



T.C.

**GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ
(TEODİSE)**

Yüksek Lisans Tezi

Ömer KILIÇ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN

GAZİANTEP
2024

T.C.
GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ
(TEODİSE)

Yüksek Lisans Tezi

Ömer KILIÇ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN

GAZİANTEP
2024

TEZ KABUL VE ONAYI

Ömer KILIÇ tarafından, Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet TAŞDELEN danışmanlığında hazırlanan Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Kötülük Problemi (Teodise) başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 16/02/2024 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği/oy çokluğu ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi/Doktora Tezi/Sanatta Yeterlik Tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı/Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan		☐ Kabul
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN		☐ Ret
Üye		☐ Kabul
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR		☐ Ret
Üye		☐ Kabul
Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ		☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

.../.../(Unvanı, Adı-Soyadı)

Enstitü Müdürü

Bilimsel Etiğe Uygunluk Beyanı

Hazırladığım yüksek lisans/doktora/sanatta yeterlik tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynaklarda gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza

16/02/2024

Ömer KILIÇ

Tez alışması Özgünlük Raporu Beyanı

Tez Başlığı : Ebü'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Kötülük Problemi (Teodise)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından..... tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : %8

Tek kaynak oranı : %..... çıkmıştır.

İmza

16/02/ 2024

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN

ÖZET

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ (TEODİSE)

Ömer KILIÇ

Gaziantep İslâm Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi, 2024

Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN

Mâtürîdî kelâm ekolünün en önemli temsilcisi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî kendine has üslubu ve semantik yorumu ile ön plana çıkmış, Mâtürîdî kelâmında söz sahibi olarak İslam düşünce sisteminde öne çıkmış bir şahsiyettir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin günümüze ışık tutan düşüncelerinden biri de kötülük problemi ile ilgili görüşleridir. Nesefî'nin kötülük problemi ile ilgili görüşleri Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinden yararlanılarak izah edilmektedir.

Mu'tezile, kötülüğün genel hatlarıyla akılla bilinebileceğini savunarak, kötülük problemini ilâhî adâlet ve insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu ekseninde çözmeye çalışmaktadır. Böylelikle kötülüğün kesinlikle Allah'a dayandırılmayacağını ileri sürmektedir. Eş'arîler, kötülüğün nakille bilinebileceğini, âlemde olan depremler, zarar veren hayvanlar, kısacası kötü olarak nitelendirilen her şeyin bir hikmete bağlanma zorunluluğunun olmadığını belirtmektedirler. Eş'arîler'e göre, hikmete bağlama zorunluluğu, Allah'ın irâdesini sınırlama anlamına geldiği için kabul etmemektedirler. Mâtürîdîler ise bu konuda daha mutedil bir yol izleyerek kötülüklerin hem akıl hem de nakil ile bilinebileceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre zaman ve mekâna göre değişiklik arz eden fiilleri akıl bilebilir. Fakat akıl fiillerin ayrıntılarını ve karmaşık yönlerini her zaman isabetle bilemeyeceğinden bu konuda ihtiyaç duyulan kesin bilgilere ancak vahiyle ulaşılabilir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre fiilleri Allah yaratır ama kulun irâdesi devre dışı değildir. İyiliklerle beraber kötülükler de vardır. Allah iyiliği yarattığı gibi kötülüğü de yaratmaktadır. Fakat bunların hepsi bir hikmete bağlıdır. Nesefî, bu yaklaşımıyla mevcut kötülüklerin hikmet çerçevesinde bir sebebe bağlı olduğunu, insanoğlunun her zaman bunları bilemeyeceğini vurgulayarak yaratıcı ve ilâhî adâlet arasında bir çelişki olmadığını ileri sürmektedir. Nesefî'nin kötülüklerin varlığı ve ilâhî adâleti uzlaştırmak için ileri sürdüğü çözüm yollarından biri de özgür irâde savunmasıdır. Ona göre kul, Allah tarafından kendisine verilen cüz'i irâdesi ile diler, Allah ise kulun dilediğini yaratır. Bu nedenle Nesefî'ye göre kötülüklerin yaratılması kötü olmayıp ancak insanların irâdesi şer olarak nitelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İnanç, İyilik-Kötülük, Teodise, Mâtürîdîyye, Ebü'l-Muîn en-Nesefî.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF EVIL ACCORDING TO ABU'L-MUÎN AN-NASAFI (THEODICY)

Ömer KILIÇ

Gaziantep Islamic University of Science and Technology

Institute of Postgraduate Education

Department of Basic Islamic Sciences

Master Thesis, 2024

Consultant: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN

The most important representative of the Mâtūrīdī school of theology, Abū al-Mu'īn al-Nesefī is a figure who came to the fore with his unique style and semantic interpretation, had a say in Mâtūrīdī theology, and was influential in the Islamic thought system.

One of Abū al-Mu'īn al-Nesefī's ideas that shed light on the present day is his views on the problem of evil. Al-Nasafī's views on the problem of evil are explained by utilizing Mu'tazilite, Ash'arite, and Mâtūrīdī schools of theology.

The Mu'tazilites, argue that evil can be known by reason in general terms and try to solve the problem of evil on the axis of divine justice and human beings being the creators of their own actions. Thus, they argue that evil cannot be attributed to God. The Ash'arites state that evil can be known through transmission and that earthquakes, animals that cause harm, in short, everything that is characterized as evil in the world does not have to be attributed to a wisdom. The Ash'arites do not accept the necessity of attribution to wisdom because it means placing limits on God's will. The Mâtūrīdīs, on the other hand, follow a more moderate path and argue that evils can be known by both reason and knowledge. According to them, the intellect can know the acts that vary according to time and place. However, since the intellect cannot always know the details and complex aspects of the acts with accuracy, the precise information needed in this regard can only be reached through revelation.

According to Ebu'l-Muîn en-Nasafî, God creates actions, but the will of the servant is not excluded. There are evil deeds along with good deeds. Allah creates evil as well as good. But all of this depends on a wisdom. With this approach, al-Nasafî emphasizes that the existing evils are due to a reason within the framework of wisdom and that human beings cannot always know them, and he argues that there is no contradiction between the creator and divine justice. One of the solutions that al-Nasafî proposes to reconcile the existence of evils and divine justice is the defense of free will. According to him, the servant wishes with the free will given to him by God, and God creates what the servant wishes. Therefore, according to al-Nasafî, the creation of evil is not evil, but the human will is characterized as evil.

Key Words: Kalâm, Belief, Good-Evil, Theodicy, Mâtūrīdīyya, Ebu'l-Muîn en-Nasafî.

ÖN SÖZ

Kötülük problemi, geçmişten günümüze güncelliğini koruyan tartışmalı bir meseledir. Bu konu kelâm ekolleri tarafından tartışılmış ve farklı yaklaşımlar öne sürülmüştür. İslam düşünürlerinin yaptığı çalışmalar ve çözüm önerilerine rağmen konu ile ilgili sorulan sorular devam etmektedir.

Bu problemin temelinde yatan ana düşünce insanları üzen şeylere Allah'ın izin vermesinin sorgulanmasıdır. Hemen her fırsatta merhameti ile anılan Allah, insanların bu hallerine neden müdahale etmemektedir. Depremler, masum çocukların öldürülmesi, hastalıklar ve fakirlik bu denli merhametli olan Allah ile nasıl bağdaştırılmaktadır? gibi soruların sorulmasına yol açmaktadır.

Bu çalışmada, kötülük meselesi ile ilgili kavramlar ele alınıp özellikle kelâm ekollerinin bakış açılarına kısaca değinildikten sonra Mâtürîdî kelâm ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) kötülük problemi ve çözüm önerileri ile ilgili görüşlerine yer verilmektedir.

Tez konusunun tespitinden, tezin oluşumunun her aşamasında kıymetli görüşleri ve aydınlatıcı tavsiyeleri ile rehberlik eden danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN'e, değerli görüşleri ile katkıda bulunan Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ ve Prof. Dr. Mahmut ÇINAR hocalarıma teşekkür ederim.

Ömer KILIÇ

16/02/2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	4
ABSTRACT	IV
ÖN SÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Metodu	2
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
TARİHSEL SÜREÇ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	4
1. Tarihsel Süreç	5
1.1. Diğer Semavi Dinlerde Kötülük Problemi	5
1.2. İlk Filozoflar ve İslam Filozoflarında Kötülük Problemi.....	7
1.3. İnkârcı Akımlarda Kötülük Problemi	10
2. Kavramsal Çerçeve	12
2.1. Kötülüğün Tanımı ve Çeşitleri	12
2.1.1. Ahlakî Kötülük	14
2.1.2. Doğal (Fiziksel) Kötülük.....	14
2.1.3. Metafiziksel Kötülük.....	14
3. Teodise	15
4. Hikmet	16
5. İrâde.....	18
6. Hüsün ve Kubuh.....	20
7. Adâlet	22
8. Salâh ve Aslah	24
9. Hidâyet ve Dalâlet.....	26
İKİNCİ BÖLÜM	29
KELÂM EKOLLERİNE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	29
2.1. Mu'tezile Âlimlerine Göre Kötülük Problemi	30
2.2. Eş'arîlerde Kötülük Problemi	34
2.3. Mâtürîdîlerde Kötülük Problemi	35
2.3.1. Mâtürîdîlere Göre Kötülük Çeşitleri	37
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	48

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	48
3.1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Kelâmî Kişiliği	49
3.2. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hüsün-Kubuh Tanımı	51
3.3. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Hüsün-Kubuh'un Kaynağı ve Bilgisi	51
3.4. Nesefî'nin Hüsün ve Kubuh Anlayışını Etkileyen Unsurlar	53
3.4.1. Akıl-Nakil Anlayışı	53
3.4.2. Hikmet Anlayışı	56
3.4.3. İrâde ve Fiil Anlayışı	58
3.4.4. Salâh ve Aslah Anlayışı	61
3.4.5. Rızık ve Ecel Anlayışı	64
3.5. Nesefî'nin Kötülük Problemine Bakış Açısı ve Çözüm Önerileri (Teodise)	69
3.5.1. Ahlâkî Kötülük ve Hikmet İlişkisi	73
3.5.2. Doğal Kötülük ve Hikmet İlişkisi	76
3.5.3. Özgür İrâde Savunması	77
SONUÇ	79
KAYNAKÇA	81

KISALTMALAR

TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı.
vd.	: Ve diğerleri.
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi.
Çev.	: Çeviren.
Ö.	: Ölüm yılı.
M.Ö.	: Milattan önce.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
M.S.	: Milattan sonra.
t.y.	: Tarih yok.
vb.	: Ve benzerleri.
y.y.	: Yayıncı yok.
ts.	: Tarihsiz.
b.y.	: Basım yeri yok.
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi.
thk.	: Tahkik eden.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kötülük meselesi yakın zamanda ortaya çıkmış bir problem değildir. Aksine kötülük probleminin temelleri çok daha eski tarihlere dayanmaktadır. Hz. Âdem'in yasaklı meyveyi yemesi, Kâbil'in Hâbil'i öldürmesi ile başlayıp günümüze kadar uzanan, Allah inancının sorgulanmasına yol açan saf zihinlerde soru işaretleri bırakan önemli bir problemdir.

Kötülük meselesi, ilâhi irâde ve insan fiilleri ile alakalı olması açısından kelâm ilminde önemli bir yer teşkil etmektedir. Konu kelâmcılar kadar felsefeciler tarafından da tartışılmaktadır. Usul-ü Fıkıh kitaplarında da hüsün kubuh başlığı altında değinilen önemli bir meseledir.

İnsanoğlu yaratıldıktan sonra kötülüklerin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Günümüzde akla hayale gelmeyecek kötü olayların yaşanması da bu problemin gündemde ki yerini korumasına yol açmaktadır. Allah'ın varlığını kâinattaki düzene göre kanıtlamaya çalışanlar, evrende ki muazzam işleyişi ve ahengi bir yaratanın olduğu konusunda hem fikirdirler. Onlara göre yaratan mutlak iyidir ve her şeye gücü yetmektedir. O halde her şeye gücü yeten bu yaratıcı kötülöklere neden izin vermektedir? Yangınlar, seller, kıtlık dönemleri, savaşlar, depremler neden olmakta ve insanlar niçin engelli doğmaktadır? Bu gibi düşünceler her şeyi en güzel şekilde yaratan iyi bir ilâh düşüncesine aykırı değil midir? Özellikle teistler, bu soru işaretlerine cevap arayarak, iyi bir ilâh ve kötölüklerin bağdaşmayacağı denklemini aydınlatmaya çalışmışlardır. Teologlar, âlimler ve filozoflar da bu konuyu çeşitli açılardan ele almakta çözüm önerileri sunmaya çalışmaktadırlar.

Kötölük problemi, inanmayanlardan ziyade inanan toplulukların ilgi alanlarına girmektedir. Zira iman edenler kalplerinde bir nokta kadar bile şüphe kalmasını istememektedirler. Çünkü bu problem her ne kadar Allah'ın yokluğunu kanıtlayamasa da iman eden insanların imanlarını sarsabilmektedir. Bu nedenden dolayı İslâm düşünce sistemi kötölük problemine eğilmeye ve cevaplar bulmaya ihtiyaç duymaktadır.

Bu çalışmada Ebû Mansur el-Mâtürîdî'den (ö. 333/944) sonra Mâtürîdî kelâm ekolünün en önemli temsilcisi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) kötölük problemine bakış açısı verilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda kötölük problemi ele

alınırken adâlet-hikmet, hüsün-kubuh, hayır-şer, irâde ve fiiller gibi konularda bu başlık altında incelenecektir.

Araştırma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı ve yöntemine yer verilmektedir. Birinci bölümde, kötülük probleminin tarihsel arka planı ve kavramsal çerçeve yer almaktadır. İkinci bölümde, kötülük problemi kelâm ekollerinin bakış açısına göre değerlendirilmektedir. Üçüncü bölümde ise Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin kötülük problemi ile ilgili görüşleri ve getirdiği çözüm önerileri teodise kavramıyla mukayese edilerek incelenmektedir.

Çalışmanın temel amacı, Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin kötülük problemine karşı bakış açısını değerlendirmek ve günümüzde ortaya atılan çözüm önerileriyle mukayese etmektir.

2. Araştırmanın Metodu

“Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye göre Kötülük Problemi” başlığı altında Neseffî'nin konuya getirdiği farklı yaklaşım ve çözüm yolları temel kaynaklar üzerinden tahlil edilmektedir.

Ebü'l-Muîn en-Neseffî ile ilgili kendi kitapları dışında günümüze pek az bilgi ulaşmıştır. Bununla beraber Neseffî'nin yetiştiği coğrafya, bölgenin İslam ile yeni tanışmış olması açısından kelâmî tartışmaların canlı olduğu bir döneme denk gelmektedir. İslam'dan önce genel olarak düalist karakterli dinlerin hüküm sürmesi bunun en önemli faktörlerindendir. Bu durumun Neseffî'nin Mâtürîdî geleneğin dışında diğer ekollere de âşina olmasında etkili rol oynadığı görülmektedir.

Neseffî'nin kötülük problemi ile ilgili görüşlerine değinmeden önce meselesinin anlaşılması hususunda ciddi önem arz eden Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerine değinilmektedir. Kelâm ekollerinin görüşlerine başvurulurken mezheplerin ana kaynaklarından istifade edilmektedir.

Çalışmanın ilk aşamasında, hüsün-kubuh meselenin daha iyi anlaşılması için konu ile ilgili kavramlara yer verilerek, meseleyle bağlantılarını ortaya koymak adına çeşitli eser, makale, tez ve ansiklopedik kaynaklara başvurulmaktadır.

Neseffî'nin konuyla ilgili görüşlerine, kelâm alanında yazdığı Mâtürîdî geleneğinin sistemleşmesinde etkin olduğu bilinen temel eserlerine müracaat

edilmektedir. Bu bağlamda “*Tebsiratü’l-edille fî usûli’d-dîn*”, “*Baḥrû’l-keḷâm fî akâid-i ehli’l islâm*” ve “*et-Temhîd li kavâidi’t-tevhîd*” adlı eserleri, çalışmanın en önemli kaynağını teşkil etmektedir.

Asli kaynaklarla birlikte Neseî’nin ilgili konuyla alakalı görüşlerini içeren eser, tez ve makalelerde yer alan güncel değerlendirme ve çözüm önerilerine de yer verilerek günümüz anlayışına uygun bir çalışma metodu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Böylelikle klasik ve modern kaynaklardan elde edilen veriler sentezlenerek netice daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır; Cafer Sadık Yaran “*Kötülük ve Teodise Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler*”, Metin Özdemir, “*İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*”, Rafiz Manafov, “*John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*”, Muzaffer Barlak, “*Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*” adlı eserler, kötülük problemi ile ilgili istifade edilen güncel eserlerden bazılarıdır. Bunların yanı sıra Ebubekir Yalçın ve Hulusi Arslan’ın “*Ebü’l-Muîn en-Neseî’de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi*”, Sami Şekeroğlu’nun “*Mâtürîdî’de Kötülük Problemi*”, Seyithan Can’ın “*Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı’nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mâhiyeti ile İlişkisi*” adlı makaleleri ve Osman Oral’ın “*Mâtürîdî’nin Hikmet Anlayışı*” adlı doktora tezi başvuru olan güncel kaynaklardan bazılarıdır.

Çalışmada yöntem olarak kavramlardan başlanarak sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır. Mantık ilminde istikra (tümevarım) yöntemi olarak bilinen bu yöntem meseleye daha iyi vâkıf olma açısından önem arz etmektedir. Yöntemi uygularken çok ayrıntıya girilmemesi ve konunun bağlamdan kopmamasına dikkat edilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM
TARİHSEL SÜREÇ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE



1. Tarihsel Süreç

Kötülük, insanın varlık sahnesinde yer aldığı andan itibaren her zaman var olagelmıştır. Bu meselenin ortaya çıkış serüveni düşünce tarihinde çok eski dönemlere denk gelmektedir. Bazı kaynaklar bu problemi beşerin yaratılışına ve şeytanın Hz. Âdem'e secde etmeyişine kadar dayandırmaktadır. Nitekim Hz. Âdem, ilk yaratıldığı da iblis Allah'ın secde emrini kendisinin ateşten, Hz. Âdem'in ise topraktan yaratıldığını ileri sürerek secdeyi reddetmesi ardından Allah'ın sâlih kullarını yoldan çıkarmak ve kötülüğe sevk etmek için talepte bulunması kötülüklerin başlangıcı olarak gösterilmektedir. Böylelikle Allah'ın huzurundan kovulan iblis, bu icraatı ilk olarak bir peygamber olan Hz. Âdem'in yasaklı meyveyi yemesi ile başlatmış ardından Hâbil-Kâbil, Firavun, Karun derken kötülüklerin ardı arkası kesilmemiştir.¹

Kötülük problemi ile ilgili kavramlara geçmeden önce kavramların kötülüklerle ilişkilendirilmesi ve kötülük probleminin daha iyi anlaşılması için kötülüğün tarihsel süreçteki seyrine, diğer semavi din ve inanışlardaki durumuna, ilk filozoflar, İslam filozoflarının görüşlerine ve inkârcı akımlarda kötülüğün konumuna değinilecektir.

1.1. Diğer Semavi Dinlerde Kötülük Problemi

Kötülük problemi, diğer semavi olmayan dinlerde ve inanışlarda kötülük ile iyiliğin ayrı iki yaratıcısı olduğu iddialarının ortaya atılmasıyla tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda eski İran'da Zervaniler ve Maniheiztler arasında tartışma konusu olmuştur. Zervaniler iyilik ve kötülüğün farklı yaratıcılarının olduğunu savunmaktadırlar. Bunlardan Ahura Mazda iyiliğin yaratıcısı, Ehrimen ise kötülüğün yaratıcısıdır. Zervanilere göre bu iki yaratıcı zervan adlı bir tanrıdan sâdır olmuştur. Bu yüzden iyiliğin ve kötülüğün yaratıcısının aynı olduğuna inanmaktadırlar. Maniheiztler ise bunu reddederek insanın iyiliği ve kötülüğü yapabilecek kudrete sahip olduğunu ve kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmektedirler.²

Yahudiler, kendilerini seçilmiş (faziletli) bir millet olarak görmektedirler. Yahudi inancına göre kendilerine Allah tarafından bahşedilen bu üstünlük bazı sorumluluklar almayı gerektirmektedir. Onlara göre üstün bir millet olmanın beraberinde getirdiği sorumluluklardan bir tanesi diğer milletlere göre daha fazla bela

¹ İyâz b. Abdullah Şehrânî, *et-Tahsin ve't-takbihü'l-akliyyâni ve eseruhuma fî usûli'l-fıkıh* (Riyad: Küñüz-ü İşbiliya, 2008), 1/211-212.

² İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (Ocak 2014), 57.

ve musibete uğramalarıdır. Yahudiler, Allah'ın emirlerine uygun yaşamaları gerektiğini düşünürler. Bu bağlamda Allah ve İsrailoğulları arasında bir sözleşme yapılmıştır. İsrailoğulları sözleşmeyi ihlal ederek sözlerinde durmadıklarından dolayı birçok belaya duçar olmuşlardır.³

Yahudi tarihi zillet, sürgün, isyan ve savaşlarla doludur. Yahudiler birçok kez kendi topraklarından sürgün edilmişlerdir. Bu sürgünlerden en büyüğü kuşkusuz Bâbil sürgünüdür. Yahudiler bu sürgünleri tarihte sıradan bir olay olarak değil, işledikleri günahlara bir ceza olarak görmektedirler. Hatta Yahudileri sürgüne gönderenler birer elçi olarak addedilmektedirler. Bu yüzden sürgünler, Yahudilere göre birer ilâhi cezadır. Bu sürgünler, Dâvûd hânedanlığının yıkılamayacağı, Kudüs'ün fetih olunamayacağı, inancının yıkılmasına ve yeni dini problemlerin doğmasına yol açmıştır. Dâvûd hânedanlığının yıkılmasıyla birlikte meydana gelen bu felâket Allah'ın adâleti (teodise) fikrini ortaya çıkarmıştır. Hezekiel, Yahve'nin bu felâketlere izin vermesinin onun güçsüzlüğünü gösterdiğini, Yahudilerin ise işledikleri günahlardan dolayı bu felâketlerle karşı karşıya kaldığını söylemiştir.⁴

Yahudilerin yaşadığı en önemli felâketlerden biri de Holocaust katliamıdır. Holocaust katliamı, Yahudi tarihinde eşi benzeri görülmemiş nitelikte bir fâcia olarak gösterilmektedir. II. Dünya savaşı sırasında Almanya nazileri, altı milyon üzerinde Yahudi'yi bu katliamda çeşitli şekillerde öldürmüşlerdir. 1941 yılının yaz aylarında doğuda yaşama vaadi ile toplama kamplarında bir araya getirilen Yahudiler, gaz odaları ve krematoryumlarda imha edilmiştir. Bazıları üzerinde ise deneyler yapılmıştır. Altı milyon Yahudi'nin ölmesi ve çeşitli işkencelere tâbi tutulması sonucunda geleneksel tanrı inancı sarsılmış ve "kötülük problemi" tartışılmaya başlanmıştır. Böylelikle birçok Yahudi güçlü, kuvvetli ve merhamet sahibi tanrı ile "*Holocaust katliamını*" uzlaştırmaya çalışmıştır.⁵

Yahudilikten sonra Hristiyanlık, Hz. İsa'nın tebliğine engel olmasına rağmen büyük bir coğrafyaya yayılmıştır. Fakat onlarda bâtılın çıkmazına dalarak "*şer*" problemine takılıp kalmışlardır. Yayıldığı bölgelerde de bâtıl inançların etkisinde

³ Ahmet Çelebi, *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, çev. Ahmet M. Büyükçınar - Ö. Faruk Harman (İstanbul: Kalem Yayınları, 1978), 214-215.

⁴ Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün", *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/25 (Haziran 2006), 61-63.

⁵ Muhsin Akbaş, "Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (Nisan 2003), 173-174.

kalan bu din, Hz. Âdem'in tüm insanların geleceğini etkileyen bir günah işlediği efsanesine inanmaktadır. Onlara göre Allah bu çıkmazdan kurtulmak adına o zamana kadar işlenen günahlara karşılık oğlunu çarmıha gerdirmiş ve acı çekmeye mahkûm bırakmıştır. Hristiyanlık dini, bu efsaneyi işlenen günahlara bir kefarete olarak görmektedir. Bu yanlış inanış tevhîd inancının bozulmasına yol açmıştır. Böylelikle Hz. Adem'in soyundan gelen herkes günahkâr ve lekelenmiş sayılmıştır. Sadece Hz. Meryem imtiyazlı bir şekilde bu lekeden arınmıştır. Onlara göre Hz. İsa'ya kadar bütün peygamberler bile lekelenmiş ve günahkârdırlar. İnsanlık bu yüzden gazap altındadır.⁶

Hülasa, Hristiyanlığa göre Hz. Âdem korkunç ve feci bir suç işlemiş daha sonra Allah'ın öfkesi tecessüd ederek insan şekline girmiştir. İnsan şekline giren bu suretin çarmıha gerilmesi bütün insanlığa bulaşan bu günaha kefarete olmuştur.

1.2. İlk Filozoflar ve İslam Filozoflarında Kötülük Problemi

Yaratıcı olgusu insan, doğa ve akla dayalı düşünce sisteminin gelişmesiyle birlikte kötülük problemi ile anılmaya başlamış ve filozoflar tarafından araştırma konusu olmuştur. Bu sorundan ilk bahseden filozof Sokrates'tir. (m.ö.399-469) Hayatı boyunca sorgulayan ve tartışan Sokrat'a göre "Hiç kimse bilerek ve isteyerek kötülük yapmaz" zira ona göre insan yaratılış itibarıyla kötü değildir, kötülüğün kaynağı cehâlettir. Şayet insan bir şeyin iyi olduğunu bilirse onu kesinlikle yapar. Kötülük ise bir yanılsamadan ibarettir. Gerçeklerin yerine sahte değerler koymaktan kaynaklanır. Bu değerlerin gerçeğini sahtesinden ayıran kişi asla hata yapmaz. Bu demek oluyor ki insan aklını doğru kullandığı zaman kötülüklerden de uzaklaşmış olur.⁷

Sokrat'tan sonra kötülük probleminin izlerine Platon'da (m.ö.429-348) rastlanmaktadır. Platon'a göre kötülüğün kaynağı yaratıcı değildir. O adâletin temsilcisidir. Adâlet konusunda kimse O'na benzeyemez. Evrende ki mevcut kötülük ise iyiliğin karşılığı olarak vardır. Ona göre kötülüğün tanrılar arasında bulunma ihtimali yoktur. Kötülük, ölümlü tabiatlarda ve insanların olduğu topraklarda mümkündür. Bu yüzden Platon, bu topraklardan kaçmayı ve yaratıcıya yaklaşmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Platon ancak bu şekilde kötülüklerden uzaklaşıp erdemli bir birey olunabileceğini savunmaktadır.⁸

⁶ Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Kevser Yayınları, 2014), 7-8.

⁷ Mahmut Kaya, "Sokrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/352-354.

⁸ Platon, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2010), 494.

Kötülük problemi ile ilgili en önemli isimlerden biri de Augustinus'tur. (m.s 354-430) Kötülük problemi onu hayatı boyunca meşgul etmiştir. Bu bağlamda belirttiği görüşler daha sonrada takip edilmiştir. Ona göre yaratıcı insanı hiçbir günah olmaksızın yarattı ve onu kötülülere soyutlanmış bir şekilde dünyaya yerleştirdi. Fakat insan kendisine tanınan özgürlüğü kötüye kullanarak günah işledi. Günaha düşen bu insanlardan bazıları yaratıcının yardımıyla kurtulacak diğerler ise cezalandırılacaktır. Bu da yaratıcının adâletli olduğunu göstermektedir.⁹

Kötülük problemine İslam düşüncesinde de filozoflar tarafından çözüm önerileri getirilmiştir. Fârâbî, İbn-i Sînâ ve sonra gelenler kötülük problemini iki temel üzerine oturtmaya çalışmaktadırlar. Birincisi, İzaî kötülük, yani gerçekliği olmayan hayrın eksikliğinden dolayı mevcut olan nisbî ve göreceli kötülüktür. Bu görüş kötülüğün reel bir varlığının olmadığını ifade etmektedir. Fârâbî bunu sudûr teorisiyle izah eder. Ona göre ilk sebep (illet) sebep olduğu şeyden (malûl) daha yetkindir. Bu yüzden Allah kendisinden sudûr eden ilk akıldan yetkindir. İlk akılda diğer akıllardan daha yetkindir. Sudûr hiyerarşisi böyle aşağı doğru inerken yetkinlik azalır ve hayır da azalmaya devam eder. En mükemmel olduğu yerde kötülüklere mahal kalmazken yetkinlik yani mükemmellik azaldıkça ortaya çıkan hayrın eksikliği kötülüklerin oluşmasına yol açar. Fârâbî'ye göre bu teori varlıktaki kötülükle Allah'ın bir ilgisinin olmadığını göstermektedir. İkincisi, kötülüğün varlığı her ne kadar geçici olsa da gereklidir.¹⁰

İbn-i Sînâ, üç çeşit kötülük olduğunu ileri sürmektedir. Birincisi, ahlaken yasaklanan kötülükler. İkincisi, elem ve acılardan dolayı hissedilen fiziksel kötülükler. Üçüncüsü ise eşyaların mükemmel olamamasından kaynaklanan metafiziksel kötülükler.¹¹ Ahlakî ve metafiziksel kötülükler kötü etkilerine göre kötü sayılırlar. Bu yüzden kötülüğün durumu kişinin durumuna göre değişmektedir.

Kötülük problemine karşı optimist bir yaklaşım sergileyen İbn-i Sînâ, bu alanda önemli filozoflardan biri olarak gösterilmektedir. Ona göre her şey Allah'ın bilgisi dahilinde gerçekleşmekte ve ondan taşmaktadır. Evren bir müdebbirin eseridir. Dünya, hayvanlar ve bitkiler bir tesadûf sonucu oluşmuş olamaz. Bu düzen Allah'ın hayırda

⁹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 16-17.

¹⁰ Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (2014), 56.

¹¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şîfa, İlâhîyyat*, thk. İbrâhim Medkûr (b.y: y.y., ts.), 415.

yetkinliği ve ezeli ilmi ile gerçekleşmektedir. Evrende mevcut olan kötülüklerin kaynağı da Allah değildir. Fakat bu durum kötülükler için başka kaynaklar aramaya sevk etmektedir. İbn-i Sina'ya göre iyilik ve ktlk birbirinden farklı şeyler değildir. Bilakis kötülükte iyilik kavramının sınırları içerisinde değerlendirilmektedir. Yani bir şey genel anlamda iyi olmasına rağmen cüz-i kötülükler barındırabilmektedir. Söz gelimi ateş hayat şartları için faydalı ve gereklidir. Fakat kimi zaman zararlı da olabilir. Bu cüz-i ve ariz zarardan dolayı ateşi tamamen yok sayamayız. Ateşin yaratılışında ki asıl amaç ktlk olmadığından, içerisinde bulunan cüz-i ktlk onun mutlak iyi olmasına zarar vermemektedir.¹²

İbn-i Sina'ya göre kötülükler sürekli ve kalıcı olmadığı için varlık sahasında önemli bir alan kaplamamaktadırlar. Kötülüklerin olmaması için yaratıcının varlığı yokluğa çevirmesi gerekmektedir. Zira var olan her şey eksiktir eksiklik ise kötüdür. Böylelikle ktlkleri ortadan kaldırmak daha büyük bir ktlk olmuş olur. Nihayetinde evrende aslanan iyiliktir. Kötülük ise arizdir.¹³

İbn-i Rüşd'n ktlk problemine bakış açısı Frbi ve İbn-i Sina'dan farklı değildir. O da şerlerin insanı hayırlara yakınladığını düşünmektedir. Yani kötülükler de dolaylı olarak hayırdır. Allah şerri de hayır için yaratmıştır. Ona göre evrendeki az kötülüklerden yola çıkarak Allah'ı adletsizlikle vasıflamak doğru değildir. Çünkü evrende meydana gelen kötülükler Allah'tan kaynaklamamaktadır. Kötülükler, insanın tabiatından yani maddenin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu eksiklikler yersiz değildir. Hikmet gereği hayırlara yol açmaktadır. Çok hayır varken az kötülüğün olması insanlar için kötü sayılamayacağı gibi Allah için de kötü sayılamaz ve Allah'ın adletsiz olduğu söylenemez.¹⁴

İslam Filozoflarına göre kötülüğün kaynağı yaratıcı olmayıp insanın ve kötülüğün kendi yapısından kaynaklandığı düşüncesinin ağrılık kazandığı anlaşılmaktadır,

¹² İbn-i Sina, *eş-şifa, İlahiyyat*, 415-421.

¹³ Ömer Mahir Alper, "İbn Sina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/319-320.

¹⁴ Eb'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menhici'l-edille fi 'ak'idi'l-mille*, thk. Muhammed bid el-Cbir (Beyrut: Merkez Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 195-199.

1.3. İnkârcı Akımlarda Kötülük Problemi

İnkârcı akımlar, Fransız İhtilali, Rönesans ve reform hareketlerinin etkisiyle 16. yy. da ortaya çıkmaya başlamış, dini referansları bir kenara bırakarak bilimi ön plana çıkarmaya çalışan, felsefî ve fikrî düşünceleri kapsayan akımlardır. Bu akımların temel düşünce sistemlerinde ilâhî ve dini verilerin yerine tecrübe ve deneye dayalı pozitif bilimlere yer almaktadır. Bu akımların asıl amacı maddeci bir yaklaşım sergileyerek ulûhiyet fikrini reddetmektir. Rönesans ve reform hareketlerinin başlamasıyla orta çağ felsefesi yıkılmış ve kilisenin baskıcı rejimi etkisini kaybetmiştir.

Bu başlık altında inkârcı akımlardan önde gelen ateizm, pozitivizm ve materyalizmin kötülük problemine bakışı kısaca verilmeye çalışılacaktır.

Ateizm, Yunancada olumsuzluk bildiren “a” önekiyle yaratıcı anlamına gelen theos sözcüğünün birleşmesiyle ortaya çıkmış bir sözcüktür. Yaratıcı veya yaratıcıların olmadığını ifade etmek için kullanılan bir felsefe akımıdır. Onlara göre evreni yaratan, yasalar koyan ve evrene müdahale eden doğaüstü bir varlık yoktur. Ateizm, evreni yaratan, onu devam ettiren ve özü itibarıyla aşkın olan fakat kudreti, bilgisi ve irâdesiyle evrende içkin olan mutlak yaratıcının varlığına inanan teist akımlara tepki olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵

Ateizmin kötülük anlayışı, Allah her şeyi bilen ve gören ise dünyada ki kötülükleri, felâketleri ve acıları mutlaka görüyordur. Ancak evrende ki kötülükler ve acılar yaşanmaya devam etmektedir. Oysaki bütün dinler yaratıcının çok şefkatli, merhametli ve iyi olduğundan bahsetmektedir. Vaziyet böyleyken yaratıcı bunlara engel olmamaktadır. O halde din ve yaratıcı insan hayatında olumsuz bir rol üstlenmektedir. Ateistler, bu yaşananlardan yola çıkarak teistlerin inandığı gibi bir yaratıcının olmadığını ileri sürmektedirler.¹⁶ Onlar, insanlar arasında barış ve huzuru temin etmek, dinsel katliamların önüne geçmek ancak boş inançların kökünü kazıyarak yani tanrıtanımla mümkün olduğunu iddia etmektedirler.¹⁷

Pozitivizm terimi, Fransızcada “kesin, kanıtlanmış, gerçek, olgu, olumlu” gibi manalara gelen pozitif kelimesinden türemiştir. Pozitif kelimesi kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade ettiğinden dolayı pozitivizm ile anılmaktadır. Pozitivizme göre geçerli

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 163.

¹⁶ Jean Meslier, *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali*, çev. Abdullah Cevdet (İstanbul: Kaynak yayınları, 1997), 106-135.

¹⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 290.

bilgiye ancak deney ve gözlem ile ulaşılmaktadır. Metafizik ve dini bilgiye ulaşmak ise imkânsızdır.¹⁸

Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte (1798-1857) Fransız ihtilalinden sonra dönemin bilgi çağı olduğunu, bilgiye ulaşmanın ancak bilimle olabileceğini belirtmektedir. Ona göre toplum sosyolojik açıdan üç döneme ayrılmaktadır. Bu dönemler teolojik, metafizik ve pozitif dönemlerdir. Teolojik ve metafizik dönem insanın gelişme evresidir. Pozitif dönemde ise insan bilinçli bir varlık olmuş bilgiye soyut olgularla değil akıl ve bilimle ulaşabileceğini anlamıştır. Comte, pozitifleşme dönemini teolojiden ve metafizikten arınma olarak tanımlamaktadır. Yine ona göre bireyin gelişmesi ve doğruya ulaşması yaratıcı kanunlarıyla değil, doğa yasaları, bilgi ve deneyledir.¹⁹

Almanya’da eski bir papaz olan Martin Luther’in kıvılcımı ateşlemesiyle Reform hareketleri başlamış, kilisenin endüljans uygulaması başta olmak üzere attığı her adım eleştirilmeye başlanmıştır. Luther, endüljans uygulamasının tamamen uydurma olduğu günahları sadece yaratıcının bağışlayabileceğini savunmuş ve işi daha ciddi bir boyuta taşıyarak kilisenin duvarına bir bildiri asmıştır. Luther’in kiliseye karşı bu eleştirel tavrı pozitivizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dönemin aydınları doğruya ulaşmanın bilimden ve deneyden geçtiği konusunda hem fikir olmuşlardır. Söz gelimi Voltaire, kötülüklerin kaynağının bilgisizlik olduğunu bu durumun ancak akıl ve bilgi ile ortadan kaldırılacağını belirtmektedir. 1789 Fransız ihtilali ile Pozitivizm doruk noktasına ulaşmıştır.²⁰

Materyalizm terim olarak “maddecilik” anlamına gelmekle beraber Latince’de materia (madde) sözcüğünden türemiştir. Materyalizm, her şeyin maddeden oluştuğunu ileri sürmektedir. Maddeden soyutlanmış fizik ötesi (metafizik) bir âlem yoktur. Hatta duygu ve düşüncelerimiz bile madde ile açıklanmaktadır. Sonuç olarak onlara göre tinsel bir gerçeklik olarak tabiatüstü bir varlık yoktur.²¹ Materyalizme göre

¹⁸ İlhan Kutluer, “Pozitivizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/335; İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 257.

¹⁹ Veysel Sönmez, “Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi e-Dergisi* 3/3 (2010), 161.

²⁰ Onur Çakmak, *Auguste Comte Pozitivizmi ve Sosyoloji* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 39-44.

²¹ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/137.

her şeyin başlangıcı maddedir.²² Maddeyi meydana getiren şey atomların hareketidir. Madde parçalanmaz, bölünmez, ezelî ve ebedidir. Mevcut her şey atomlardan ve boşluktan müteşekkildir. Dolayısıyla mahza bilgiye sadece tabiat ve deneysel bilgilerle ulaşılabilir.²³

Madde ve ruh ayrımı yapmayan materyalizm, maddeyi tek gerçek kabul ederek her şeyi ona indirgemektedir. Materyalizm, başta yaratıcı inancı olmak üzere ibadet, vahiy, melek, peygamberlik, ahiret ve metafiziği bir yanılgıdan ibaret görmektedir. Onlara göre varlık metafizik sebeplere değil determinizme bağlıdır. Bu durumda materyalizm fizik ötesi âlemi ve tabiatüstü varlıkları kabul etmeyen bir teoridir. Buradan hareketle materyalistler yoktan hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini savunmaktadırlar. Onlar, teknolojinin ve tabiat bilimlerinin hastalıklara, doğal afetlere vb. insanoğlunun maruz kaldığı kötülöklere engel olabileceğini söylemektedirler.²⁴

Böylelikle anlaşılmaktadır ki inkârcı akımların geneline göre her şey teknoloji ve bilimden yani maddeden ibarettir. Hiçbir şey yoktan yaratılmamıştır. Buradan hareketle, maddeci yaklaşımın her şeye çözüm üretebilmesi mümkündür düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Kötülüğün Tanımı ve Çeşitleri

Problem olarak görölen kötölük kavramı, kelâm literatüründe farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Bunlardan biri de şer kelimesidir. Şer, sözlükte “çirkin, zararlı ve kötü” manalarına gelmekte ve “kötülüğö meyletmek, onu alışkanlık haline getirmek” gibi anlamlarla da kullanılmaktadır.²⁵ Terim olarak ise kötölük “kişinin hoşlanmayıp yüz çevirdiğı zararlı ve kötü şey, zararlı şeylerin yayılması, bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi gibi anlamlara gelmektedir.”²⁶

Dini literatürde ise Allah tarafından yasaklanan ve karşılığında ceza terettüp eden davranışlar şer olarak nitelenmektedir. Kur’an’da şer kelimesi biri çoğul olmak üzere otuz yerde geçmektedir. Şer kelimesine yakın anlamda durr, fahşâ, fesâd, seyyie,

²² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1142.

²³ Hüsnü Aydeniz, “Engels’in Materyalizmi ve Din Eleştirisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/63 (Aralık 2010), 64.

²⁴ Topaloğlu, “Materyalizm”, 137-140.

²⁵ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadîr, 1993), 2/2231.

