkü bazen kitabın anlattığından farklı ya da ilave bilgiler şüpheler oluşturmaktadır. Nitekim kıssada vurgulanmak istenen Sâlih Kul’un kimliğinden ziyade onun eylemleridir ki o eylemler Peygamber Mûsâ tarafından eleştirilmekte ve kabul edilememektedir.<sup>307</sup>

Kıssadan ifade edilen suçsuz bir insanın öldürülmesini yeryüzünde hiçbir ilahi din kabul etmez. Mûsâ’nın itirazı olayların iç yüzünü bilmeyip çocuğu masum zannetmesidir. Sâlih Kul’un ben bunları kendiliğinden değil, ilahi emirle yaptım demesi istisnai bir

---

<sup>302</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/82.

<sup>303</sup> el-Kehf 18/82.

<sup>304</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 263.

<sup>305</sup> el-Kehf 18/68.

<sup>306</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 266.

<sup>307</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 68.

durumu ortaya koymaktadır. Sâlih Kul'un çocuğu, Allah'ın emri dâhilinde öldürdüğünü ve “*Onu kendi isteğimle yapmadım*”<sup>308</sup> diyerek aslında öldürme sebebini beyan etmiştir.

Çocuğun öldürülmesi çeşitli sebeplere bağlanmıştır; bunlardan bazıları şunlardır: *Birincisi*, çocuk idamı gerektirecek bir suç işlemiştir; bu yüzden öldürülme emri verilmiştir. *İkincisi*, eceli gelmiştir ve Sâlih Kul, ölüm meleğinin görevini üstlenmiştir. *Üçüncüsü*, anne babası ileride çocuktan büyük zarar göreceksen çocuk öldürülmüştür. Dolayısıyla çocuğun öldürülmesi, ilk bakışta kötülük gibi görünse de, aslında bir lütuf olarak telakki edilmelidir.<sup>309</sup>

Kanaatimizce, Mâtürîdî Mûsâ-Sâlih Kul kıssasında insan fiillerinin ahlâkî boyutunu değerlendirirken, hem irade hem de akıl ölçütlerini ön plana çıkarır. Ona göre, Sâlih Kul'un eylemleri doğrudan ilâhî bilgiye dayanmakla birlikte, insanın fiillerinin ahlâkî sorumluluğu tamamen ortadan kalkmaz; zira Mûsâ'nın bu fiillerin doğru veya yanlış yönlerini sorgulaması, aklın meşru işleyişi olarak kabul edilir. Bu bağlamda Mâtürîdî, insan fiillerinin değerini yalnızca görünen sonuçlarına göre değil, niyet, irade ve olası sonuçların zarar-maslahat dengesi ışığında belirler. Zâhiren kötü veya olumsuz görünen eylemler dahi, ilâhî hikmet çerçevesinde daha büyük bir iyiliğe hizmet ediyorsa, bu durum fiilin ahlâkî değerlendirmesini karmaşık bir düzleme taşır. Böylece Mâtürîdî, kıssadaki fiilleri insan iradesi ve sorumluluğu ile ilâhî irade ve hikmetin dengesi üzerinden yorumlayarak, insan fiillerinin ahlâkî değerini belirlemede aklî temelli, ölçülü ve Mâtürîdîlik ekolüyle paralel bir yaklaşım ortaya koyar.

Mâtürîdî, kıssayı yorumlarken insan iradesi, ahlâkî sorumluluk ve aklın konumunu belirgin biçimde ön plana çıkarır. Ona göre, Sâlih Kul'un gerçekleştirdiği fiiller geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın onarılması her ne kadar doğrudan ilâhî bilgiye ve özel bir vahyî yönlendirmeye dayanıyor olsa da, Mûsâ'nın bu fiillerin zâhirî anlamlarına göre yaptığı sorgulama, insan aklının tabîî ve meşru bir tepkisi olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde akla yüklediği kurucu role ve ahlâk anlayışında insanın sorumluluğuna verdiği ağırlığa paralellik göstermektedir.

Mâtürîdî ayrıca kıssayı zâhir-bâtın ilişkisi bağlamında çözümleyerek, olayların görünen yönü ile Allah katındaki hakikati arasında her zaman birebir bir örtüşme

---

<sup>308</sup> el-Kehf 18/82.