²⁶ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas’ta kötölük problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 11.

sû', musibet gibi kavramlarda kullanılmaktadır.²⁷ Fakat Arap lüğatinde kötülük genel olarak sû' ve şerr kavramları ile ifade edilmektedir. Etimolojik köken olarak "şerâre" mastarından türeyen şerr, sû' kavramından daha kapsamlıdır. Bu kavram aynı zamanda hayrın zıddı olarak da kullanılmaktadır.²⁸

İslam düşünce tarihinde kötülüğe bunların dışında birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan bazıları "bir şeyin aslî tabiatına uygun olmaması"²⁹ "herkesin kendisinden kaçındığı şey"³⁰ "insanın tabîî yaratılışıyla (fitrat-ı selîme) bağdaşmayan şey" gibi anlamlara gelmektedir. Bu açıdan "kötü, nitelikleri aşağı olan, hoşla gitmeyen, işe yaramayan, değersiz olan her şeydir. Eski Türkçe karşılığı olarak fena ve şenî' sözcükleri de bunu teyit etmektedir.³¹

Kelâm ilminde, şer probleminin ortaya çıkışı düalist (iyilik ve kötülüğün ayrı yaratıcılarının olması) karakterli bir yapıya sahip Senevî ve Mecûsîlerle yapılan ulûhiyet tartışmaları sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Bu inanışın ileri gelenleri Müslüman âlimlere evrende ki mevcut kötülüğün yaratıcısı kimdir? gibi sorular sorarak, şerri yaratanında kötü olması gerektiği, Allah'ın da şerri yaratmayacağı göz önünde bulundurularak şerri yaratanı sorgulamaları sonucu kötülük problemi ortaya çıkmıştır. Böylece kötülük problemi kelâm ilminde ki yerini aldığı söylenmektedir.³²

Dini literatürde ve Kelâm ilminde tartışma konusu olan şer problemi, felsefe alanının da temel konularından biridir. Felsefe literatüründe yapılan tanımlar da daha çok fenalık anlamındaki *moral* kavramı göze çarpmaktadır. Bu kavram, İngilizce'de *evil*, Almanca'da *übel*, Fransızca'da ise *le mal* şeklinde kullanılmaktadır.³³

Kötülükler asıl itibarı ile ikiye, daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise üçe ayrılmaktadır. Ahlakî kötülük ve doğal (fiziksel kötülük) olmak üzere iki temel başlık altında ele alınırken bazıları buna metafiziksel kötülüğü de eklemektedirler.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/539-542.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/2231.

²⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât* (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 130.

³⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, çev. Mehmet Yolcu - Abdülkâfi Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 543.

³¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 25.

³² Yavuz, "Şer", 38/540.

³³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 27.

2.1.1. Ahlakî Kötülük

Ahlakî kötülüğün fâili özgür irâdeye sahip insanlardır. İnsanın içinde ki kötü huy ve arzuları dışa yansıtmasıyla gerçekleşmektedir. Bu bazen bireysel olurken bazen de daha geniş bir boyutta kitlesel ve toplumsal bir eylem olabilmektedir. Dünya düzeninin bozulmasına ve zayıf olanın ezilmesine yol açan bu problem soru işaretlerinin başlangıç noktasıdır. Son zamanlarda sıkça karşılaştığımız bu kötülük çeşidine hiç kuşkusuz katliamları ve soykırımları örnek verebiliriz. Bununla birlikte tecavüze uğrayan kadınlar, tehcirler, akıl almaz işkencelere maruz kalan insanlar, kısacası “ahlak noksanlığı” olarak adlandırabileceğimiz her şey ahlakî kötülük başlığı altında mütalaa edilmektedir.³⁴

2.1.2. Doğal (Fiziksel) Kötülük

Doğal kötülüklerden dolayı ortaya çıkan sorunlar ahlakî kötülüğe nispeten çok farklıdır. Mesela ahlakî kötülüğün kaynağı insan olarak görülmüş ve sonuçları insana bağlanmıştır. Doğal kötülüklerin kaynağı ise bir takım tabiatüstü olaylardır. İnsan müdahalesi söz konusu değildir. Doğal kötülüklerin yelpazesi bir hayli geniştir. Söz gelimi depremler, heyelan, çığ, fırtına, kasırga, tsunami, kıtlık, sel vb. birçok şey doğal kötülük başlığı altında ele alınmaktadır. Doğal kötülüğün sonuçları insanlara ve bütün canlılara verdiği zarara göre değerlendirilir. Doğal kötülük kısaca “insanlara bağlı olmayan ve insanlar tarafından bilinçli bir şekilde meydana getirilmeyen kötülüklerdir.”³⁵ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere doğal kötülüğün en önemli özelliği insan fiillerinden bağımsız olmasıdır. (İstisnaları elbet vardır) İnsan hayatında doğadan kaynaklı bütün olumsuzluklar ve eksiklikler bu kötülüğün sınırları içerisinde değerlendirilmektedir.

2.1.3. Metafiziksel Kötülük

Metafiziksel kötülük bazı yerlerde doğal kötülük ile aynı başlık altında ele alınmaktadır. İlk defa Leibniz (ö. 1716) tarafından kullanılan bu kavram “evrenin ve yaratılmışların sınırlı ve noksan olması demektir.” Leibniz’e göre Allah bu dünyayı birçok olabilir dünyalar içerisinde en iyisi olarak yaratmıştır. Fakat sonuç olarak evren ve içindekiler sınırlı ve sonlu olarak yaratılmıştır. İşte varlıkların sınırlı ve sonlu oluşu

³⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 33-34.

³⁵ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 34-37.

metafiziksel kötülüktür. Bu kötülük çeşidi için somut bir örnek vermek mümkün değildir.³⁶

Metafiziksel kötülüğün temel sebebi her şeyin zıddı ile bilinmesidir. Zira noksanlık ve sınırlılık olmasaydı mükemmellik bilinemezdi. Bu yüzden evrenin sınırlı olması bir zorunluluktur.³⁷ Leibniz’e göre her şey aslen tam değildir, her şeyin aslen tam olmaması onun zıddı olan eksikliği beraberinde getirmektedir.

3. Teodise

Kötülük problemi ile ilgili sorulara cevap bulma çabasına genel olarak “teodise” denilmektedir. Teodise; İngilizcede “theo” ve “dicee” yani Allah ve adâlet kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Teolojide, Allah’ın dünyayı yaratırken âdil davrandığını iddia eden öğretiyi ya da dünyada var olan kötülük olgusunun doğurduğu kuşku karşısında, iyi bir yaratıcının olduğu faaliyetlerini haklı kılma çabasına verilen addır.³⁸

Terim olarak teodise, kötülüğün varlığı ve gerçekliği karşısında Allah’ın âdil ve iyi olduğunu onaylama veya kötülük olgusu karşısında Allah’ın adâleti ve haklılığını savunma anlamında kullanılmaktadır. Bu terim pratikte ise, kötülük problemi ve onunla ilgili çözüm girişimlerinin sistematik bir oluşumu aynı zamanda kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir çözüm anlamında kullanılabilmektedir.³⁹

İslam düşünce tarihine bakıldığında teodise özellikle hüsün-kubuh, (Mu’tezile’nin öne sürdüğü Salâh-aslah kavramı da bu bağlamda ele alınabilir), ta’dil-tecvîr, hikmet ve bu çerçevede ele alınan iyilik ve kötülüklerin oluşmasında etkin rol oynayan kavramlarla birlikte değerlendirilmektedir.⁴⁰ Yani felsefe literatüründe kötülüğün varlığına haklı sebepler arayarak yaratıcı ve adâletin bağdaştırılma çabası teodise olarak adlandırılırken, bu çabaya kelâm disiplini genel hatlarıyla hüsün-kubuh denmektedir.

³⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 30-31.

³⁷ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 40.

³⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1609.

³⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 79.

⁴⁰ Mehmet Taşdelen, “Kötülük Problemi (Teodise)”, *Günümüz İnanç (Kelam) Problemleri*, ed. Hamdi Gündoğar - Hilmi Kemal Altun (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 63.

4. Hikmet

Hikmet kelimesinin çoğulu hikemdir. Yargıda bulunmak anlamında ki hükm mastarından türemiş bir isimdir. Ayrıca “engellemek, alıkoymak, ıslah etmek, gemlemek, sağlam olmak” gibi birçok anlama gelmektedir. Bu yüzden حَكْمَةُ الدَّابَّةِ şeklinde kullanılmaktadır. Hayvanın yularını kontrol etmek veya gemiyi kontrol altına almak için de bu kelime kullanılmaktadır. Kur’an’ı Kerim’de “Allah her şeyi en iyi bilen ve en kusursuz yapandır”⁴¹ şeklinde kusursuz anlamında da kullanılmaktadır.⁴² Hikmet gizli menfaat ve maslahat manası da ifade etmektedir. Hiçbir varlık hiçbir şeyin künhünü tam olarak bilemez bu Allah’a özel bir bilgidir. Gerçek hâkim O’dur. Sanatkârlara eşya üzerinde ki maharetlerini gösterdikleri için hâkim denir. Bu onların işlerini çok iyi ve eksiksiz yaptıklarını göstermektedir. Fakat orada ki mükemmellik Allah’a aittir.⁴³

Hikmetin ıstılah manası ise insanın gücü ölçüsünde nesne ve olayların mahiyetini bilmesi, her şeyi yerli yerince yapma, sözü yerinde söyleme, bilgelik, yüce Allah’ın hükümlerinde gözetmiş olduğu üst maksatlar şeklinde de açıklanmaktadır. Hikmetin karşıtı sefeh ve abestir. Adl ile muhteva paralelliği içinde bulunan hikmetin ilim karşılığında kullanılması da söz konusudur.⁴⁴

Kelâmcılar hikmeti “ilim ve davranışlarda kusursuzluk, mükemmellik” olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımlamadan hikmetin ilim ve fiil olarak iki yönlü olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki “nazarî hikmet” ikincisi ise “amelî hikmettir.” Fiillerle ilgili olduğu için amelî hikmet araştırma alanımıza girmektedir.⁴⁵ Mezhep âlimleri etkili bir öğreti olan hikmet kavramını kötülük probleminde başvurulması gereken önemli çözüm yolları arasında görmektedirler. Özellikle Mâtürîdî ve Neseî evrende ki kötülüklerin varlığını hikmet olgusu içinde çözmeye çalışmaktadırlar. Hikmet kelimesi iyi araştırıldığında gerçekten meselenin çözümüne ışık tutması açısından oldukça etkili bir yöntem olduğu görülmektedir.

Eş’arîlere göre hikmet fiilin fâilinin kastına uygun olması demektir. Onlara göre Allah’ın fiillerinde hikmet vardır. Fakat burada Allah’ın irâdesini sınırlayacak bir

⁴¹ el-Hac 22/52.

⁴² İsfahânî, *Müfredât*, 299-300.

⁴³ M. Sait Özervarlı, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/511-514.

⁴⁴ Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 129.

⁴⁵ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 504.

durum söz konusu değildir. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, yaptıklarından sorumlu tutulmaz veya hesaba çekilmez. Evrende ki zulüm dâhil her şey Allah'ın fiilidir. Bu fiillerin bir faydanın celbi veya bir zararın def'i olarak düşünülmesine gerek yoktur. Aksine meydana gelen her şey Allah'tan geldiği için iyidir.⁴⁶

Mu'tezile âlimleri ise bazen gözle görülür olmasa da ilahî fiillerin her zaman bir lütuf şeklinde meydana geldiğini vurgulayarak, bir illete veya hikmete dayandırılmasının gerekli olmadığı kanaatindedirler. Çünkü Allah yaptığı işle ya kendine ya da başkasına fayda sağlamaktadır. Hakîm yaratıcı olması hasebiyle faydadan münezzeh olduğuna göre meydana gelen fayda insanlar içindir. Bu da gösteriyor ki her ne kadar mükellef bütün fiillerdeki hikmeti bilmeseydi de fayda sağlıyorsa bu fiil iyi ve hikmetlidir. Bu yüzden fiillerin iyi olduğu kanaatine varabilmek için fiillerde hikmeti şart koşturmak gerek yoktur. Zira fiilin Allah'ın adâleti gereği bir şekilde kulun maslahatına dönüşeceği gerçeği, ilahî fiillerin böyle bir statüye konulmasına mahal bırakmamaktadır.⁴⁷

Mâtürîdîler hikmeti “tam uygunluk”, “her şeyin yerli yerinde olması” ve “her şeyin isabetli olması” gibi mükemmellik içeren cümlelerle tanımlamışlardır.⁴⁸ Hikmetin zıddı ise sefeh, bilgisizlik ve isabetli olmayan fikirleri ifade eden bir sözcüktür. Aynı şekilde “her şeyi uygun olan yerden başka bir yere koymak” şeklinde de tanımlanmaktadır. Bu anlamda fiillerdeki karışıklık ve çelişki de sefeh kavramıyla ifade edilmektedir. Sefih neyi nereye koyacağını bilmeyen, isabetli işler yapamayan kişidir. Duyular âleminde bulunan bir kişi bilgisizlik yani sefeh durumundan dolayı hikmet çerçevesi dışına çıkabilir. Fakat Allah bu vasıftan uzaktır. Bu da Allah'ın fiillerinin hikmetten yoksun olamayacağını göstermektedir.⁴⁹

Ezcümle, Mu'tezile'de hikmet, fâiline veya başkasına yarar sağlayan şeydir. Zıddı sefeh'tir. Eş'arîler de hikmet, fâilinin kasıt ve irâdesine uygun olarak ortaya çıkan fiillerdir. Eş'arîler ilahî fiillerde hikmetin zorunlu değil câiz olduğunu ileri sürmektedirler. Mâtürîdîler ise hikmet ister yarar olsun ister olmasın sonucu iyi ve

⁴⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 112.

⁴⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 131-132.

⁴⁸ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkanî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 311.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 313-316.

güzel olan iştir.⁵⁰ Mâtürîdî âlimler, Eş'arîler tarafından savunulan Allah'ın kudreti ve azâmeti ile Mu'tezile âlimleri tarafından savunulan Allah'ın lütfu ve adâletini birleştirerek Allah'ın fiillerinin bir sebebe bağlı olduğu ve bunların bir hikmete dayandığı kanaatine varmaktadırlar. Zira sebepsizlik ve hikmetsizlik abestir. Allah ise abesten münezzehtir. O'nun fiilleri hikmeti icâbı meydana gelmektedir.⁵¹ diyerek hikmetsiz meydana gelen bir şeyin yaratıcı ile bağdaştırılamayacağını, gerçekleşen fiil kötü de olsa elbet bir hikmetinin olduğunu belirterek, Allah'ın yarattığı iyi fiillerin bir lütf olduğunu kötü fiillerin ise bir sebebe bağlı olduğunu ifade etmektedirler.

5. İrâde

İrâde kelimesi, bir şeyi kibarca tekrar tekrar istemek, bir şeyin ardından koşturmak gibi anlamlara gelen “*irâdeten*” mastarından türetilmekle birlikte “istemek, arzulamak, hükmetmek, eğilim, dilemek, meyletmek, emir ve sevk gücü” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime bir şeyin yapılması veya yapılmaması konusunda karar verilen duruma nefsin meyletmesi için de kullanılmaktadır. Yani irâde, eylemlerimizi arzu ve niyetlerimizi amaçlarımıza göre kontrol etme ve gerçekleştirme yetisidir.⁵²

Eş'arîlere göre Allah bütün muhdesatın yaratıcısı olduğu gibi şerrin de yaratıcısıdır. Fakat Allah şerri kendisi için değil kulları için şer olarak yaratmıştır.⁵³ Burada insanın irâdesi söz konusu değildir. Bir fiilin meydana gelmesinde insanın hür irâdesine yer vermek, Eş'arî âlimlere göre Allah'ın irâdesini sınırlamak demektir. Eş'arîler, böyle bir hataya düşmemek için kesb teorisine başvurmaktadırlar. Onlara göre Allah fiillerin yaratıcısıdır. Yani fiil, Allah'tan kadim bir kudret ile sudûr etmektedir. Kul ise fiilin müktesibidir, fâili değildir. Kulun irâdesi muhdes bir irâdedir. Yani Allah fiillerin fâili iken kul fiillerin kâsibidir.⁵⁴

Mu'tezile âlimleri, Allah'ın âdil olmasından yola çıkarak insanın özgür olması gerektiğini savunmaktadırlar. Onlara göre insanın özgür irâdesi ve seçmesiyle

⁵⁰ Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 45-50.

⁵¹ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitapevi, 2016), 61.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/1771; İsfahânî, *Müfredât*, 448.

⁵³ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, thk. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musahame Mısriye, 1955), 84.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-muşallîn*, thk. Nâim Zarzor (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/372.

yapmadığı bir fiilden dolayı cezalandırılması veya sorumlu tutulması hem Allah'ın adâletiyle hem de akıl ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Allah'ın adâleti ve hikmeti sorgulanamayacağına göre Allah insanları bu eylemleri seçmeye ve dilemeye uygun bir irâde ile yaratmış demektir.⁵⁵

Mu'tezile'ye göre Allah bir fiili hikmet açısından gerekli görürse onu irâde eder. Fiilin kabih olduğunu bildiğinde ise meydana gelmesini irâde etmez. Çünkü bu kerâhettir. Allah'ın fiilleri yaratmasındaki asıl sebep kulları için faydalı olduğunu düşünmesidir. Allah'ın kulları için faydalı olanı dilemesi kötü fiilleri yaratmayacağı ve her yarattığının iyi ve faydalı olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Bu yüzden Mu'tezile âlimlerine göre Allah'ın kötü olanı irâde etmesi söz konusu olamaz çünkü bu Allah'ın fiillerdeki faydayı bilmediği, bilgisiz olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁶

Mâtürîdîler, irâde konusunda Eş'arî ve Mu'tezile'nin görüşlerini sentezleyerek bir tercihte bulunmaktadır. Onlara göre fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Fakat fiillerde isyan ve kötülük gibi vasıfların bulunması bu fiillerin insanlara nispet edilmesine yol açmaktadır. Bu şu demektir, insan Allah'ın kendisine vermiş olduğu kudret sayesinde cebir altında kalmadan bir şeyler irâde edebilmektedir. Bu insanın kısmen özgür olduğuna işaret etmektedir.⁵⁷ Mâtürîdîler, kesb konusunu da şu şekilde tarif etmektedirler. Fiiller mahiyetleri itibarıyla Allah tarafından yaratılmışlardır. Buna icat denir. Fakat bu fiiller, işlenmesi açısından insanlara aittir. Buna da kesb denir. Bu da gösteriyor ki, ihtiyari fiillerin Allah tarafından meydana getirilmesi kula aidiyetini ortadan kaldırmamaktadır.⁵⁸ Nihayetinde, Allah mutlak irâde sahibidir, dilediğini yaratır, şerrin de yaratıcısı O'dur. Allah, kadim olan irâde sıfatı ile olmuş ve olacak şeyleri diler. Dünyada ve âhirette küçük büyük, az çok, hayır şer, fayda zarar, tatlı acı, iman küfür, bilinen bilinmeyen, kurtuluş ziyan, ziyade noksan, tâat isyan ne varsa hepsi ancak O'nun irâdesine ve hikmetine uygun olarak, takdirine ve yarattıkları içindeki hükmüne mutabık olarak meydana gelmektedir.⁵⁹

⁵⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (b.y.: y.y., ts.), 6/217.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 461-462.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 324-325.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 326.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, thk. Mervân Muhammed eş-Şiâr (Dımaşk: Dâru'n-Nefâis, 2009), 59.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin irâde ile ilgili tanımını şu şekildedir. İrâde sahibine maksat ve seçme hakkı tanıyan bir sıfattır. İnsan bu sıfat sayesinde kararını hiçbir zorlama ve baskı altında kalmadan hür bir şekilde vermektedir.⁶⁰

6. Hüsün ve Kubuh

Hüsün sözlükte, “güzel olmak” anlamında mastar ve “güzellik, rağbet edilen, sevilen şey” anlamında isim olarak kullanılmaktadır.⁶¹ Çoğulu mehâsindir. Kubuh ise “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” mânasında mastar-isimdir, çoğulu mekâbihtir. Hüsün ve kubuh iyilikle kötülüğün mahiyeti ve ölçüsü açısından tartışmalara konu olmuştur.⁶² Kur'ân-ı Kerim'de ve kelâm literatüründe hüsün-kubuh söz konusu edildiğinde mânevi güzellik-çirkinlik, başka bir deyişle iyilik-kötülük, dünya-âhiret hayatı açısından fayda-zarar kastedilmektedir. Bu noktadan hareketle hüsün-kubuh “fâilini övülmeye ve yerilmeye lâıyk kılan inanç, düşünce ve davranış” olarak tanımlanmaktadır.⁶³

Hüsün-kubuh meselesi, insanları ve Allah'ı ilgilendiren yönüyle incelenmektedir. Bu kavramlar insanı ilgilendiren yönüyle bir bilgi sorunu iken, Allah'ı ilgilendiren yönüyle bir varlık problemi olarak ele alınmaktadır. Bilgi yönüyle ele alındığında hüsün-kubuh bilgi kaynağı olarak akıl ya da vahye dayandırılır. Hüsün-kubuh kavramları varlık yönüyle ele alındığında ise temel sorun, iyilik ve kötülüğün kaynağının ne olduğudur. Bu bağlamda hüsün-kubuh, irâdesiz mi yoksa yaratıcıya bağlı bir şekilde mi gerçekleştiği tartışılmaktadır.⁶⁴

Hüsün kubuh meselesi ile ilgili birçok mezhep görüş beyan etmiştir. Fakat bu konuda iki zıt kutupta yer alan Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerinin görüşleri dikkat çekmektedir. Mâtürîdî mezhebi de eklektik bir yaklaşım sergileyerek hüsün kubuh meselesinin üzerinde itina ile durmaktadır. Diğer mezheplerin görüşleri bu üç mezhebin görüşünü kabul veya ret etmek düzeyinde kaldığı görülmektedir. Bu yüzden öncelikle bu mezheplerin görüşlerine yer verilecektir.⁶⁵

⁶⁰ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, 1/491.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/877.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/3508.

⁶³ İsfahânî, *Müfredât*, 284.

⁶⁴ Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 76.

⁶⁵ Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 78.

Mu'tezile alimlerine göre fiiller iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi değer yargısı taşımayan fiillerdir. Buna örnek olarak yanılan ve uyuyandan sâdır olan fiiller verilmektedir. İkincisi ise değer yargısı olan fiillerdir. Değer yargısı olan fiiller ya hasen ya da kabih olarak isimlendirilmektedirler. Bu bağlamda övgüyü gerektirecek fiillere hasen, yergiyi gerektirecek fiillere ise kabih denir.⁶⁶

Eş'arîlere göre şer'an bir fiilin iyi ya da kötü olması fiilin iyi veya kötü olarak yaratılmasına bağlıdır. Onlara göre Allah küfrü kötü bir fiil olduğu için çirkin yaratmıştır. İmanı ise güzel bir fiil olduğu için iyi olarak yaratmıştır. Öte yandan kafirler küfrü doğru ve güzel göstermeye çalışmaktadırlar. Fakat bu küfrün vasfında bir değişikliğe yol açmamaktadır. Yani bir fiil ancak kendisini ortaya çıkaran yaratıcı sayesinde hakîkati üzere meydana gelmektedir.⁶⁷

Mâtürîdîler ise hüsün kavramına hikmet, kubuh kavramına ise sefeh manası yükleyerek farklı bir tanımlamaya gitmektedirler. Onlara göre hikmet sonucu güzel, övgüye layık olan şey demektir. Kubuh ise bunun zıddıdır. Yani fiilin iyi ya da kötü olması ortaya çıkan sonuç ile ilişkilidir. Şayet eylem gerçekleştikten sonra sonuç iyi ve övgüye layık ise bu hüsündür. Eylem sonrasında istenmeyen bir durum söz konusu olursa bu da kubuktur.⁶⁸

Hüsün ve kubuh kavramlarına bakıldığında bu kavramların yerine hayır şer, hak batıl, iyi kötü, güzel çirkin, hasene seyyie gibi kavramlarda kullanılmaktadır. Bu kavramlar her ne kadar kelimenin estetik boyutu ile ilgili olsa da manevi olarak fayda ve zararın da anlaşılması mümkündür.⁶⁹

Kelâmcıların hüsün ve kubuh için yaptığı tanımlamalar bu şekildedir. Hüsün ve kubuh ile ilgili tartışılan diğer bir konu ise fiillerin iyi mi çirkin mi olduğunun bilinmesi meselesidir. Bu bağlamda fiiller ile ilgili bir yargıya ulaşmak aklen mümkün müdür, yoksa fiillerin durumu şer'î bir hükmün indirilmesiyle mi belirlenir tartışması da gündemde olan konulardandır.

Kelâmi ekoller arasında neyin iyi ve neyin kötü olduğu üzerinde bir ihtilaf söz konusu değildir. Asıl tartışma, fiillerde bulunan iyi ve kötü vasfının nesnel mi yoksa

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 1/7.

⁶⁷ Eş'arî, *Lüma'*, 71.

⁶⁸ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, 2/253.

⁶⁹ Ayşe Karaman, *İbnü'l-Hümmam'a Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (Konya: Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 9.

öznel mi oluşudur. Bunun yanı sıra hüsün ve kubuh ne ile bilinebilir sorusu da tartışılmaktadır. Hüsün ve kubuhun akıl ile veya vahiy ile bilinebileceğini ileri sürenlerle birlikte her ikisini ile de bilinebileceği görüşü de bulunmaktadır. Hüsün ve kubuhun akıl ile bilinip bilinemeyeceği konusunda üç farklı görüş ortaya atılmıştır. Cehmiyye, Mu'tezile, Kerramiye ve Şia'ya göre iyilik ve kötülük objektif olup, akılla bilinir. Özellikle Mu'tezile, hüsün olan bir fiili, Allah'a zorunlu kılarken, kubuh olan bir fiil noksanlık ve acizlik ifade ettiği için Allah'tan nefyederler.⁷⁰ Buradan anlaşılacağı üzere Mu'tezile âlimleri, iyi olan, insanların faydasına olan şeyleri Allah yapmak mecburiyetindedir derken şerri ise kesinlikle Allah'a nispet etmemektedirler.

Eş'arîlere göre, eşya ve fiiller başlangıçta nötr durumdadırlar. Onların iyi ya da kötü oluşlarını sadece din belirlemektedir. Mâtürîdîler ise, hüsün ve kubuhun hem akli hem de şer'î açıdan bilinme boyutlarının olduğunu ileri sürmektedirler. İyi ve kötünün iç yapısı gereği nesnel olarak akılla bilinebileceğini söylemekle birlikte, akıl bunların dini bakımdan gerekliliğini ve sakıncalı oluşunu tek başına idrak edememektedir. Bu sebeple vahye ve peygambere ihtiyaç duymaktadır, çünkü Allah insanı denemek için yaratmıştır.⁷¹ Bu nedenle akıl, bir noktaya kadar kavrama yetisine sahiptir. Fakat yaratıcı tarafından açıklanmaya ihtiyaç duyulan şeylerde, ilâh tarafından gelen emir ve nehiylere uymak zorundadır.

7. Adâlet

Adâlet, “âdil olmak, insafî olmak, işi doğru yapmak, eşit davranmak, düzeltmek, doğrultmak, doğru dürüst olmak, eşit bir şekilde paylaşmak” anlamında ki zulmün zıddı olan “a-d-l” kökünden türetilmiş bir isimdir.⁷² Yine aynı kökten bir mastar-isim olan ve “orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı” gibi mânalara gelen adl kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında âdil kelimesi ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah'ın isimlerinden (Esma-i hüsnâ) biridir.⁷³

Adâlet kelimesine Kur'an'da ve hadislerde yer verilmektedir. Bu kelimeyle aynı ve yakın manalar ifade eden kıst kelimesi hayrû'l-hâkimîn ve ahkemül-hâkimîn terkipleri de Allah'a nispet edilmiş, ayrıca birçok âyette O'nun zerre kadar

⁷⁰ Ramazan Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 451-456.

⁷¹ Metin Özdemir, “Kötülük Problemi”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 451-456.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/2838; İsfahânî, *Müfredât*, 670; Cürçânî, *Ta'rifât*, 151.

⁷³ Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341-343.

zulmetmediği belirtilmiştir. Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmına göre “adl” Allah’ın zatıyla kaim olduğu sıfatlardan biridir. İslâm filozofları bu sıfatı “inâyet ve cömertlik” şeklinde açıklamaktadırlar.⁷⁴

Eş’arîler, ilâh tasavvurunu yaparken irâde ve kudret sıfatları gibi adâleti de Allah’ın sınırsız ve sorgulanamaz sıfatları gibi değerlendirmektedirler. Onlara göre suç işleyenlerin cezalandırılması, bazı insanlara nimet verilip bazılarının mahrûm bırakılması, canlıların bir bölümünün diğerlerinin emrine verilmesi, bazı insanların küfre düşmesi bilindiği halde yaratılması ve insanların dünyada elem verici şeylere maruz kalması vb. durumlar Allah için adâlete uygundur. Eş’arîlere göre Allah üzerinde herhangi bir baskı, zorlayıcı ve yasaklayıcı güç olmayan mutlak hükümrandır. Bu yüzden O’nun yaptığı hiçbir fiil kabih veya adâlet dışı olarak değerlendirilememektedir.⁷⁵

Mâtürîdî âlimleri, adâleti güzel, zulmü ise çirkin olarak tanımlamaktadırlar.⁷⁶ Onlara göre kulun fiillerinin adâletli mi zulüm mü olduğunu bilmesi her zaman isabetli olmayabilir. Yani kul neyin adâletli olduğu konusunda bazen yanılabilir. Adâlet ve zulmü birbirinden ayıran temel faktör fayda ve zarar ilkesidir.⁷⁷ İnsanlar için bir konumda iyi olan bir şey başka bir konumda kötü olabilmektedir. Fakat Allah her şeyin sahibi olduğu için Mâtürîdîler, O’ndan zulüm sâdır olmayacağını ileri sürmektedirler.⁷⁸

Adâlet kavramına Mu’tezile mezhebinde büyük önem atfedilmektedir. Hatta bu kavram, Mu’tezile’nin beş temel esasından (usûlü’l-hamse) biridir. Mu’tezile âlimlerine göre adâlet ile ya fiil ya da fâil kastedilmektedir. Fiil kastedildiğinde “başkasına fayda sağlamak veya zarar vermek üzere fâilin yaptığı hasen fiil” anlamına gelmektedir. Fâil kastedildiğinde ise mübalağa anlamında çok adâletli anlamına gelmektedir. Mu’tezile’ye göre Allah âdil olarak nitelendirildiğinde O’nun asla çirkin işler işlemeyeceği akla gelmektedir. Onlara göre Allah adâletli olduğu için O’ndan asla kötülük sâdır olmaz.⁷⁹ Bu yüzden onlar Allah’ı her türlü çirkinlikten, yararlı olan şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ya da çirkin olana kulluğa çağırmaktan

⁷⁴ Çelebi-Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 14.

⁷⁵ Eş’arî, *Lüma*, 116-117.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 311.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 313.

⁷⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Dârul Mizan, 2007), 3/234.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 301.

soyutlamakla bütün eylemlerinde hikmet ve isabetin bulunduğunu savunmaktadırlar. Mu'tezile'ye göre Allah, âdil ve hakîmdir. O'nun bütün fiilleri güzeldir. Zulüm ve diğer kötü olan şeyler Allah'ın değil, insanın fiillerindendir. Adâlete riâyet etmek Allah için vâciptir.⁸⁰ Mükellefiyet kapsamına giren fiillerden kulun sorumlu olabilmesi için, onların İlâhî bir müdahale olmadan kul tarafından istenmiş ve yapılmış olması gerekmektedir. Aksi takdirde Allah'ın kulu mükellef tutup cezalandırması “*adl*” sıfatını ihlâl eden bir zulüm niteliği taşıdığını ileri sürmektedirler.⁸¹

Mu'tezile'nin adâlet anlayışına göre kulun irâdeden soyutlanmak suretiyle irâdesiz yaptığı fiillerden dolayı cezalandırılması zulümdür. Yine Mu'tezile “kötülüğü yaratan kötüdür” prensibine dayanarak ulûhiyet vasfının zedelenmemesi gerektiğini ileri sürerek Allah'ın kötülüğü yaratmayacağını savunmaktadır. Netice itibarıyla adâlet kavramına kelâm ilminde büyük önem atfedildiğini görülmektedir. Mu'tezile adâletli olmayı Allah için vâcip görürken Mâtürîdiler ve Eş'arîler Allah'a bir vucûbiyet yüklemekten sakınmaktadırlar.⁸²

8. Salâh ve Aslah

Sözlükte, “iyi olmak, faydalı olmak, durumu düzeltmek, uygun olmak, insanlar arasındaki nefreti gidermek” gibi anlamlara gelen salâh kavramı fesadın zıddıdır.⁸³ Aynı kökten türeyen aslah ise ismi-i tafdil olup bunların en iyisini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸⁴ Bu mesele aynı zamanda Eş'arî kelâm ekolünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Kelâm literatüründe “ihve-i selâse”⁸⁵ (üç kardeş meselesi) olarak yer alan bu mesele Eş'arî ve Ali el-Cübbâî arasında cereyan eden, Mu'tezile'nin imajını ciddi anlamda zedeleyen bir meseledir. Cübbâî, Allah'ın insanlar için hayır

⁸⁰ Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelam El Kitabı*, 88-89.

⁸¹ Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 15.

⁸² Osman Oral, “Kelâm İlminde İlâhî Adalet”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2013), 455.

⁸³ İsfahânî, *Müfredât*, 597.

⁸⁴ Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

⁸⁵ İhve-i selâse: Bu olay Eş'arî'nin tasarladığı bir olaydır. Mu'tezli kaynaklarda yer almamakla birlikte olayı Cübbâî ile Eş'arî'ye ilk dayandıran Fahreddin er-Râzî'dir. Eş'arî'nin Allah'a hiçbir şey vâcip değildir, diyerek hocası Cübbâî'ye itirazı sonucu cereyan etmiştir. Eş'arî üç kardeşten bahsetmektedir. Biri mü'min, biri kafir diğeri de çocuk yaşta ölmüş bir çocuğun akıbetini hocasına sorar. Cübbâî birincisi cennete, ikincisi cehenneme girer. Üçüncüsü ise azap görmez fakat cennete de giremez şeklinde cevaplamıştır. Eş'arî, üçüncünün (çocuk yaşta ölen) şöyle haklı bir itirazda bulunabileceğini söylemiştir. Ya Rabbi beni de yaşatsaydın ya senin emir ve yasaklarına uyarak cennete girseydim. Nihayetinde benim için en iyi olanı yapmalı değil miydin? derse. Cübbâî zaten Allah onun için en iyi olanı yaratmıştır belki de yetişkin biri olduğun da isyankâr biri olacaktı ve cehenneme girecekti. Şeklinde cevaplamıştır. Eş'arî, bu cevabı ikinci kardeşe (kafir olarak ölen) haksızlık olacağını belirterek bu cevabı kabul etmemiştir. Bkz. Mehmet Bulut, “İhve-i Selâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/6-7.

olanı yaratmasının vâcip olduğunu anlatırken bunu mantıklı bulmayan Eş'arî, Cübbâî'ye bazı sorular yöneltmiş tatmin edici cevaplar alamayınca tartışma uzamış ve Eş'arî'nin mezhepten ayrılarak kendi okulunu kurmasıyla sonuçlanmıştır.⁸⁶

Aslah teorisi, Mu'tezile'nin adâlet prensibi içerisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu teoriyi anlamak için Mu'tezile'nin adâlet anlayışını bilmek gereklidir. Onlara göre Allah âdildir ve âdil olan bir varlıktan kötü fiiller sâdır olmamalıdır. Mu'tezile âlimleri bir taraftan adâleti ilâh tasavvurunun merkezine yerleştirerek bir ilâh tasavvuru geliştirmiş öte yandan aklın iyiyi ve kötüyü bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Böylelikle Allah'ın kötü fiilleri yaratmayacağını ifade etmekle kalmamış aynı zamanda iyi olanı yaratmasını da vâcip olarak görmüşlerdir.⁸⁷

Mu'tezile âlimleri, salâh-aslahın dünya ve ahirette olacağı konusunda ittifak halinde değildirler. Bağdat ekolü, dünya ve ahirette salâh-aslah anlayışı olmalıdır derken Basra ekolü ahirette olacağını savunmaktadır. Her iki ekolde dünyada salâh olması konusunda hemfikir olmuşlardır. Ancak dünya ve ahirette olması konusunda farklı görüşler beyan etmektedirler.⁸⁸

Mâtürîdîler, hikmet merkezli bir ilâh tasavvuruna başvurarak Allah'ın fiillerinin hikmet dışına çıkmayacağını ileri sürmektedirler. Fakat onlara göre hikmet sadece aslah olan ile sınırlandırılmamalıdır. Zira insan ilâhî fiillerdeki hikmete vâkıf olamayabilir. Böylelikle Mâtürîdî, akla bir sınır koyarak ilâhî fiillerin her zaman insanlar tarafından anlaşılamayacağını dile getirmektedir.⁸⁹

Eş'arîler de Mâtürîdîler gibi Allah'ın salâhı yapma gibi bir zorunluluğunun olmadığını vurgulamaktadırlar. Onlara göre Allah iyilikleri ve kötülükleri imtihan için yaratmıştır. İyiliklerin değerinin anlaşılması için kötülüklerin de gerekliliği yadsınamaz bir gerçektir. Zira her şey iyi olsaydı dünyada küfür, fesat ve itaatsizlik olmazdı. Öte yandan salâh ve aslah izafidir. Mesala birinin ölmesi dostunu üzerken,

⁸⁶ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 273.

⁸⁷ Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2013), 19; Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 85.

⁸⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 117.

⁸⁹ Alper, "Maturidi'nin Mutezile Eleştirisi", 34.

düşmanını sevindirmektedir. Hal böyleyken bir şeyin tamamen iyi veya kötü olduğuna kanaat getirmek mümkün değildir.⁹⁰

9. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet sözlükte, “güzel yumuşak bir şekilde yol göstermek, işaret etmek,⁹¹ matlûba eriştiren yol,⁹² kılavuzluk yapmak, doğru yola girmek” gibi anlamlara gelen bir isimdir. Kur’an’da ‘hidâyet’ şeklinde yer almamakla birlikte hüdâ, hâdî, ihtidâ gibi farklı formatlarla yer alan ‘hidâyet’ kelimesi⁹³ terim olarak, Allah’ın peygamberler aracılığı ile kullara doğru yolu göstermesi sonucunda hür irâdeleri ile doğru yolu seçenlerde ihtidâ fiilini gerçekleştirmesidir.⁹⁴ Hidâyetin zıddı dalâlettir. Dalâlet sözlükte, “doğru yoldan sapmak, şaşırarak, yanılmak,⁹⁵ matlûba ulaştırarak şeyin kaybolması”⁹⁶ gibi manalara gelmektedir. Terim olarak ise haktan yüz çevirip bâtıla yönelme, ilâhî buyruklara uymamak demektir.⁹⁷

Râgıb el-İsfahânî ve onun gibi Kur’an sözcükleri alanında eser telif edenler hidâyete dört mana atfetmektedirler. Birincisi: Allah’ın her mükellefe lütfettiği akıl ve idrak yeteneği ile hayatını sürdürmesini sağlayan zarurî bilgiler. Musa: “*Bizim Rabbimiz her şeye şeklini veren, sonra da yolunu gösterendir.*” dedi.⁹⁸ Burada ki hidâyet bu anlamda kullanılmıştır. Herkes imkânı olduğu kadar istifade edebilir. İkincisi: Vahiy ve peygamberler yoluyla yapılan davet, Allah, Kur’an ve benzeri kitaplar göndererek insanlara bu şekilde çağrıda bulunur. “*Onları buyruğumuz altında doğru yolu gösterecek önderler kıldık.*”⁹⁹ Burada vahiy yoluyla davet anlamı kastedilmektedir. Üçüncüsü: Allah’ın sadece hidâyeti benimseyenlere lütfettiği tevfiğ anlamına gelen (başarabilme imkânı sağlama) hidâyettir. “*Doğru yola girenlere gelince, Allah onların hidâyetlerini arttırmış ve onlara kötülükten sakınma çarelerini ilham etmiştir.*”¹⁰⁰ Dördüncüsü: Allah’ın imtihanda başarılı olanları ahirette cennetle mükâfatlandırması anlamın da kullanılmaktadır. “*Eğer Allah bizi doğru yola sevk etmeseydi biz doğru yola erişemezdik. Şüphesiz Rabbimizin peygamberleri bize*

⁹⁰ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 274.

⁹¹ İsfahânî, *Müfredât*, 1103.

⁹² Cürçânî, *Ta’rifât*, 250.

⁹³ Çelebi-Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 128.

⁹⁴ Kılavuz, *Ana hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 185.

⁹⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 622.

⁹⁶ Cürçânî, *Ta’rifât*, 142.

⁹⁷ Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 67.

⁹⁸ Tâhâ 20/50.

⁹⁹ el-Enbiyâ 21/73.