<sup>309</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/572.

olmayabileceğini, bu nedenle insanın sınırlı bilgisiyle hüküm verirken ihtiyatlı olması gerektiğini vurgular. Bununla birlikte, geminin delinmesi gibi zâhirde zararlı görünen bir fiilin daha büyük bir zararı engellemek amacıyla yapılmış olması, Mâtürîdî tarafından “zararlılar arasında tercih” ilkesi çerçevesinde değerlendirilir. Bu açıdan söz konusu fiiller, ahlâkî akıl yürütmede maslahat dengesinin önemini ortaya koyan örnek olaylar olarak görülür.

Mâtürîdî, kıssayı hem ilâhî hikmet hem de insanın idrak sınırları üzerinden yorumlayarak, bir yandan fiillerin nihai anlamının Allah’ın ilminde bulunduğunu, diğer yandan insanın zâhirî görünümünden hüküm verme çabasının meşru ve kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Bu yaklaşım, Mâtürîdî geleneğinin hem akla hem de vahye verdiği dengeleyici değeri yansıtan karakteristik bir yorumdur.

Sonuç olarak, Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân’da* Kehf sûresi 60-82. âyetlere yaklaşımı, kötülük problemini kelâmî bir derinlikle ele alan özgün bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, kıssada geçen olayların zâhiri anlamlarıyla yetinmeyip, her birinin arka planındaki ilahî hikmeti ve adalet ilkesini ön plana çıkarmıştır. Ona göre, görünürde kötü gibi duran hadiselerin ardında daha büyük bir hayır ve hikmet bulunmaktadır. Bu yaklaşım, insanın sınırlı bilgisiyle kavrayamadığı bazı olaylarda, mutlak hikmet sahibi olan Allah’ın tasarruflarını sorgulamaması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Böylece Mâtürîdî, kötülük problemini aklî ve teolojik bir zeminde ele alarak, ilahî irade, hikmet ve adalet kavramları arasındaki dengeyi korumuş; Kur’ân’ın bu kıssa aracılığıyla insanlara sabır, teslimiyet ve tefekkür bilinci kazandırmayı amaçladığını vurgulamıştır.

## SONUÇ

Kötülük problemi, tarih boyunca felsefe ve teolojiyle ilgilenen düşünürlerin temel gündem maddelerinden biri olmuştur. Tanrı'ya inananlar, inançlarını güçlendirmek ve savunmak amacıyla çeşitli kanıtlar geliştirmiştir. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığını destekleyen en güçlü kanıtlardan biri olarak evrenin kendisi gösterilmektedir. Tanrı'ya inananlara göre evrendeki gaye ve düzen olgusu, Tanrı'nın varlığının en güçlü kanıtlarından birini oluşturmaktadır. Nitekim bu düşünce doğrultusunda Tanrı'nın sıfatları da belirlenmiş ve O'nun mutlak güç ve irade sahibi, aynı zamanda mükemmel bir yaratıcı olduğu kabul edilmiştir.

Buna karşın bazı düşünürler, evrende gaye ve düzen bulunmadığını ya da bulunsa bile bunun Tanrı'nın varlığını desteklemek için kullanılamayacağını ileri sürmüştür. Bu çerçevede, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi, güçlü ve irade sahibi bir varlık olduğu da sorgulanmıştır. Onlara göre, eğer evrende gaye ve düzen mevcut olsaydı, bu kadar kötülük meydana gelmezdi. Dolayısıyla, evrende kötülüğün varlığı, gaye ve düzenin olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca, eğer Tanrı mutlak iyiliğe ve sınırsız güce sahipse, neden kötülükler izin verdiği sorusu da tartışmaya açılmıştır.

Bu bağlamda kötülük problemi, tarih boyunca Tanrı'nın egemenliği ve mutlak ahlaki mükemmelliğine karşı yöneltilen eleştirel bir argüman olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu soruna karşı Teodise teorileri geliştiren düşünürler de olmuştur. Bu teoriler, kötülük problemini Tanrı'nın zat ve sıfatlarına hanel getirmeyecek şekilde işlemiş ve farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Genel olarak Teodise düşüncesi, kötülüğün mutlak bir amaç taşımadığını ve evrende mutlak anlamda kötülüğün bulunmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda, kötülüğün izafi bir nitelik taşıdığı ileri sürülmektedir. Bu Teodise düşüncesinin yanı sıra, özellikle İslâm itikadî mezheplerinde de kötülük problemine yönelik farklı yorumlar ortaya konulmuştur.