¹⁰⁰ Muhammed 47/17.

gerçeği getirmiştir, derler.”¹⁰¹ Burada da cennetle mükâfatlandırılma anlamı kastedilmektedir.¹⁰²

Hidâyet ve dalâletin kaynağı kelâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Mu'tezile Allah'ın hidâyeti kula doğru yolu göstermesi demektir. Sapırması ise kula 'sapık' demesi yani hak yoldan çıkmış olarak tesmiye etmesi veya kul, kendi nefsinde sapıklığı yarattıktan sonra onun sapıklığına hükmetmesi demektir.¹⁰³ Buradan anladığımız üzere Mu'tezile hidâyet ve dalâlete üç anlam vermektedir. Birincisi, beyan etme ve açıklamaktır. İkincisi, isimlendirmek. Üçüncüsü ise hüküm giyme anlamıdır. Yani Allah kâfirlere hidâyet yolunu göstererek onlara beyan etmektedir. Fakat kâfirler hidâyete ermemektedirler. Kullar, dalâleti seçtikten sonra ise sapık diye isimlendirilmektedir. Böylelikle sapkınlıklarına hükmedilmektedir. Mu'tezile, bu konuda da asıl anlayışından taviz vermemekte fiillerin yaratıcısı kulun kendisidir ilkesinden hareket etmektedir.¹⁰⁴

Ehl-i sünnet'in hidâyet anlayışı ise “Allah'ın insanda hak yolu bulma fiilini yaratmasıdır.” şeklindedir. “*Doğrusu sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin fakat Allah dilediği kimseyi hidâyete erdirir.*”¹⁰⁵ sözü edilen hidâyet Allah'ın insanda yarattığı hidâyettir. “*Doğrusu Allah dilediğini şaşırtır dilediğini hidâyete erdirir.*”¹⁰⁶ âyetlerden anlaşıldığı gibi hidâyet ve dalâlet Allah katındandır. Hidâyet bazen de peygambere nispet edilir, bu onun hidâyete vesile olmasından dolayıdır. “*Muhakkak ki sen doğru bir yola rehberlik ediyorsun.*”¹⁰⁷ Mu'tezile'in dediği gibi hidâyet sadece yol gösterme anlamında olsaydı, söz konusu âyetler Allah'a ve peygambere ait olmak üzere ikiye ayrılmazdı.¹⁰⁸

Hidâyet ve dalâlet ile ilgili tartışılan asıl mesele mezhepler tarafından bu kavramlara yüklenen manalardan ziyade Allah'ın irâdesi ile olan bağlantısıdır. Ehl-i sünnet, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, hidâyet ve dalâletin de bu fiiller içerisinde olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden onlara göre kulun hidâyetine ve

¹⁰¹ el-A'râf 7/43.

¹⁰² İsfahânî, *Müfredât*, 1104.

¹⁰³ Ebû Muhammed Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Bidâye fî usûli 'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 77-78.

¹⁰⁴ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 275-276.

¹⁰⁵ el-Kasas 28/56.

¹⁰⁶ Fâtır 35/8.

¹⁰⁷ eş-Şûrâ 42/52.

¹⁰⁸ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 276-277.

dalâletine Allah karar vermektedir. Mu'tezile ise fiillerin yaratıcısı olarak insanı görmektedir. Bu bağlamda kulun hidâyet ve dalâletinin kendi dilemesiyle meydana geldiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁹



¹⁰⁹ Galip Türcan, “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Haziran 2012), 270.

İKİNCİ BÖLÜM
KELÂM EKOLLERİNE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ



Kötülük problemi ile ilgili farklı yorumların getirilmesi problemin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Kelâm ekolleri bu problemin çözüme ulaşması ve daha iyi anlaşılması adına açıklamalar da bulunmuşlardır. Bu nedenle bu bölümde Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhep âlimlerinin görüşlerine yer verilmesi uygun görülmüştür. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Mâtürîdî mezhebinin görüşlerine yakınlığı ve kötülük problemine benzer çözümler üretmesi hasebiyle, Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerinin görüşlerine kısaca değinildikten sonra, Mâtürîdî mezhebinin görüşlerine daha fazla yer verilecektir.

2.1. Mu'tezile Âlimlerine göre Kötülük Problemi

Mu'tezile âlimlerinin geliştirdiği aslah teorisine göre Allah kulları adına en iyi ve en güzel olanı yaratmaktadır. Aslah dışında olanı ise yaratmamaktadır. Çünkü Allah, aslah dışında bir şey yaratırsa bu bir eksiklik olur. Allah ise eksiklikten münezzehtir tezini savunarak Allah'ın kötülükleri yaratmadığı görüşünü ileri sürmektedirler. Mu'tezile âlimleri bu problemi genel olarak hüsün-kubuh başlığı altında ele almaktadırlar. Bu bağlamda Mu'tezile âlimlerinin bu konudaki görüşlerine kısaca değinilecektir.

Hüsün-kubuh kavramaları Mu'tezile'ye göre Allah'ın adâleti ile paralel kavramlardır. Onlara göre adâletin tanımı Allah'ın hasen (iyi) fiilleri yapması kabih (kötü) fiillerden ise uzak durmasıdır. Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1025), Allah'ın âdil oluşu “*bütün fiillerinin güzel olması, zulüm ve çirkin olan fiilleri asla yapmamasıdır.*”¹¹⁰ diyerek bu tanımı sınırlandırmıştır.

Kâdî Abdulcebbar, hasen fiilleri ise şöyle tanımlamaktadır: “Hasen; yaptığın zaman herhangi bir kınanmayla (zemm) karşı karşıya kalmadığın fiillerdir.”¹¹¹ Görüldüğü üzere hasen övgüye layık bir davranış değil, yergiye layık olmayan fiil olarak da tanımlanabilir. Çünkü hasen fiillerin ortak özelliği yergiyi hak etmemeleridir. Kısacası ayıplanmayı hak etmeyen bütün fiiller iyi olup hasen kapsamına girmektedir.¹¹² Hasenin zıddı olan kabih ise yapıldığında kınama (zemm) gerektiren fiillerdir.¹¹³

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 301-302.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, 6/7-8.

¹¹² Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs Yayıncılık, 2021), 41-42.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, 6/9.

Mu'tezile âlimleri fiiller de bir yargıya ulaşmada insan irâdesinin etkili olduğunu söyleyerek bunu üç başlık altında açıklamaktadırlar.

1. İlk dönem Mu'tezile kelâmcıları insan fiillerinin akıl yoluyla idrak edilebilen zatî özelliklere sahip olduğunu, harici etkenlerden etkilenmediğini belirterek bizâtihi iyi ya da kötü olduğunu söylemektedirler. Özünde iyi ya da kötü olan fiiller daima aynıdır. Çünkü bu vasıf kalıcı olup değişime uğramamaktadır. Söz gelimi doğruluk ve adâlet her zaman iyi özelliklerden olurken zulüm ve yalan mutlak surette kötüdür.¹¹⁴ İskâfî'nin (ö.240-854) bu konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: “*Taâtler zatı itibari ile (hasen) iyidir. Kötü fiiller de (haricî) bir illetten dolayı değil, zatı gereği kötüdür. Taât zatı gereği taattır; mâsiyet de zatı gereği mâsiyettir.*”¹¹⁵ Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre de durum böyledir. “*Kötü, niteliği veya bizzat tabiatı gereği kötü olur.*”¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr “*eve girme*” örneğini getirerek ikisinin aynı fiil olmasına rağmen eve girmenin izinli olduğunda iyi izinsiz olduğunda kötü olduğunu ya da “*secde etme*” (alnı yere koyma anlamında) aynı eylem olmasına rağmen Allah için olduğunda hasen, şeytan için olduğunda kabih bir fiil olduğunu söyleyerek burada Belhî'nin kötülüğün tabiatı gereği kötü olduğu görüşünü çürütmeye çalışmaktadır.¹¹⁷

Bu bölümde fiillerin bizatihi iyi ya da kötü olduğundan maksat akıl ve vahyin fiillere değerler yüklemekten ziyade sadece durumlarını açığa çıkarmasıdır. İşte bu noktada akıllara şu soru gelmektedir. Akıl ve vahiy etkili değilse bu fiiller neye göre iyi veya kötü olur.¹¹⁸ Bu sorunun cevabına ikinci bölümde yer alan vücûhlar nazariyesi ile cevap verilecektir.

2. Basra ekolüne mensup Mu'tezile kelâmcıları ise iyilik ve kötülüğün zatı itibarı ile değil, izâfî meziyetlere göre değişime uğrayabileceğini savunmaktadırlar. Bu noktada fiillerin iyi ya da kötü olduğunu anlamak için onlarda bulunan vecihlere bakılması gerekmektedir. Çünkü bütün fiillerin iyi ya da kötü olmasını gerektiren bir vech (illet, yön) bulunmaktadır.¹¹⁹

¹¹⁴ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen Nîsâbü'rî, *Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade-Ridvan Seyyid (Trablus: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979), 115.

¹¹⁵ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 2/267.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 311.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 311-312.

¹¹⁸ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 61.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/61-77.

Mu'tezile âlimleri, üzerine ittifak edilmiş evrensel düzeyde kabul görmüş ihsanın (iyilik) iyi olması yalanın kötü olması gibi taşıdığı değerler konusunda ihtilaf olmayanlarda ayrı bir neden aramaya ihtiyaç duymazken iyiliği ve kötülüğü bizâtihî olmayanlara dikkat çekmektedirler. Mesela sözün kendisi bizâtihî kötü bir şey değildir, lakin faydasız olursa kötüdür. Ya da hayvan boğazlamak bir lütuf olduğu için yani başka bir iyiliğe sevk ettiği için iyidir.(Kurban ibadeti)¹²⁰ Başka bir deyişle fiil bizatihi değil zatının dışında bir sıfattan dolayı iyi veya kötü olur. Daha açıklayıcı bir örnek verecek olursak, oruç tutmak bizâtihî veya izafî olarak iyi olmaktan ziyade bir sıfat olan şehevi arzulara engel olduğu için iyidir.¹²¹

Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), oğlu Ebû Alî el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr fiillerin izafî yönüne vurgu yapmakla öne çıkan Basra ekolü kelimcileridir.¹²² İkinci kısmı oluşturan temel etken vecihlerdir. “*vücuḥ nazariyesi*” olarak adlandırılan bu teori fiillerin sahip oldukları vecihlere göre iyi ya da kötü olabileceğini belirtmektedir. Nitekim terk etmek fiili vecihlere göre iyi ya da kötü manalar ifade edebilmektedir. Söz gelimi vâcibi terk etmek kötü bir fiil iken, çirkin olanı terk etmek ise iyi bir fiildir.¹²³

Vücuḥ nazariyesi olarak bilinen bu nazariyeye göre fiiller değer yüklü olan ve değer yüklü olmayan fiiller olarak kategorize edilmektedir. Bağdat Mu'tezile kelâmcılarından Ka'bî hariç, fiillerin var olmasının olumlu ya da olumsuz değer kazanması için yeterli olmadığını savunmaktadırlar. Çünkü bütün fiillerin müşterek vasfı bulunmaktadır. Sırf bu özelliğinden dolayı fiil değer kazanacak olsaydı bütün fiiller iyi ya da kötü değer kazanmak zorunda olurdu. Oysaki uyur halde olan bir kişiden meydana gelen fiil iyi ya da kötü değer kazanmaz.¹²⁴ Bu yüzden Mu'tezile fiilleri ontolojik bir zemin üzerine bina etmek yerine vecihlere göre fiillere ahlakî değerler yüklemektedir. Onlara göre fiiller üç kategoride ele alınmaktadır. 1. Anlam yüklenemeyen fiiller. 2. Sadece kötü yönleri olan fiiller. 3. Sadece iyi yönleri olan fiiller. Netice olarak Mu'tezile'ye göre kuldan bilinçsiz sâdır olan fiillere değerler

¹²⁰ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi”, 77.

¹²¹ Tuğba Dumangöz, “Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir? Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme”, *Kader Dergisi* 18/1 (Haziran 2020), 133.

¹²² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/77.

¹²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 301-320.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/77.

yüklenemezken, bilinçli sâdır olan fiillere olumlu ya da olumsuz değerler yüklenerek iyi ya da kötü olarak vasıflanmaktadırlar.¹²⁵

Mu'tezile'ye göre fiillerin zâtî ve izâfî olması fâilden fâile değişmemektedir. Zâtî ve izâfîlik kulların fiillerinde olduğu gibi ilahî fiillerde de olur. Bu konu “*şâhit âlem için söz konusu olan aklî hükümler gâib âlem için de geçerlidir,*” şeklinde ifade edilmektedir.¹²⁶ Kâdî, bunu “*Allah, peygamberlerin ve müminlerin yaptıkları iyiliklere karşı mükâfat vermemiş olsaydı, O da bizim gibi vâcibini yapmamış olurdu.*”¹²⁷ diyerek desteklemektedir. Mu'tezile hüsn ve kubuhun akılla bilinmesi gerektiğini savunmakla birlikte, bütün iyi ve kötü fiillerin bu şekilde bilinmeyeceğine de temas etmektedir.¹²⁸ Mu'tezile kelâmcıları, bilinme açısından fiilleri üçe ayırmaktadırlar. Birincisi, bedîhî olarak yani bizâtihî doğruluk ve yalanın bilinmesi gibi mahza akılla bilenen şeylerdir. İkincisi nazarî olarak bilinmesi yani özünde iyi ya da kötü olan bir fiilin götürdüğü neticeye göre değişmesi, mesela doğruluk bazen kötü sonuçlara yol açabilir veya yalan kimi zaman güzel bir sonuca götürebilir. Üçüncüsü, şer'î hükümlerle alakalı olup sadece vahiyle bilinenlerdir.¹²⁹ Bu üç kısımda hükmü koyan Allah'tır. Mu'tezile'ye göre Allah fiillere değerler hamletmiş ve bu değerlerin bilgisini insan aklına yüklemiştir. Genel görüş vahiy olmasa da insan aklının bu değerleri kavrayabileceği yönündeyken belirtilen tasnifte görüldüğü üzere ilk iki kısım genel kanaati doğrularken son kısımda akıl yetersizliği gözler önüne serilmektedir. Zira şer'î hükümler peygamberler aracılığı ile gönderilen vahiy sonrası akılla kavranmaktadır.

3. Son olarak Mu'tezilî âlimlere göre zâtî ve izafî olarak iyi ya da kötü olan fiillere Allah tarafından şer'î hükümler vazedilmelidir. Onlara göre Allah iyi fiilleri emretmeli, yapanları methetmeli ve mükâfatlandırmalıdır. Kötü fiiller işleyenleride zemmetmeli, yapanları cezalandırmalıdır. Bunlar Allah'a vâcib olan şeylerdir. Bu yüzden emir ve nehiy fiillerin hâiz oldukları zatî ve izafî sıfatlara göre meydana gelmelidir. Yani emir ve nehiy fiillerin durumunu ortaya çıkarmaktadır, yoksa iyi ve kötü olduğuna hükmetmemektedir.¹³⁰ Kâdî Abdülcabbâr, bu meseleyi şöyle açıklamaktadır. “*Allah'ın bir şeyi nehiy etmesi o şeyin fesâd olduğunu, emretmesi ise o şeyin salâh olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Birinin iyi diğerinin kötü olduğunu*

¹²⁵ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 56-57.

¹²⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 6/128.

¹²⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 14/13.

¹²⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 6/18-30.

¹²⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 6/64-66.

¹³⁰ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 59.

gerektiriyor değildir".¹³¹ buradan anlaşıldığı üzere emir ve nehyin işlevi delâletten öteye gidememektedir. Yani Allah'ın bir şeyi nehiy etmesi, o şeyi kötü yapmaz zaten kötü olduğu için Allah yasaklamıştır, aynı şey Allah'ın emretmesi içinde geçerlidir. Allah'ın bir şeyi emretmesi o şeyi iyi yapmaz zaten iyi olduğu için Allah emretmektedir.

2.2. Eş'arîlerde Kötülük Problemi

Eş'arîlere göre kötülük izafî bir kavramdır. Mesela yalan söylemek kötü bir şey olmasına rağmen bir peygamberi zalim birinin elinden kurtarmak için yalan söylemek hasendir.¹³² Onlara göre fiilin vasıflanması Allah'ın nitelemesine göre belirlenmektedir. Burada Allah yalanı kötü saymadığı için bu fiil hasen vasfı kazanmış olmaktadır¹³³

Eş'arî ekolüne mensup âlimler, iyilik ve kötülüğün bizâtihî bir gerçekliğinin olmadığı hususunda ittifak halindedirler. Eş'arî okulunun önemli temsilcilerinden biri olan Bâkılânî (ö. 403/1013) eğer fiiller bizâtihî kötü olmuş olsaydı, zaman ve mekân ayırt etmeksizin fiillerin nesnel gerçeklikleri olduğu üzerinde karar kılardık. Bu da fiillerin vasfı itibarı ile değişime uğrayamayacağı anlamına gelirdi. Halbuki böyle değildir. İyilikler ve kötülükler görecelidir.¹³⁴

Mezhebin başka bir temsilcisi olan Cüveynî, (ö.478/1085) iyiliklerin ve kötülüklerin izafî olduğunun altını çizerek niteliklerinin belirlenmesi noktasında ise ilâhî emir ve yasakların etkili olduğunu savunmaktadır. Yoksa Mu'tezile'nin dediği gibi ya fiilin zatında ya da vafında değildir. Cüveynî bu görüşünü bazı örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Mesela “öldürme” fiili bir kişiye zulmedilerek haksız yere yapıldığında kötü bir fiildir. Oysaki kısas ve had için bir kişinin öldürülmesi iyi bir fiildir. Aslında ontolojik olarak aynı olan iki fiilin biri Allah emretti diye iyi diğeri ise Allah emretti diye kötüdür.¹³⁵ Cürcanî ise “söz” fiilini örnek getirmektedir. Söz olduğu gibi söylendiğinde güzel, yalan içerikli olduğunda ise çirkindir.¹³⁶ Bu

¹³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/103.

¹³² Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal (Kelâm'a giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 201.

¹³³ Eş'arî, *Lüma'*, 118-120.

¹³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Temhîd* (Beyrut: Mektebetu's-Şarkîyye, 1957), 342.

¹³⁵ Cüveynî, *İrşâd*, 110.

¹³⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 4/209.

örneklerden anlaşıldığına göre iyilik ve kötülük fiilin ontolojik yapısına bağlı değildir. Onlara göre zamana, mekâna ve amaca göre fiillerin yapısı farklılık arz etmektedir.

Öte yandan bu meselenin Allah'ın adâleti ile ilgili olması dolayısıyla Eş'arî'ye şöyle bir soru yöneltilmiştir. Sizin deyiminize göre adâleti ve zulmü Allah yaratmaktadır. Kulların çektiği ıstıraplardan yaratıcı sorumlu olduğuna göre yaratıcı zalim olmaz mı? Eş'arî, buna şöyle cevap vermektedir. Allah zulmü kendisi için yaratmamıştır. Zulmün mâliki zalim olmaz. Söz gelimi Allah şehveti yaratmasıyla nasıl şehvetli olduğunu düşünemiyorsak, zulmü yarattığı içinde zâlim olduğunu asla düşünemeyiz.¹³⁷

Kanaatimizce Eş'arî'nin verdiği bu örnek Mu'tezile'nin bütün sorumluluğu insana yüklemesinin doğru olmadığını kanıtlar niteliktedir. Eş'arî, bu düşünceyle yaratıcının yarattığı şeye benzeme mecburiyetinin olmadığını ileri sürmektedir.

Mu'tezile'nin muhdes irâde (kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu irâde) görüşüne bir reaksiyon olarak Eş'arîler, Allah'ın irâdesinin hudutsuz olduğunu savunmaktadırlar. İnsanların fiilleri de buna dâhildir. Çünkü Allah ezelde mürittir. Onun dilemediği bir şeyi kulların gerçekleştirmesi mümkün değildir. Şayet böyle olmazsa Allah'ın gaflet, hata, acziyet ve zaaf içerisinde olduğu, istediğine ulaşamadığı vehmine kapılma söz konusudur. Aynı şekilde fiilleri sırf kulun insiyatifine bırakarak yaratıcıdan habersiz kulun dilediğini yapma konusunda serbestmiş izlenimi vermekte aynı sonucu doğurmaktadır. Halbuki bu ikisi Allah için mümkün değildir. Her şey Allah'ın irâdesi kapsamındadır.¹³⁸ Yani Mu'tezile'nin kul kendi fiillerini yaratabilir fikrine karşı Eş'arî, Allah'ın dilemediği bir şeyi kulun gerçekleştirmesi veya kulun fiillerinde tamamen serbest olması durumunun mümkün olmadığını ileri sürmektedir.

2.3. Mâtürîdîlerde Kötülük Problemi

İslam düşünce sisteminde kötülük problemini temellendiren önemli düşünürlerden biri olan Mâtürîdî, meseleyi alışlagelmişin dışında bir yöntemle ele almaktadır. O bu sistemle Allah'ın yokluğunu değil daha çok varlığını pekiştirmeye çalışmaktadır. Mâtürîdî'nin kelâm ilmine kazandırdığı bu düşünce ve çözüm yöntemi, kötülük probleminin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

¹³⁷ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 263.

¹³⁸ Eş'arî, *Lüma'*, 47-48.

Mâtürîdî'nin şer probleminin çözümü için sunduğu bu yöntemi daha iyi kavrayabilmek için iman-hikmet ilişkisinin bilinmesi gerekmektedir. Mâtürîdîler hikmeti, “fayda sağlayan şey”, “övgüye layık olan şey” olarak tanımlamaktadırlar. Fiilin iyi olabilmesi için sonucunda fayda sağlaması şeklinde yapılan bu tanım, akıllara Allah'ın kendine fayda sağlayamayacağını getirmektedir. Gerçekten Allah işlediği fiillerde kendisine bir fayda sağlamadığı gibi, bir zararı da defetmemektedir. Zira Allah bunlardan müstağnidir. Burada faydadan maksat Allah'ın başkasına bir fayda sağlaması ve ondan bir zararı defetmesidir. Bu ilâhî fiillerin illetidir. Allah'ın eylemleri ancak bu şekilde “abes” olmaktan çıkmaktadır.¹³⁹

Allah'ı bilen onun her şeyden müstağni olduğunu, her şeye kâdir olduğunu, her şeyi onun yarattığını bilir. Bu kadar vasfı bir arada toplayan ilâhın her şeyi bir hikmet çerçevesinde yaptığını pekâlâ kabul etmiş olur. Şâhit âlemde kişiyi hikmet çerçevesinin dışına iten sebep bilgisizliğidir.¹⁴⁰ Bu yüzden hikmet Allah'ı bilen biri için, yani iman eden biri için bir mana ifade eder. Aksi halde imandan uzak biri için hikmet bir çözüm yolu değildir.

Konunun daha iyi kavranabilmesi için hikmet-iman ilişkisine ve ayrılmaz bir bütün olduğuna değindikten sonra, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlere göre kötülüğün tanımı ve kötülüğün çeşitlerine yer verilecektir.

Mâtürîdî'ye göre bu âlemde kötülüğün varlığı bir gerçektir.¹⁴¹ Mâtürîdî âlimlerine göre bazı fiiller her koşulda (lîzâtihî) iyi olurken, bazı fiillerde her koşulda (lîzâtihî) kötüdür. Mesela, adâlet, doğruluk, nimete şükür gibi fiillerin doğruluğu değişmezken, zulüm, yalan gibi zâtî itibarı ile kötü olan fiillerde özü itibarı ile değişime uğramamaktadırlar. Yani özünde iyi olan fiil iyi, kötü olan fiil ise kötü olarak kalır, değer bakımından değişmezler. Bazı fiillerin durumu ise içinde bulundukları koşullara göre değişmektedir. Mesela, birinin ölümü akrabalarını üzerek, düşmanlarını sevindirir, kurban kesimi de böyledir.¹⁴² Normal şartlarda bir hayvanı öldürmek iyi bir şey değilken, kurban edilen hayvan için aynı şey söz konusu değildir.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 315.

¹⁴¹ Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî'de Kötülük Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2009), 135.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 289.

Mâtürîdîler Allah'ın hem iyiyi hem de kötüyü yarattığını iddia etmişlerdir.¹⁴³ Çünkü âlemdede her şey onun irâde, takdir, kudret ve yaratması altındadır. Yegâne yaratıcı O'dur. O'ndan başka tasarruf yetkisi olan başka bir varlık yoktur.¹⁴⁴ Her kim hayır ve şerrin Allah'tan başkası tarafından takdir edildiğine inanırsa Allah'ı inkâr etmiş bir kâfir olur ve tevhîdi bâtıl olur.¹⁴⁵ İnsan hayrı da şerri de kendi rızası ile kazanır. Allah insanı yaratmış ve ona tercih etme yetisi vermiştir. Bu tercihlere göre Allah iyi ve kötüyü yaratır. Ancak Allah'ın iyiye rızası var, kötüye ise rızası yoktur. Netice de iyiyi seçen mükâfat alır, kötüyü seçen ise cezalandırılır. Allah'ın şerri yaratması şer fiilin oluşumunda tekvînî irâdenin ve yaratmanın devreye girmesi demektir. Yoksa Allah'ın şerre teşriî irâdesi yoktur. Allah kulların kötü fiilleri yapmasından hoşnut olmaz.¹⁴⁶

Mâtürîdî gelenekte bu konu ile ilgili yaklaşımlar genelde hikmet döngüsü etrafında cereyan etmektedir. Temel ilke olarak cevr (zulüm) ve sefeh (hikmetsizlik) çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir.¹⁴⁷ Hikmet ve adl kesin olarak Allah'a nispet edilirken, zulüm ve sefehlik Allah'a nispet edilmemektedir.¹⁴⁸

Allah, kul irâde ettiğinden dolayı zulmü yaratırken, zulmün meydana gelmesine rıza göstermemektedir. Bu da kötü fiillerin yaratıcıya nispet edilmesini engellemektedir.

2.3.1. Mâtürîdîlere Göre Kötülük Çeşitleri

Mâtürîdî ana kaynaklarına baktığımızda kötülük probleminin belli bir tasnife tabi tutulmadığını, genelde hüsün kubuh başlığı altında ele alındığını görülmektedir. Şu kadar var ki kötülük meselesine epistemolojik açıdan bakıldığında, Mâtürîdî kelâmcılarının Mu'tezile ile hemfikir oldukları görülmektedir. Onlarda tıpkı Mu'tezile gibi fiillerin akılla bilinebileceğini dile getirmektedirler.¹⁴⁹ Fakat, iyiliklerin ve kötülüklerin akılla bilinmesi insan aklının nihai olarak güzellik ve çirkinliği belirlemesi için yeterli değildir. Bu aşamadan sonra aklın bir tanımlama yapması için

¹⁴³ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 181.

¹⁴⁴ Sâbûnî, *Bidâye*, 64-65.

¹⁴⁵ Kâri, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 98.

¹⁴⁶ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 183.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 313.

¹⁴⁸ Sâbûnî, *Bidâye*, 60.

¹⁴⁹ Seyithan Can, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı'nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mâhiyeti ile İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Aralık 2021), 73.

peygamber dilinden bir habere ihtiyaç vardır. Mesela, içkinin haram kılınma serüvenini tahlil edilecek olursa, insanın aklıyla şeriatın hükmünden önce de içki içmenin kötülüğüne hükmettiğine müşahade edilmektedir. Nitekim Hz. Ömer “Ya Rabbi bize içki konusunda ki beyanın da ziyade yap” diyerek dua etmiş daha sonra âyet inmiştir. Burada Hz. Ömer ve sahabeler içki fiilinde ki kötülüğü görmüş olmaları icâp ve ikâbı gerektirmez. Ancak peygamber aracılığı ile gelen bir emir bu konuda belirleyicidir. Her ne kadar akıl fiillerdeki iyiliği ve kötülüğü anlayıp kendini mes’ul hissetse de haram ve helali belirleme yetkisine sahip değildir.¹⁵⁰

Mâtürîdîler, fiilin aklın idrakine göre iyi olmasını şeriatın emretmesine bağlayarak Eş’arîlerle birleşmektedirler.¹⁵¹ Buradan anlaşılacağı üzere kötülük problemine epistemolojik açıdan bakıldığında bazı fiillerin akıl ile bilinebileceğini söyleyen Mâtürîdîler, Mu’tezile ile paralellik arz ederken, bazı fiillerinde akılla bilinebilmesi için vahye ihtiyaç olduğunu söyleyerek Eş’arîlerle aynı görüşte olmuşlardır.

Mâtürîdîlere göre kötülük probleminin akıl ve nakille bilinip bilinemeyeceği günümüz üslûbuyla kısımlara ayrıldıktan sonra problem ontolojik olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Mâtürîdî kaynaklarda doğaçlama anlatılan bu mesele, detaylı bir şekilde incelendiğinde, İslâm düşüncesinde tabîi (doğal) ve ahlakî kötülük çatısı altında ele alınmaktadır.¹⁵² Bu aynı zamanda filozofların da yaptığı taksimattır. Öncelikle tabîi kötülük, bu başlık altında da âlemin ve insanın ontolojik yapısına göre tabîi kötülük açıklandıktan sonra ahlakî kötülüğe yer verilecektir.

2.3.2.1. Tabîi Kötülük (Doğal, Fiziksel)

Tabîi kötülüğe doğal ve fiziksel kötülük de denmektedir. Tabîi kötülük insan irâdesinden bağımsız bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İnsanlar kimi zaman bu tür kötülüklerin meydana gelmesine engel olmaya çalışmakta ve çeşitli tedbirler almaktadırlar. Kimi zamanda etkisini azaltma uğraşısı içerisinde olmaktadır.¹⁵³ Tabîi kötülüğün alanı oldukça geniştir. İnsanların yakalandıkları ve daha sonra

¹⁵⁰ Salih Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 39-41.

¹⁵¹ Can, “Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı’nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mâhiyeti ile İlişkisi”, 74.

¹⁵² Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 139.

¹⁵³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 34.

ölümlerine yol açan hastalıklar, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar, doğal afetler ve sonrası meydana gelen maddi ve manevi yıkımlar, insanların daha doğarken yanında getirdikleri kronik rahatsızlıklar, fiziksel ve ruhsal hastalıklar, hastalık yapan bakteriler, psikolojik sorunların yanı sıra doğuştan ve sonrasında meydana gelen körlük, sağırılık, dilsizlik, çarpık organlar, delilik gibi yaşamın imkanlarından yararlanmaya engel olan rahatsızlıklar vb. birçok kötülük sayılmaktadır.¹⁵⁴

Mâtürîdîler âlem ve insanın yapısından hareketle tabîî kötülüğü açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu başlık altında âlemin ve insanın yapısına göre tabîî kötülük ele alınacaktır.

2.3.2.2. Âlemin Ontolojik Yapısına Göre

Mâtürîdî ekole göre âlemdeki kötülükleri anlamak doğrudan âlemin yapısı ve yaratılış gâyesi ile ilgilidir. İnsanın yapısı ve var olma sebebi kötülüklerin anlaşılmasında ne kadar önemliyse, âlemin ne olduğunu, neden var olduğunu bilmekte meselenin anlaşılması için o kadar önemlidir.

Mâtürîdî'ye göre âlem ve içindekiler boşuna ve anlamsız yere değil, belli bir amaca yönelik yaratılmıştır. Mesela ay, güneş, yıldızlar, canlılar ve ahenk içinde işleyen bu mekanizma âdeti bir motorun dişlileri gibi biri diğerine değmeyen, biri olmadan diğeri olmayan eşsiz bir düzen içinde işlemektedir. İşte bunların hepsi insanın bu âlemde yaşamını sürdürmesi için yaratılmıştır. Fakat insan emrine verilen bu güzellikler boş yere yaratılmamış olup sınanmayı gerektirmektedir.¹⁵⁵ Bütün bunlardan sonra Allah insanların yaptıklarının karşılığını vermek için ikinci bir âlem icât etmiştir. Zaten ikinci bir âlem olmasaydı dünyada yaratılanların bir anlamı kalmazdı. Çünkü bu durumda belli sonuçlar olmaksızın yaratıkların icât edilmesi sadece fena bulmaları hedefine bağlı kalırdı, bu ise akılların abes göreceği bir şeydir. Sonucu olmayan bir konuda gayret gösteren herkes abesle iştigal etmiş, akli açıdan önemi bulunan bir hedef izlemeden iş gören kişi de ciddiyetsiz davranmış olur.¹⁵⁶ Bu sebeple Allah, “Sizi boş yere yarattığımızı ve huzurumuza çıkarılmayacağınızı mı sandınız?”¹⁵⁷ Buradan da anladığımız üzere içinde yaşadığımız bu âlem diğeri âlemin

¹⁵⁴ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995). 15.

¹⁵⁵ Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 139; Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, 83.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1/54.

¹⁵⁷ el-Mü'minûn 23/115.

bir rehberi statüsündedir. Çünkü diğer âlemin bilinmesi bu âleme bağlıdır. Bu hikmete bağlı olarak Allah sınava tabi tutmak üzere yarattığı insanları elem çekecek ve zevk alacak biçimde yaratmıştır. Ta ki kötü davrandıkları zaman geleceği haber verilen elemelerin, iyi davrandıkları zaman ise gerçekleşeceği müjdelenen lezzetlerin konumunu anlamış olsunlar.¹⁵⁸ Allah dileseydi her şeyi kusursuz, şikâyet edilemeyecek şekilde yaratabilirdi. Fakat her şeyin mükemmel olması, lüks yaşantı, istek ve arzuların istenildiği zaman temin edilmesi iyiliklerin varlığını anlamsız kılarak, ulaşılması gereken bir gayenin olmamasına yol açacaktır. Bu da yaratıcının kanununa terstir. Zira Allah şöyle buyurmaktadır. *“Biz göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunan şeyleri oyun olsun diye yaratmadık. Eğer bir eğlence edinmek isteseydik. Bunların hiçbirini yaratmadan, onu kendi katımızda edinirdik, bunu asla yapmayız.”*¹⁵⁹ *“Gökleri, yeri ve arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık. Fakat çoğu bunu bilmez.”*¹⁶⁰ Buradan da anlaşıldığı gibi, varlık âlemi belli bir amaca hizmet etmektedir.

Mâtürîdî’ye göre Allah mahlûkatı yaratmış onlara emirler ve yasaklar koymuştur. Allah bu emirlere ve yasaklara uyulması içinde bir mekân tasarlamıştır.¹⁶¹ Bu mekânda tıpkı insanlar gibi sınırlıdır. Allah insanları bu mekânda sonsuza kadar hayat sürmeleri için yaratmamış ve onlara verdiği yaşama nimetini de ebedi kılmamıştır. Buna paralel olarak lütfettiği nimetler de sonsuz değildir. Kul, yaratılışının bağlı kılındığı bu durum ve nimetleri gönülden benimsediği takdirde hayatı boyunca yaptığı şeyler güzel görünür ve huzura kavuşur. O, kendisine verilen nimetlerin belli bir zamana tahsis edildiğini ve sınırlı olduğunu hiçbir zaman unutmaz. Yani insana lütfedilen nimetler aslında kendisine değil, Allah’a aittir. Allah lütfettiği nimetleri zaman zaman sınav çerçevesinde ibtila ve musibet adı altında kulundan alır.¹⁶² Bütün bunların sınırlı olduğu imtihan vesilesi olduğu şu âyetlerden anlaşılmaktadır. *“O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”*¹⁶³ *“Biz, kimlerin daha*

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-‘Kur’ân*, 1/54-55.

¹⁵⁹ el-Enbiyâ 21/16-17.

¹⁶⁰ ed-Duhân 44/38-39.

¹⁶¹ Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, 105.

¹⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-‘Kur’ân*, 1/277.

¹⁶³ el-Mülk 67/2.

güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi oranın süsü yaptık.” “Ve biz oradaki her şeyi mutlaka kupkuru bir toprak yapacağız.”¹⁶⁴

Mâtürîdî'nin kötülüğe ve kötülük problemine bakış açısını anlamak için her şeyin bir sınamaya ve hikmete bağlı olduğu gerçeğini bilmek gerekmektedir. Kul, bu gerçek ile yüzleşirken iyi ve kötü tecellilere maruz kalmaktadır. Allah'ın bu tecellilerle kulu imtihana tâbi tutması ulûhiyyet makamının doğal bir kuralıdır. Bu tür sınavlar imtihan edilen kişinin inancının ve manevi hayatının zayıflığını göstermediği gibi kendisinden sâdır olan bir sürçmenin karşılığı da değildir. Bunlar ilâhî bir imtihan ve kulu sınaama ameliyesidir.¹⁶⁵

Bu sınaama ameliyesinde kişinin mü'min veya kâfir olması arasında bir fark yoktur. Allah bütün benliğiyle kendisine bağlı bir mü'mini sınavarak tepkisini ölçmek isteyebileceği gibi bir kâfiri de sınavabilmektedir. Allah hakîkatî bulabilmek için inançlı veya inançsız insanlara akıl vermiştir. Hakkın idrak edilmesi noktasında mü'min ve kâfir eşit durumdadır.¹⁶⁶ Söz gelimi bir mü'min inançlı olduğu için bolluk bereket ve nimetler içinde yüzecek, kâfir ise kötülüklerle boğuşacak değildir. İmtihan sonrasında sabreden veya şükreden yani doğruya ulaşan taraf imtihandan galip ayrılmış aksini yapan ise imtihanı kaybetmiş demektir. Kaldı ki Allah kâfirlere de şans vereceğini, “*Küfür ve inkâr yolunu tutanı da az bir süre faydalandırırım.*”¹⁶⁷ âyeti ile bize bildirerek bu dünyanın imtihan yurdu olduğunu herkesin ya nimetler ya da sıkıntılarla sınava tâbi tutulacağını haber vermektedir.

Mâtürîdî, âlemde ki kötü ve zararlı nesnelerin imtihan ile başka hikmetlerde barındırdığını belirtmektedir. Tabi ki insan akıllı bu hikmetlerin tamamını kavrayamaz. Çünkü akıl hikmetin iç yüzüne vâkıf olmaktan âcizdir. İmtihan vesilesi olduğu konusuna daha önce değinilmişti. İkinci bir hikmet ise insanı tefekkür ve istidlale sürüklemesidir. Yani başına gelen kötü şeylerden ders çıkarması ve bunun sonucunda tecrübe kazanarak bu konuda dirençli ve hazırlıklı bir konuma gelmesidir. Öyle ki benzer bir durumla sınıandığında nasıl sakınacağını ve nasıl tedbir alacağını bilmiş olsun.¹⁶⁸ İbadetlere ve iyi ahlâka güç yetirme çağına geldiklerinde çocuklara bazı sözlü yaptırımların yöneltilmesi de böyledir, ta ki onlar alışkanlık kazansın ve mükellefiyet

¹⁶⁴ el-Kehf 18/7-8.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/283.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/234.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/126.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 191.

çağına geldiklerinde bu husus kendilerine zor gelmesin. Sözü edilen zararlar da benzer bir durum söz konusudur.¹⁶⁹

Üçüncü bir hikmet ise Allah'ın fayda ve zararı tek bir nesnede yaratmasıdır. Mesela, ateş yakma özelliğiyle birlikte iyi vasıflarda taşımaktadır. İnsanlar ısınma ve yemek pişirme ihtiyaçlarını ateş kullanarak gidermektedirler. Ya da su insanların hayat kaynağı iken ölümler de su ile gerçekleşebilmektedir. Bunlar gibi acı veya zehirli hiçbir nesne yoktur ki onda müzmin bir hastalığın ilâcı bulunmasın. Bu tür konularla ilgilenen kimse bir nesnenin mutlak kötü veya mutlak iyi olduğuna hükmetmenin yanlış olduğunu anlamalıdır, aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır.¹⁷⁰

Bu hikmetlerin yanı sıra kötülükler çoğu kere iyiliklerin meydana gelmesini tetiklemektedir. İnsanların birçoğu iyi olanların kıymetini zıddı ile yüzleştikten sonra anlamaktadır. Örneğin; açlığı tadan, hayatının bir dönemini ciddi sıkıntılarla geçiren bir insan, daha çok iyilik yapmak istemektedir.

Hülasa, dünya dönmeye devam ettikçe başımıza iyi veya kötü şeylerin gelmesi yadsınamaz bir gerçektir. Bunlar Mâtürîdî'ye göre imtihan olgusuna dayandırılmalı ve ardında hikmetler aranmalıdır. Ona göre “...*Olur ki bir şey hoşunuza gider. Hâlbuki o sizin için şerdir. Allah bilir, siz bilemezsiniz.*”¹⁷¹ âyeti buna işaret etmektedir.

2.3.2.1.2. İnsanın Ontolojik Yapısı Açısından

Âlemin ontolojik yapısına göre kötülük kavramı ele alınarak, mevcut kötülüğün var olma sebebinin aslında yaratıcıyı tanımaya yönelik unsurlar barındırdığını ve evrende ki kötülükler dâhil her şeyin imtihan için yaratıldığına yer verilmişti. Şimdi bu konu insan yapısına göre incelenecektir. İnsanın yapısı ve bu probleme bakış açısı sorunun çözüme kavuşması için önem arz etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre yukarda yer verdiğimiz bilgilere dayanarak Allah mevcut koşullarda âlemi ve insanı sınırlı bir şekilde yaratmıştır. Bu sınırlılık iyiliklerle birlikte birtakım zorlukların, hoşnut olamayacağımız bazı şeylerin, istemeden de olsa yaşam alanımıza girmesine yol açmaktadır. Kötü olarak tanımladığımız bu noksanlıklar imtihanın yanı sıra ders çıkarma, tecrübe kazanma ve iyiliğe teşvik gibi hikmetleri içermektedir. Allah âlemi ve insanı mükemmel bir şekilde yaratsaydı bu amaçsız bir

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192.