*Mu'tezile* akli merkeze alan yaklaşımıyla, Allah'ın adaletini mutlaklaştırır ve O'nu kötülüğün faili olmaktan tenzih eder. Onlara göre, kötülüklerin kaynağı insan

fiilleridir. Allah'ın adaleti, hiçbir şekilde zalimliği içermeyeceği için, kötülüklerin sorumluluğu bütünüyle insana aittir. *Eş'arîlik*, ilâhî iradeyi mutlak anlamda hâkim kabul ederek, görünen kötülüklerin Allah'ın hikmetine dayandığını ve insan aklının bu hikmeti tam anlamıyla kavrayamayacağını savunur. Bu yaklaşımda, kötülükler Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde meydana gelir; ancak bu, O'nun adaletiyle çelişmez. *Mâtürîdîlik* ise insanın irade ve sorumluluğunu daha çok ön plana çıkarır; Allah'ın adaletini merkeze alarak, kötülüğün büyük ölçüde insanın tercihleriyle ilişkili olduğunu vurgular.

Bu üç kelâmî itikadi mezhebin kötülük problemine ilişkin yaklaşımları genel hatlarıyla bu şekilde iken, söz konusu ekolleri temsil eden Zemahşerî, Fahreddin Râzî ve İmam Mâtürîdî tefsir kaynakları bağlamında Mûsâ-Sâlih Kul kıssasını kötülük problemi özelinde ele aldık. Burada vardığımız sonuç şudur: Zemahşerî, kıssada anlatılan üç olayı Kur'an'ın anlattığı sebep-sonuç doğrultusunda değerlendirir ve fazla te'vile girmeden, olayların anlamını metnin kendisiyle sınırlı biçimde yorumlar. Zemahşerî, Sâlih Kul'un gerçekleştirdiği eylemlerin fiilî sorumluluğunun Allah'a ait olduğu yorumlarını öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin kötülüğü tamamen insanın iradesine bağlayan anlayışıyla örtüşmemektedir.

Râzî ve Mâtürîdî ise, mensup oldukları kelâmî ekollerin temel ilkeleriyle kısmen uyumlu yaklaşımlar ortaya koyduğu gözlemlenmiştir. Râzî, Eş'arî geleneğe uygun biçimde, olayların ilâhî irade ve hikmet çerçevesinde gerçekleştiğini vurgulayarak, zâhiren kötü görünen fiillerin aslında Allah'ın mutlak bilgisi dâhilinde daha büyük bir hayra hizmet ettiğini ifade eder. Mâtürîdî ise, kıssayı yorumlarken insanın irade ve sorumluluğunu ön plana çıkarır; her ne kadar Sâlih Kul'un fiilleri doğrudan ilâhî bilgiye dayansa da, Mûsâ'nın bu fiillerin ahlâkî boyutunu sorgulayan yaklaşımını meşru bir akıl yürütme biçimi olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Bize göre, kıssayı zâhir-bâtın ayrımı çerçevesinde değerlendirmek, insanların yaptıkları eylemleri doğru biçimde anlamaya yönelik önemli bir yöntem sunmaktadır. Bu yaklaşım, olayların yüzeyine odaklanmak yerine, her bir eylemin ardında yatan ilahî hikmeti ve mesajı kavramayı mümkün kılmaktadır. Ancak, aynı zamanda yorumların kişisel ve değişken olmasına da yol açtığından, dışarıdan kötü gibi görünen bir davranış hakkında kesin bir hükme varmak güçleşmektedir. Bu durum, insanların dünya hayatındaki sorumluluklarının dayanağını sorgulanır hâle getirebilir.