¹⁷¹ el-Bakara 2/216.

tekellüf altına girmek anlamına gelirdi. Haddi zatında böyle bir şey Allah ile bağdaştırılamaz. Allah dileyseydi her şeyi mükemmel yaratabilirdi. Bu noksanlık yaratamayacağı veya gücünün yetmediği anlamına gelmemektedir. Aksine bahsi geçen çıkarımlardan dolayı âlemi ve insanı bu formatta yaratmak istemiştir.¹⁷²

İyilik ve kötülük, Mâtürîdî'ye göre melek ve şeytandan ayrı salt kendi başına insanın imtihanına vesile olan bir durum değildir. İnsana sadece bazı şeyleri hatırlatmak için tahsis edilmiş görevliler vardır. Bunlar Allah tarafından görevlendirilen meleklerden başkası değildir. Melekler iyi şeyleri yapması için insana destek olurken, şeytanlar ise saptırmak, yoldan çıkarmak için var güçleriyle çabalamaktadırlar. Şeytanlara da kötülüğü telkin etme görevi yüklenmiştir. Bu iki varlık iyi ve kötünün insanın iç dünyasına nüfuz etmesi için uğraşmaktadırlar. Meleğin işi hayır ve hikmettir. Şeytanın işi saptırmak ve kötülüktür. Öyle ki hayır meleğin doğası gibi, şer de şeytanın doğası gibidir. İşte insan, bu ikisinin de etkisine açık olup imtihana tâbi tutulmaktadır.¹⁷³ Allah meleklerine *“İman edenlerin sebatlarını pekiştirin, onlara destek olun.”*¹⁷⁴ buyurarak onları, şeytanın insana verdiği vesveseye karşı durmakla görevlendirmiştir.¹⁷⁵ Şeytana verdiği göreve de bâriz bir şekilde işaret etmektedir. *“Şeytan kendisine uyanları yakıcı ateşin mahkumları olsunlar diye çağırır.”*¹⁷⁶ âyetiyle bir sınavda olduğumuzu ve manevi hayatımızı etkileyebilecek vesveseler konusunda dikkatli olmamız gerektiğini bildirmektedir.¹⁷⁷

Mâtürîdî, bunları göz önünde bulundurarak âlemde kötülüğün varlığının yadsınamayacağını belirterek bu konuda insanî bakışın tahlil edilmesine vurgu yapmaktadır. Ona göre, ilk bakışta dıştan kötü görünen bir şey daha detaylı ve farklı açılardan bakıldığında kötü olmadığı görülecektir. Bunun örneklerine çok defa rastlanmaktadır. Mâtürîdî'nin burada vurgulamak istediği meseleye tikel değil, tümel bir perspektiften bakılması ve kötü olarak görünen şeylerin küllî açıdan değerlendirilmesinin gerektiğidir. Mâtürîdî'nin bu anlayışı dini açıdan gayet açıklanabilir bir durumdur. Çünkü bu bilmediğimiz hikmetleri barındıran bir imtihandır. Ancak felsefî açıdan bu konu tartışmaya açıktır. Zaten Allah'ın varlığını kabul etmeyen birinden bunun benimsenmesini beklemek oldukça zordur. Onlara göre

¹⁷² Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 143.

¹⁷³ Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, 25-26.

¹⁷⁴ el-Enfâl 8/12.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17/402.

¹⁷⁶ Fâtır 35/6.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17/404.

kötülüğe küllî bir perspektiften bakılırsa deprem sonucu yetim kalan masum bir çocuğun düştüğü durumu da haklı görmek gerekmektedir. O zaman Allah kötü insanları uyarmak amacıyla onlara bir musibet gönderirken onlarla masum bir çocukta zarar görmektedir.¹⁷⁸ Bu açıdan bakıldığında kötü insanlar ile zarar gören suçsuz insanlarda başlarına gelenleri hak etmiş olur. Yaratıcının varlığına inanamayanlar suçsuz insanların bu şekilde zarar görmesini yaratıcının adâleti ile bağdaşmadığını ileri sürmektedirler.

Mâtürîdîler, inkârcıların işin sadece psikolojik boyutunu düşünerek akıl yürütme ve çıkarımda bulunmayı terk ettiklerini, işin manevi yönünü düşünmediklerini bu yüzden Allah'ın onların kalbini mühürlediğini savunmaktadırlar. Maneviyata kapıları tamamen kapatmış kimselerin insanın ve evrenin yaratılışına ilişkin delillerle Allah'ın varlığına ulaşması¹⁷⁹ ve arka planda (batınî) bir hikmet olabileceği gerçeğini düşünmesi muhaldir. Zahirî göre değerlendirme yapıp batınî olanı gizlediklerinden dolayı kâfir diye isimlendirilmişlerdir. Kâfir kelime olarak “gizlemek, inkâr etmek”¹⁸⁰ gibi manalara gelmekle birlikte Kur'an'da tohumu toprağa atan ve üzerini örten çiftçiler içinde kullanılmıştır.¹⁸¹ “*Tıpkı bir yağmur gibi ki, bitirdikleri çiftçileri imrendirir.*”¹⁸² Gecenin kâfir diye nitelendirilme sebebi de şahısları gizlemesinden dolayıdır.¹⁸³ Allah inkârcıların kalbini örttüğü için böyle anılmışlardır.

Mâtürîdî, bu inançsızlığı başlı başına ahlakî bir sorun olarak görmektedir.¹⁸⁴ İnançsız biri fikirlerini bu zemin üzerine bina ettiği için meseleyi kendi penceresinden bakarak, yüzeysel bir şekilde değerlendirmektedir.

Özetleyecek olursak, yaratılış olarak eksik ve sınırlı yaratılan bir varlığın bulunduğu bir ortamda her şeyin tastamam olması düşünülemez. Bu sınırlılıklar, istenmeyen durumlar, acı ve elem veren şeyler imtihanın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Allah'ın kullarını tâbi tuttuğu bu dikenli yolda zorluklara maruz bırakması da gâyet tabiidir. Zira onlar olmasa imtihanın bir anlamı kalmamış olur. Burada ki asıl sorun yaratılış itibarıyla kâsır olan, üstelik kendi içinde bulunmasına

¹⁷⁸ Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 145.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, 1/35.

¹⁸⁰ Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 192.

¹⁸¹ Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

¹⁸² el-Hadîd 57/20.

¹⁸³ İsfahânî, *Müfredât*, 918.

¹⁸⁴ Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 146.

rağmen mahiyetindeki ruhu bile anlayamayacak, çözemeyecek derecede yetersiz olan insan aklının, her şeyi anlayamayacağı gerçeğini göz ardı etmektir. Böyle bir mekanizmadan her şeyi çözüme kavuşturması elbette beklenemez. Dedğimiz gibi meleklerin ve şeytanların kendilerine verilen görevler doğrultusunda insan imtihana tâbi tutulur. İnsan hayat algoritmasına nihai nokta olarak bu olguyu koyduğunda bu problemin çözümü için bir kapı aralamış olacaktır. Aksi takdirde mesele teselsülden öteye gidemez.

2.3.2.2. Ahlakî Kötülük

Ahlakî (moral) kötülük basit bir ifadeyle ahlaktan yoksunluktur. Bencillik, kıskançlık, açgözlülük, aldatma, acımasızlık, egoizm, günah, duygusuzluk, ayıp ve kusurlar, sapık düşünceler daha kapsamlı olarak savaş ve soykırımlar gibi sadece ahlaktan yoksun kötülüklerdir. Genel olarak insan kaynaklı olan, özgür insanların yanlış davranışları ve kötü karakter özelliklerini ihtiva etmektedir. Adam öldürmek, yalan söylemek, hırsızlık yapmak gibi eylemler ahlakî kötülük listesinin başında yer almaktadır. Ahlakî kötülüğün tanımında en temel kavram, bu kötülüğün sahibi ve fâilinin insan olduğunun belirtilmesidir.¹⁸⁵

Mâtürîdî'ye göre ahlakî kötülük olarak belirttiğimiz yol kesme, hırsızlık, adam öldürme, zulüm ve çeşitli kötülükleri ancak Allah'a inanmayan, O'nu inkâr edenler yapmaktadırlar. Bu fiiller, onların kalplerini öyle kaplayıp örtmüştür ki iman bu kalplerde zuhur etmez.¹⁸⁶ Gerçek manada mü'min olanlar bu fiillerden uzak oldukları kadar yapılmasına da engel olmaktadır. Bu fiiller mü'minin mizacı ile bağdaşmayan fiillerdir. İnkâr edenlerin bu fiilleri yapmalarından dolayı kalplerinin karartıldığını Allah şu şekilde beyan etmektedir. *“Hayır! Doğrusu şudur ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır.”*¹⁸⁷ *“Bunun üzerine Allah da kendisine verdikleri sözden caydıkları ve hep yalan söyledikleri için, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar yüreklerine münafıklığı yerleştirdi.”*¹⁸⁸ Buradan anladığımız üzere bu karalığın sebebi yapılan kötü fiillerdir. Bu fiiller imanın güzelliğinin kalpte zuhur etmesine engel

¹⁸⁵ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 29; Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 37; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 30.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/110-111.

¹⁸⁷ el-Mutaffîfîn 83/14.

¹⁸⁸ et-Tevbe 9/77.

olmaktadır. Netice olarak bu karalığa sebep seçilen inkâr fiili olup bunun sorumlusu da doğrudan inkârcılardır.¹⁸⁹

Bunların hepsini onayladığımızı düşündüğümüzde şu soru kafaları kurcalamaya devam etmektedir. İşlediği günahtan dolayı birinin sınanması gâyet tabîdir. Peki suçsuz olanların bundan etkilenmesinin sebebi nedir? Mâtürîdî bu konuda imtihanın iyilere ve kötülere eşit olduğunu imtihanın işlenen günah ve kötülöklere bağılı olmadığını belirtmektedir.¹⁹⁰ “Şunu bilin ki biraz korku ve açlıkla, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz zayıat verdirmek suretiyle sizi imtihana tabi tutacağız.”¹⁹¹ âyetin de olduğı gibi Allah kayıtsız bir şekilde kullarını imtihan edeceğini salık vermektedir. Öte yandan, helak edilen kavimlere azgınlıklarından dolayı musibet indiğı gibi, kulların fiillerinden dolayı da musibet inebilir.¹⁹²

Mâtürîdî, Allah’ın geçmişte isyanları veya emre aykırı hareketleri olmasa da kullarını imtihan edebileceğini ileri sürmektedir. Fakat her yaptırım, bir isyanın veya emre muhalefetin karşılığıdır. Günah sadece işleyeni kapsar.¹⁹³ “Hiçbir günâhkar başkasının günahını yüklenmez.”¹⁹⁴ Şu kadar var ki konuya imtihan penceresinden bakıldığında ceza hepsini kapsayabilir. Tıpkı yukarda verdiğimiz örnekte azaba uğrayan kavimlerde iyiler olmasına rağmen hepsinin imtihan edilmesi ya da kurallara uyan bir sürücünün kuralları ihlâl eden sorumsuz başka bir sürücüden dolayı karıştığı bir kazadan büyük zarar görmesi gibi bu musibetin sebebi irâdesini kötü yönde kullanan sürücüdür. Allah imtihan sırrı gereğı insanların irâdelerini istedikleri yönde kullanmalarına izin vermiştir.¹⁹⁵ Kul bu durumda hatayı başkasında aramak yerine kendine bakmalıdır. Bu musibetin geçmişte yaptığı bir hatadan dolayı başına geldiğini düşünerek hemen ondan vazgeçmeli ve tövbe etmelidir.¹⁹⁶

Kısacası, aklınıza gelebilecek insan kaynaklı bütün kötölükler, Mâtürîdî’ye göre ister kendi irâdesi ister başkasının irâdesi ile gerçekleşsin bir imtihan çemberinden geçmektedir. Burada etkisi olan ve olmayan eşittir. İnsan bunu ya daha önce yaptığı

¹⁸⁹ Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötölük Problemi”, 150.

¹⁹⁰ Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötölük Problemi ve İmtihan*, 113.

¹⁹¹ el-Bakara 2/155.

¹⁹² Aydın, *İmam Mâtürîdî’de Kötölük Problemi ve İmtihan*, 113.

¹⁹³ Mâtürîdî, *Te`vilâtü’l-Şur`ân*, 2/472.

¹⁹⁴ Fâtır 35/18.

¹⁹⁵ Metin Özdemir, *İlâhî Adâlet ve Rahmet Penceresinden Kötölük ve Musibetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 149.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Te`vilâtü’l-Şur`ân*, 13/195.

bir Şeye baēlamalı tövbe etmeli ya da Allah'ın verdiēi bu musibeti daha önce yaptıklarına bir kefarete olarak görmelidir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE KÖTÜLÜK
PROBLEMİ



Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî kelâm ekolünü sistemleştirmesiyle bilinmesinin yanı sıra İslam düşünce tarihine de büyük katkılar vermiş bir kelâm âlimidir. Bu önemli görüşlerden biri de kötülük problemi ile ilgili görüşleridir. Nesefî'nin kötülük problemi ile ilgili görüşlerine geçmeden önce Nesefî'nin kelâmî kişiliğine kısaca değinmeyi uygun gördük.

3.1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Kelâmî Kişiliği

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin yaşadığı dönem kelâmî ve fikhî tartışmalar açısından çok çalkantılı bir döneme denk gelmektedir. Nesefî böyle bir ortamda ilmi faaliyetlerde bulunmuş bir kelâm bilginidir. Nesefî diğer kelâm ekollerine göre Mâtürîdî kelâm ekolünü farklı bir şekilde değerlendirmiştir. Mesela Mâtürîdî ve diğer ekollerle ilgili görüşleri ele alırken *Kitâbü't-Tevhîd'ten* iktibaslarla bulunarak kendi görüşünü beyan etmiştir.¹⁹⁷ Maverâünnehir'de Hanefî ekolden sonra Mâtürîdî kelâm geleneğini diğer ekollere göre daha yukarda addetmiştir. Hatta *Tebşiratü'l-edille*, *Bahrü'l-kelâm*, *Kitâbü't-Temhîd* adlı eserlerini Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin metoduna ve ruhuna çok yakın bir şekilde yazmıştır. Böylelikle “Mâtürîdî Kelâm Ekolü” adında bir ekolün oluşmasında ve günümüze ulaşmasında etkili olmuştur. Mâtürîdî'den sonra bu alanda Nesefî'den daha yetkili bir kişinin olmadığını söylersek yanlış söylemiş olmayız.¹⁹⁸

Nesefî “*Tebşıra*” adlı eserinde meseleleri ele alış şekli ve izah etme yöntemi daha sistematiktir. Bir konuya başlamadan önce planı anlatmakta ve plana titizlikle uymaktadır. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de Mâtürîdî'ye bağlılığından taviz vermemektedir. Bazı yerlerde Mâtürîdî'nin görüşlerini birebir alırken bazı yerlerde ekleme ve şerhler yapmaktadır. Bu eser Mâtürîdî kelâm öğretisinin başucu kitabı haline gelmiş ve ekolün tanınmasında büyük rol oynamıştır. Özetleyecek olursak Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille*'si ihtiva ettiği konular bakımından incelendiğinde Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'inden* daha kapsamlı ve doyurucu bilgiler barındırmaktadır.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/16; Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l Muîn Nesefî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 293-297.

¹⁹⁸ Saidmukthar Okilov, “Mâtürîdî Doktrininin Reformu: Ebü'l-Muîn en-Nesefî Örneği”, *Uluğ bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ahmet Kartal vd. (İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 105-106.

¹⁹⁹ Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l Muîn Nesefî”, 294.

Mâtürîdî kelâm ekolüne verdiği önemle birlikte Neseî'nin en önemli özelliği kendine has semantik bir metodunun olmasıdır. Semantik yöntem sözcüklerin ifade ettiği manaya bağlı kalarak izahlarda bulunmaktır. Fakat Neseî'nin takip ettiği bu özgün yöntem kendisinden sonra pek takip edilmemiş ve gelişme göstermemiştir.²⁰⁰ Oysaki Neseî'nin kullandığı semantik yöntem üzerinde durulması gereken önemli bir yöntemdir. Bu yöntemi biraz daha detaylandırarak olursak, Neseî kullandığı kavramların sözlük manalarıyla bağlantılı olup olmamalarına âzami önem göstermektedir. Buna kavramın etimolojik anlamı denir. Böylelikle kelimeler asıl dayandığı noktadan kopmamış olup kök manasını vermektedir. Hüküm verirken bunu arka plana atmamak, Neseî'nin semantik yönteminin özüdür.²⁰¹

Neseî, dini tartışmalar ve spekülasyonlarda bulunan kimselerle girdiği münazaralar da Ehl-i sünnet akâidini ispat etmek için çaba sarfetmiştir. İslam'ı İslam ruhuna uymayan felsefî düşüncelerden ayıklamaya çalışarak büyük hizmetlerde bulunmuştur.²⁰²

Öte yandan Neseî, bilgi tanımını yaparken ilâhî ve beşerî mutabakata uygun bir tanım ortaya koymayı hedeflemiştir. Mâtürîdî'nin bilgi tanımına yakın bir bilgi tanımı yapan Neseî bilgiyi şu şekilde tanımlamaktadır. Bilgi, aklın ve duyuların sahasına girebilen ve her şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir vasıftır. Ona göre bilgiye duyular (havass-ı selime), doğru haber (haber-i sadık) ve akıl olmak üzere üç şekilde ulaşılmaktadır. İnsanlar bilgiye ulaşmak için mutlaka bu kaynaklara başvurmalıdır.²⁰³

Neseî'ye göre duyularla elde edilen bilgiler en üstün ve açık bilgilerdir. Ona göre duyular sağlık olduğu müddetçe yanlış bilgi vermezler. Aklın bilgi kaynağı olması ise zorunludur. Zorunlu olmayan akli bilgilerde hata yapılabiliyor olsa da bu bilginin doğru hükme ulaşamayacağı anlamına gelmemelidir. Âhâd haberler itikad sahasında tek başına delil olarak kabul edilemezler. Binaenaleyh, manası açık ayetlerin

²⁰⁰ Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l Muîn Neseî”, 294-296.

²⁰¹ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 1/18-21.

²⁰² Abdülgaîffar Aslan, *Kelâm İlminin Gelişimine Türkler'in Katkısı Ebû'l-Muîn en-Neseî Örneği, Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu*, ed. İ. Hakkı Göksoy vd. (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2007), 20/485.

²⁰³ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 1/22.

beyanlarına ters düşüyorsa itibara alınmaz. Ahiret durumu ile ilgili olanlar ise sadece sahih ise delil olarak kabul edilebilir. İlham bilgi kaynağı olarak kabul edilmez.²⁰⁴

3.2. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hüsün-Kubuh Tanımı

Nesefî, hüsün ve kubuh tanımını yaparken “hüsün” kavramına “hikmet” “kubuh” kavramına ise “sefeh” anlamı yüklemektedir. Özellikle *Tebşiratü'l-edille* adlı eserinde bu konuya etraflıca değinmektedir. Ona göre bir fiil neticesinde övgüye layık bir durum söz konusuysa o fiil hüsündür. Eğer fiil neticesinde övgüye layık bir durum yoksa o zaman sefehtir.²⁰⁵ Yani anlamsız ve faydasızdır. Övgüye layık derken akıllara şu soru gelmektedir. Kime göre övgüye layık? Allah'a göre mi? Yoksa kullara göre mi? Bu sorunun cevabı aşağıda konu detaylıca incelendiğinde daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

3.3. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Hüsün-Kubuh'un Kaynağı ve Bilgisi

İyilik ve kötülüğün kaynağı hakkında pek yok yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan bazılarına değinildikten sonra Nesefî'nin konu ile ilgili görüşüne yer verilecektir.

Mu'tezile, akla verdiği rolden dolayı iyilik ve kötülüğün kaynağı olarak insanı göstermektedir. Onlara göre fiillerimiz sonradan yaratılmış olmaları açısından bize muhtaçtırlar ve bizimle ilgilidirler. Buna göre ister hayır ister şer olsun kul kendi fiilini kendisi yaratmaktadır.²⁰⁶ Fiil meydana gelmeden önce mevcut olan istitâat yetisinden dolayı harici bir kuvvete de ihtiyaç duymamaktadır.²⁰⁷ Eş'arîyye âlimleri ise Allah'ın her şeyi yarattığından yola çıkarak iyilik ve kötülüğün kaynağının mutlak kudret sahibi Allah olduğunu söylemektedirler.²⁰⁸ Mâtürîdîler, bu iki görüşü sentezleyerek kısmi bir ayrıma gitmiş, bazı şeylerin akıl yoluyla bilinebilmesinin yanı sıra mükellefiyet içeren şeylerde vahye yani nakle ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadırlar.²⁰⁹

Nesefî, bir şeyin hasen ya da kabih olma durumunun kişilere, zamana ve mekâna göre değişebileceğini ileri sürmektedir. Söz gelimi kurban bayramın da inek kesmek ülkemiz de bir ibadet iken aynı şey Hindistan'da kabih bir fiildir. Bu durum hasen ve

²⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebü'l-Muîn en-Nesefî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/568-569.

²⁰⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/253.

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 363.

²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 323.

²⁰⁸ Eş'arî, *Lüma'*, 64.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 38.

kabih fiillerin göreceli (izafî) olması ile ilgilidir. Fakat bu cisimlerin zatında iyi ve kötü olabileceği gerçeğini değiştirmemektedir. Mesela domuz ve bazı zararlı böcekler zatı itibarı ile kötüdürler. Aynı şekilde adâlet ve hoşgörü ise özünde iyidir.²¹⁰ Neseffî'ye göre özünde iyi ya da kötü olan şeyin durumu hiçbir zaman değişmemektedir. Mesela Allah'ı inkâr etmek (küfür) zatı itibarı ile kötüdür. Bunu bir deli veya çocuğun yapması her ne kadar bu kişilerden sorumluluğu kaldırsa da özünde kötü olması durumunu değiştirmemektedir.²¹¹ Çünkü küfür bir sebebe bağlı olarak değil bizâtihî kötüdür. Bu yüzden başka bir nitelik kazanması mümkün değildir.