Özellikle Mu‘tezile’nin, kötülüğü tamamen insanın iradesine bağlayan yaklaşımıyla bu yorum tarzı örtüşmemektedir. Öte yandan Mâtürîdî ve Eş‘arî ekolleri, insan fiillerinin yaratılmasının Allah’a ait olduğunu, ancak kişinin iradesiyle seçim yaptığını ileri sürerler. Bu görüş, kıssadaki bazı eylemlerle kısmen benzerlik gösterse de insan iradesinin fiilin gerçekleşmesinde sınırlı kalması bir örtüşme imkânı tanımamaktadır. Dolayısıyla kıssayı zâhir-bâtın veya zararlılar arasında tercih perspektifiyle yorumlamak, insan eylemleri hakkında kesin hüküm vermeyi güçleştirmekte; bunun yerine, nihai yargının yalnızca Allah’a ait olduğunu vurgulayan bir anlayışla daha tutarlı bir şekilde uyum sağlamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışmamızın temel katkısı, Zemahşerî, Fahreddin Râzî ve Mâtürîdî gibi üç farklı kelâmî geleneği temsil eden müfessirlerin Kehf Sûresi 60–82. âyetlerine dair yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak ele alarak, bu yorumların kötülük problemiyle ilişkisini göstermesidir. İnceleme sürecinde, bu üç ismin yalnızca kıssaya dair yorumları değil, aynı zamanda mensup oldukları kelâmî mezheplerle ne ölçüde uyumlu ya da farklı düşündükleri de tespit edilmiştir. Böylece klasik tefsir birikiminin kelâmî arka planla nasıl bütünleştiği daha açık hale getirilmiş ve İslam düşüncesinde kötülük problemine yönelik farklı perspektiflerin anlaşılmasına somut bir katkı sunulmuştur.

## KAYNAKÇA

- Ak, Uğur. *Gazali'de Kötülük Problemi*. Konya: Necmettin Erbakan, Doktora Tezi, 2016.
- Akman, Mustafa. "Kelâm Açısından Kötülük Problemi Kapsamı Ve Mahiyeti". *Peywend Akademî*, 2021.
- Aksoy, Soner. "Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi". *Mârife: Dini Araştırmalar Dergisi*, (2021).
- Albayrak, İsmail. "İslam Düşüncesinde Gayb Problemi". İstanbul: Ensar, 2002
- el-Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 2003.
- Ardoğan, Recep. "Kelâm Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014.
- Arslan, Hulusi. "Kelâm İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2023.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs, 2. Basım, 2021.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistemik Kelam*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık Tic. İşletmesi Basımevi, 2016.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Üzerine Bazı Mülahazalar". *Burdur Mehmet Akif Ersoy İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021.
- Atılğan, Yusuf Kenan. *Ledünni İlmin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Kelâmî Açından Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezile'nin İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Pınar, 2002.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ayyıldız, Mustafa. "Kuran Kıssalarını (Hz Süleyman ile Belkıs ve Hz. Mûsâ ile Hızır Kıssaları Örnekleme) Hikâye Tekniğiyle Çözümleme ve Şahsiyet Eğitimi". *Turkish Studies*, 2015
- Barlak, Muzaffer. "Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Journal of Islamic Research*, 2016

- Bayraktar, Fatma. “İmam Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu”. *Eskiyeni*, 2023.
- al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *Sahih al-Bukhari*. Riyadh: Dar al-Tauq al-Najah, 2024.
- Can, Seyithan. “Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019.
- Çalışkan, Necmettin. “Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası Ve Antakya'da Hızır İnançının Sosyal Kültürel Etkileri”. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2015.
- Çetin, Serkan. “Fahreddin er-Râzî'nin Hüsün ve Kubuh Anlayışı Doğrultusunda Mu'tezile Eleştirisi”. *Edebali İslamiyat Dergisi*, 2018.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Luma*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.
- ez-Zebîdî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1991.
- el-Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991.
- el-Gazzali. *Kimya-yı Saâdet*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çile Yayınevi, 1981.
- el-Gazzâlî, Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Genç, Hafzullah. “Eş'arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri”. *Journal of Islamic Research*, 2016.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan, 1979. Basım, 1979.
- Güloğlu, Nazife Vildan. “Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi”. *Dergiabat*, 2021.
- Gündoğar, Hamdi. “Fahreddin er-Râzî'de İrâde- Fiil İlişkisi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012.
- Gündoğar, Hamdi. “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018.
- Güzel, Selçuk. “İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1981.

- Hemşinli, Hakan - Yunus Kaplan (ed.). *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Hume, David. *Din Üstüne*. Ankara: İmge, 2016.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle*, 2001.
- İnal, Selçuk. *Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin Aslah Meselesine Bakışı Bağlamında Şerh Problemi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- İpek, Mikail. “Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Âyetler Bağlamında”. *Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 2024.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1923.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğni*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1962. Basım, ts.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail. “İslam Düşüncesinde Kelâm”. *Dergah*.1997
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kavak, Abdulcebbar (ed.). “İslam Düşüncesinde İnsan”. 2. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2018.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Ekev Akademi Dergisi*, 2008.
- Kılınç, Mücahit. *Mâtürîdî'nin İnanç Temalı Kıssalara Yaklaşımı*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2024.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*. İstanbul: İnsan yayınları, 2009.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2022.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 18 Cilt. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader-Çift Perspektifli Bir Bakış”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2016.

- Mu'tezile. "İnsan Fiilleri, İrade, Hürriyet", 2021.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in. *Hüsün ve Kubuh Anlayışı*. çev. İsmail Güvenkaya. İstanbul: Dergipark Yayınları, 2018.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in. *Mâtürîdî Akaidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymun b.Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2004.
- Oral, Osman. "Fahreddin Râzî'de Hz. Mûsâ, Hz. Harun, Hz. Eyyüb Ve Hz. Şuayb'ın İsmeti Sorunu". *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi*, 2016.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Öğük, Emine. "Mâtürîdî'nin Ulûhiyyet Düşüncesi Ekseninde Tabiata ve İnsana Dair Temel Mesajlar". *Diyanet İlmi Dergisi*, 2022.
- Özalp, Hasan. *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*. Ankara: Ankara İlahiyat, 2014.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özdemir, Metin. "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım". *ULUM*, 2018.
- Özgül, Ahmet Nusret. *Eş'âr'i Kelâm Sisteminde Kötülük Problemi*. Konya: Necmettin Erbakan, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003.
- Özvarlı, Mustafa Said. "Kötülük Problemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 26. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Paşa, Ziya. *Terkîb-i Bend ve Tercî-i Bend*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1880.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. Ankara: Ankara okulu, 1996. Basım, 1996.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Ankara: Akçağ, 1991.

- Sînâ, İbn. *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*. ed. Muhammed Tancî. Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, 1985.
- Sinanoğlu, Ahmet. “Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003.
- Sürücü, Muhsin. *Mâtürîdîlik ve Eş'arilikte Doğal ve Ahlaki Kötülük Problemi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Süt, Abdulnasır. “Kādî Abdülcebbâr ve Alvin Plantinga'nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar”. *Tarih Okulu Dergisi*, 2016.
- Şahin, Resül. “Hz. Mûsâ'nın Bâtını İlimle Karşılaşması veya Hızır Kıssası”. *Akademik Matbuat*. 2022.
- Şahinalp, Hacer. “Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Kötülük Sorununa Semantik Yaklaşımı”. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – II*. ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Muessesetu'l-Halebî, 1970.
- Şentürk, Emel. *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kötülük Problemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Teftazân, Sa'düddîn. *Şerhü'l-Akâid*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Tunagöz, Tuna. “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015.
- Turhan, Ayşe - Türcan, Galip. “Mu'tezilî Tanrı Tasavvuru ve Adalet İlkesi: Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022.
- Türkben, Yaşar. “Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayyesi”. *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021.
- Ünverdi, Mustafa. “Mu'tezile'de Kötülük Problemi”. 1/380-390. Mersin: Mersin Akademi Danışmanlık, 2018.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal, 1998.
- Yalçın, Ebubekir. “Ebu'l-Mu'în en-Neseî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2019.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet, 2010.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis, 2003. Basım, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şer”. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Yazıcıoğlu, Ramazan. “Afetler, İlahi İradeden Bağımsız Telakkiler ve İhmaller – ‘Tevekkül’ ve ‘Tedbir’ Ekseninde İslâmî Bakış”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2023.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.



## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı Soyadı</b>	Serhan ATUĞ
<b>Orcid Numarası</b>	0009-0009-1440-6507
<b>Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası</b>	10570785
<b>Lise</b>	İstanbul Zeytinburnu Anadolu İmam Hatip Lisesi
<b>Lisans</b>	Dicle Üniversitesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Mezuniyet 2014
<b>Yüksek Lisans</b>	Mardin Artuklu Üniversitesi Mezuniyet 2025
<b>Meslek Deneyim</b>	Milli Eğitim Bakanlığında on yıldır öğretmen olarak görev yapmaktayım.
<b>Akademik Çalışmalar</b>	Mefâtihu'l-Gayb Özelinde Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır Kıssası'nın Kötülük Problemi Açısından Değerlendirilmesi (Makale)