Neseffî, “Allah her şeyin yaratılışını en güzel şekilde yaptı.”²¹² âyetini delil getirerek evren de kötü veya çirkin hiçbir şeyin bulunmadığını ileri sürenlere şöyle cevap vermektedir. Bu âyette kastedilen Allah her şeyi olması gerektiği gibi yaratmakla yaratmayı en güzel şekilde yapmıştır. Hınzır, iblis, maymun ve bazı böcekler öyle yaratılmaları gerektiği için öyle yaratılmışlardır.²¹³ Buradan bu varlıkların çirkin olmadığı anlamı çıkmaz. Ama ilk gördüğümüzde gözümüze çirkin gözükseler de her hayvanın evrenin işleyişin de bir payı ve yeri vardır.

Neseffî'ye göre Allah mutlak güç sahibidir. Eşya da dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Ama bunların hepsini bir hikmete binaen yapar. Mesela öldürmeyi bazen yasaklar bazen de mübah kılar. Neseffî'ye göre her ikisi de bir hikmete binâendir.²¹⁴ Ona göre iyi ya da kötü Allah tarafından meydana gelen her şeyin bir hikmeti bulunmaktadır.

Neseffî, hüsün-kubuhun kaynağına ve bilgisine ulaşmaya çalışırken akıl-nakil sentezli bir yol izlemekte ve bunu şöyle örneklendirmektedir. Allah'a ibadet (tâat) etmenin iyi olduğunu akıl bilebilir. Fakat bunun mahiyetini bilemez. İşte bu noktada vahye ihtiyaç vardır.²¹⁵ Vahiyle yani nakille ibadetlerin mahiyeti tam olarak anlaşılmış olur.

²¹⁰ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/258.

²¹¹ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/257.

²¹² es-Secde 32/7.

²¹³ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/257.

²¹⁴ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/143.

²¹⁵ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/262.

3.4. Neseffî'nin Hüsün ve Kubuh Anlayışını Etkileyen Unsurlar

Neseffî'nin hüsün kubuh anlayışının şekillenmesinde bazı kavramların etkili olduğu düşünülmektedir. Bunlar “akıl-nakil”, “hikmet”, “irâde-fiil”, “salâh-aslah”, “rızık-ecel” kavramlarıdır.

3.4.1. Akıl-Nakil Anlayışı

Kelâm ekolleri arasında aklın işlevselliği üç ana başlık altında incelenmektedir. Birincisi akli ön plana çıkaran Mu'tezile düşünce sistemi, ikincisi nakli ön plana çıkaran Selef düşünce sistemi, üçüncüsü ise akıl-nakil birlikteliğini öne süren Eş'arî ve Mâtürîdî düşünce sistemidir.²¹⁶ Bu başlık altında öncelikle Mâtürîdîlerin akıl ve naklin bilgi değeri ile ilgili görüşlerine değinildikten sonra Neseffî'nin akla ve nakle yüklediği bilgi değerine yer verilecektir

Mâtürîdî'ye göre nesnelerin mahiyetini bilmeye götüren üç yol bulunmaktadır. Bunlar, duyuların idraki, haberler ve istidlâlden ibarettir. Duyuların idrakine gelince, idrak duyularla gerçekleşir. Duyular yoluyla edinilen bilgi inkâr edilemez. Hayvan bile hisleri ile kendisine neyin zararlı neyin faydalı olduğunu bilebilir. Bu hayvanın doğal mekanizmasında işleyen içgüdü sayesinde. Bu yolla edinilen bilginin inkâr edilmesi inat ve cehl sebebiyledir.²¹⁷ Haberlerde iki kısımdır. Birincisi yalan söyleme konusunda ittifak edecekleri tasavvur olunmayan bir gruptan işitilen mütevâtir haberdir. Mütevâtir haber zorunlu ilim ifade eder. Geçmişte yaşamış milletlerin varlığını bilmemiz gibi. İkincisi, doğruluğu peygamberin mu'cizeleriyle te'yid edilmiş haberdir. Bu haberlerde duyularda olduğu gibi inkâr edilemez.²¹⁸ İstidlâl yöntemi ise akıl yürütme ile gerçekleşen bilgi edinme yoludur. Bu yöntem bazı gerekçelere dayanmaktadır. Bunlardan biri duyular ve haberlere ulaşmada akıl yürütme metodunu kullanmanın zorunlu olmasıdır. Üstelik peygamberin mu'cizeleri ve sihirbazların yaptığı sihirleri, kehanetleri birbirinden ayırt etmek için de aklın kullanılması zarurettir.²¹⁹

Allah, Kur'an'da çoğu yerde akıl yürütmeye davet etmektedir. Bu âyetlerden bazıları şunlardır. “İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”²²⁰ “Şüphesiz

²¹⁶ Mehmet Taşdelen, “Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri”, *Sırat Dergisi* 4/1 (Mayıs 2023), 14.

²¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 35-40.

²¹⁸ Sâbûnî, *Bidâye*, 17-18.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40.

²²⁰ el-Gâşiye 88/17-20.

ki göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün peşi sıra yer değiştirmesinde, insanlara fayda sağlayarak denizde yüzen gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirdiği ve ölümünden sonra yeryüzünü kendisiyle canlandığı suda, orada yaydığı farklı türdeki her bir canlıda, rüzgârların çevrilip yönlendirilmesinde, gök ve yer arasında emre amade kılınmış olan bulutlarda akledenler için (üzerinde düşünülüp, bunları yapanın tek ilah olduğu ve kulluğun yalnızca O'na yapılması gerektiğine dair) deliller vardır.”²²¹ İlgili âyetler istidlâl yöntemine işaret ederken, böyle bir bilgi edinme yolunun olduğunu vurgulamaktadır.

Nesefî'de Mâtürîdî gibi bilgiye ulaşmanın üç şekilde mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bunlar havas-ı selim (beş duyu), doğru haber ve akıldır. Beş duyu işitme, görme, tatma, koklama ve dokunmadır. Her bir duyu kendi alanında hissedilir ve reddedilemez. Öyle ki reddedilmesi ancak kibirden dolayıdır. Zira duyularla elde edilen bilgi kesin sonuç doğurur ve zaruridir. Zaruri olan bir şey ise ya kibirden ya da inattan reddedilir. Doğru haber ise iki çeşittir. Akla gelince Nesefî, bilgiye ulaşmada üçüncü vasıta olarak akli görmektedir. Bütün parçadan büyüktür gibi bâriz olan şeylerde kısmen zaruret ifade etmektedir. Akıl vasıtasıyla elde edilen bilgi istidlâl (çıkarım) yoluyla olduğunda iktisabî olur. Akıl ve nazarın bilgiye ulaşma yollarından biri olduğunu inkâr etmek kesinlikle kabul edilemez. Çünkü inkâr edende inkarını istidlâl yoluyla yapmaktadır.²²²

Nesefî, ibadetler dışında emir ve nehiylerde nakli bilgi olmasa da kulun doğruyu bulabileceğini söylemektedir. O, Allah'ın hidâyet için sadece imkanlar sunduğuna hidâyete ulaşmanın ise kulun kendi fiili ile gerçekleşeceğine inanmaktadır. Allah kula emreder bunu pratiğe dökmek ise kulun irâdesine bağlıdır. Mesela Hz. İbrahim hidâyeti kendisine bahşedilen akli yetisiyle bulmuştur. Ashabı Kehf'de “*Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir, biz asla O'ndan başkasına yalvarıp yakarmayacağız*”²²³ diyerek Hz. İbrahim gibi hidâyete erişmişlerdir. Burada da Allah'ın kula sunduğu hidâyeti neticede, kulun eyleme döktüğüne şahit olmaktayız. Nesefî'ye göre bu insanın doğuştan meyyal olmasından kaynaklıdır. Bu yüzden kendisine nakil ulaşmasa da kul

²²¹ el-Bakara 2/164.

²²² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasen Ahmed (Kahire: Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, 1986), 119-120.

²²³ el-Kehf 18/14.

sorumludur. Neseî, Hz. İbrahim ile ilgili âyetleri referans alarak kula nakil ulaşmasa da akli yetisiyle doğruyu bulabileceği kanaatindedir.²²⁴

Neseî'ye göre Allah, âlemde bedenlerimizin faydası için bazı cevherler yaratmıştır. Bunların başın da hayatımızı sürdürmek için almamız gereken gıdalar gelmektedir. Hem sağlığını korumak hem de hastalıklardan korunmak için kullandığımız ilaçlar da bu kabildendir. Bu ilaçlardan zehirli olan ve hızlı bir şekilde ölüme götürenler de bulunmaktadır. Bunlara vâkıf olmak, fayda ve zararını tespit etmek için akıl yeterli değildir. Faydalı ve zararlı olanı ayırt etmek için bu işi bilen birinden bir açıklama gelmelidir.²²⁵ Bu yüzden Neseî, akli sınırlı olarak kabul etmektedir. Ona göre insanın vâkıf olmadığı bir durumda, o işten anlayan birinden öğrenmek zorunda olması aklın yeterli olmadığını göstermektedir.

Neseî, aklın yetersiz kaldığı ve insan hayatının tehlikede olduğu durumlarda naklin devreye girdiğini belirterek, Eş'arîler gibi neredeyse akli devre dışı bırakan ya da Mu'tezile gibi salt akıl formatında formüle edilmiş bir yoldan farklı bir yöntem izleyerek, akıl-nakil sentezi bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır.

Neseî, dini bilgiye ulaşmada kaynak olarak akıl, yöntem olarak ise “nazâr ve istidâl” yöntemini kullanmaktadır. Ona göre bilgi bedîhî²²⁶ ve iktisâbî²²⁷ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bedaheten olan doğuştan gelen bilgidir. İktisâbî olana ulaşmak ise akıl yürütme ile gerçekleşmektedir. İktisâbî bilgi, aklın işlevsel olduğunu göstermektedir.²²⁸

Mâtürîdî, akli ön plana çıkarmakla beraber vahyin gerekliliği üzerinde durmuştu. Neseî, bu konuda Mâtürîdî'nin izlediği yolu izlemektedir. Fakat Neseî'de birini diğerinden önceye veya sonraya atmak söz konusu değildir. Ona göre her iki bilgi kaynağı da birbirine ihtiyaç duymaktadır. İyi ve kötünün bilinmesini ise tikel ve tümel olmak üzere iki alan da incelemektedir. Bunlardan tümel olan aklın idrakine sunulmuştur. Bu varlığın ontolojik yapısıyla ilişkilidir. Adâletin iyi zulmün kötü

²²⁴ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Bahrü'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersici (Amman: Darü'l-Feth, 2014), 100.

²²⁵ Neseî, *Temhîd*, 229.

²²⁶ Bedîhî terimi zarurî ile eş anlamlıdır. Tanımı: Kanıt ve tanık gerektirmeyecek derecede açık, besbelli olan, kesin ve apaçık bilgi anlamına gelmektedir. Gerek sezgi, tecrübe gerekse başka bir şeye ihtiyaç duysun veya duymasın, meydana gelmesi nazâr ve kesbe dayanmayandır. Bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, 48.

²²⁷ İktisâbî: Hâsıl olması nazâr ve kesbe dayana bilgidir. Nazârî ile eş anlamlıdır. Bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, 238.

²²⁸ Harun Çağlayan, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 240.

olması gibi, bunlardan tikel olanlar ise her varlığı ayrı ayrı ilgilendiren durumlar ve ibadetler gibi özel haller barındıran, bilinmesi nakil yoluyla gerçekleşen alanlardır. Akıl ve nakil her ne kadar farklı görevler üstlense de görünen o ki, bu ikisi arasında bir köprü kurulmadıkça istenilen sonuca ulaşılması güç gözükmektedir.²²⁹

3.4.2. Hikmet Anlayışı

Hikmet kavramı, hüsün ve kubuh meselesiyle doğrudan ilişkili bir kavramdır. Zira, yeryüzünde meydana gelen bütün olaylar (iyi veya kötü) Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisi ve hikmeti gereği ortaya koyduğu yasalar çerçevesin de vuku bulmaktadır. Allah insanlara bu yasaları idrak etme ve başına gelen olayların sebebini sorgulama konusunda cüz-î bir irâde vermiştir. İnsanların sahip olduğu bu irâde yaşadıklarını kadere bağlamalarının önüne geçmektedir. Bu bağlamda hikmet kavramı Nesefî'nin hüsün-kubuh anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir.

Nesefî'ye göre hikmet kavramı ilim ve fiil olmak üzere iki türdendir. Eğer ilim türünden ise hakîm, âlim demektir. Allah'ın ezelde âlim olduğu konusunda ise şüphe yoktur. Eğer fiil manasında kullanılırsa “yaratmayı sağlam ve iyi yapmak” anlamında kullanılmaktadır. Allah, mahlûkâtı kusursuz bir şekil de yaratmıştır. Hikmetin ilim ya da fiil türünden olması sonucu değiştirmez. Çünkü hikmetin zıddı sefehtir. Allah, hikmet sıfatı ile vasıflandığı için bu sıfatın zıddından müstağnidir. Allah ezelde hikmet sahibidir. O ezelde âdil, kâdir, âlim, rezzak, hâlik olduğu gibi ezelde hakîmdir.²³⁰

Mu'tezile, Allah kulun taate yönelik olan fiillerini irâde ederken, mâsiyete yönelik fiillerini irâde etmez demektir. Nesefî, bunu reddetmektedir. Nesefî'ye göre fiil ister iyi ister kötü olarak nitelensin, Allah'ın irâdesi ile gerçekleşmektedir. Ama taate yönelik fiillerde yaratıcının irâde ve kudrete ek olarak rızası da bulunmaktadır. Mâsiyete yönelik olan fiillerde ise yaratıcının sadece irâde ve kudreti vardır. Allah, kötü fiillere rıza göstermemektedir. Eş'arî, rıza ve irâde konusunda ayırım yapmaz. Eş'arî'ye göre taatler ve isyan içerikli fiillerde Allah'ın rızası vardır.²³¹

Allah'ın birbirine zıt olan iyi ve kötüyü yaratması onun kudretinin göstergesidir. Çünkü zıt şeylerin bir varlıktan sâdır olması ancak üstün meziyetlere sahip bir varlığın yapabileceği bir şeydir. İyi ve kötünün yaratılmasında yaratıcıya ve kula verilen rol

²²⁹ İkra Güvenkaya, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 63.

²³⁰ Nesefî, *Temhîd*, 212-213.

²³¹ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, 2/281-282.

kudretin sınırlarını belirler ve Allah'ın kulları üzerinde sınırsız otorite sahibi olduğunu gösterir. Çünkü Allah irâdesini müstakil (bağımsız) bir şekil de ortaya koyarken, kul tamamen bağımsız ve müstakil bir irâdeye sahip değildir. Bu yüzden eşyanın iyi-kötü, pis-temiz, faydalı-zararlı, elem verici ve haz verici olarak nitelendirilmesi, Allah'ın kudretini ortaya koymak içindir. Kulun iyi ve kötüyü meydana getirmesinde bir başkasının kudreti etkili olurken, yaratıcıda böyle bir şey söz konusu değildir. Burada ezeli kudret ve hâdis kudret arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Kulun kudret alanında Allah'ın tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Bu da Allah'ın şerri yarattığını göstermektedir. Fakat şerri yaratan Allah sefih olmaz. Zira şerri yaratmak değil, yeğlemek sefihliktir. Bu yüzden kulun şerri yeğlemesi ve Allah'ın da şerri yaratmış olması, Allah'ı sefih yapmamaktadır. Kulun kesbi sonucu Allah, kötü olarak nitelenen fiili yaratmaktadır.²³²

Nesefî, kulun yüklendiği çirkin fiilleri kesb teorisiyle kula izafe ederek, Allah'ı kötü fiillerden tenzih etmektedir. Ona göre Allah'ın rolü sadece kulun istediğini yaratmaktır. Çünkü ondan başka yaratıcı yoktur. Burada kulun çirkin olanı tercih etmesi söz konusudur. Nesefî, birçok yerde olduğu gibi burada da kulun cüz-î irâdesini ön plana çıkarmaktadır.²³³

Kelâm âlimlerinin evrende kötülüğün varlığını kabul etmeleri konusun da ihtilaf yoktur. Fakat evrende kötülüğün varlığını kabul etmek yaratıcı ile ilgili bazı soru işaretleri ortaya çıkarmaktadır. Nesefî, bu soru işaretlerini hikmet kavramıyla çözmeye çalışmaktadır. Zira o kötünün varlığında da mutlaka bir hikmetin olduğuna ısrarla vurgu yapmaktadır. Ama yaratılış gereği eksik olan insan aklının, her şeye vâkıf olamadığı gibi, olaylardaki hikmete de vâkıf olması mümkün değildir. Eş'arîlerin her şeyi Allah'a bağlayarak salt ilâh eksenli yaklaşımı ile Mu'tezile'nin salt akıl eksenli yaklaşımı meseleyi bir çıkmaza doğru sürüklediği görülmektedir. Bu noktada Nesefî, hikmet kavramını kullanarak i'tidalli ve çözüm odaklı bir yöntem önermektedir. Nesefî'nin ileri sürdüğü bu yöntem kötülüklerin meydana gelme sebeplerinin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir.

²³² Nesefî, *Temhîd*, 296.

²³³ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, 2/254.

3.4.3. İrâde ve Fiil Anlayışı

Nesefî, fiillerin kul tarafından kesb edildiğini, Allah tarafından yaratıldığını savunmaktadır. Ona göre kesb bir vasıta ile gerçekleşir, halk ise vasıtasız gerçekleşmektedir. Bu ince nüans, Allah'ın ve kulun yaratması arasındaki farkı ortaya koymak için ileri sürülmektedir.²³⁴

Mâtürîdîlere göre fiilin meydana gelmesinde etkili olan şeyin bilinmesi gerekir. Burada muharrik insan irâdesidir. Fiilin oluşma sürecinin başlama noktası insanın fiili irâde etmesidir. İrâde fiilin köküne indiğimizde bir dengesizlik göze çarpmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir. İnsan bir şeyi yapmaya karar verdikten sonra fikrini değiştirebilir. Buna karar verme aşaması denir. Fakat bu gelgitler sonucunda zihin elbet bir sonuca varır. İnsan kararını verdiği andan itibaren irâde “azm”e dönüşür, artık ok yaydan çıkmış demektir. İşte tam bu noktada Allah'ın yaratması devreye girmektedir. Böylelikle insan fiilini bizzat kendi hür irâdesiyle seçmiş ve fiili meydana getirmiş olur. Allah'ın yaratması bu doğrultuda gerçekleşmektedir.²³⁵

Mu'tezile kelâmcılarına göre kul eylemlerini bizzat irâde ve kudretiyle yapar. Zira Allah kulu böyle yaratmış ve bir müdahalede bulunmamıştır. Onlara göre kul, tecrübe yoluyla ihtiyarî fiillerini eyleme dönüştürdüğünün farkındadır. Bu yüzden fiillerin Allah tarafından mı kul tarafından mı meydana geldiğini naslarla veya akıl yürütme yoluyla ispatlamaya çalışmak doğru değildir. Buradan anlaşıldığı üzere kulda fiillerini bizzat kendisinin yapabileceği bir potansiyel vardır. Kaldı ki âyetlerde, fiilleri kullara dayandırmaktadır.²³⁶ “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.”²³⁷ “Herkes yaptığı için karşılığı vardır.”²³⁸ Bu ve benzeri âyetlerde Allah kullarına zulmetmeyeceğini ve yaptıkları amellere göre mükâfat vereceğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Mu'tezile, fiillerin insanlar tarafından yaratıldığına “Yaratıcıların en güzeli Allah'tır.”²³⁹ âyetini delil olarak getirmektedir. Onlara göre bu âyetten anlaşılabileceği üzere en güzel yaratıcı varsa yaratma fiili başkalarına da nispet edilebilir.

²³⁴ Nesefî, *Temhîd*, 239.

²³⁵ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (Temmuz 1988), 164.

²³⁶ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996). 13/59-64.

²³⁷ Fâtır 35/18.

²³⁸ Yûnus 10/44.

²³⁹ el-Mü'minûn 23/14.

Mu'tezile her ne kadar Allah'ın yaratması ve kulun yaratmasını aynı şey olarak değerlendirmese de Neseî, bunu Allah'ın yaratmasına denk tutan bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.²⁴⁰ Neseî, kulların kendi fiillerini yaratabilme potansiyeline sahip olması demek, Allah'ın irâdesini sınırlamak anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Çünkü fiillerin sadece insan gücü ve kudretinde olması mümkün değildir. İnsanın her zaman istediği sonuca ulaşamaması bunu açık bir şekilde göstermektedir. Zira yürüyen biri her ne kadar yorulmayı dilemese de buna engel olamamaktadır. Neseî, insanın kendi fiillerini yoktan var edemeyeceğini bilgisizliğe bağlamaktadır. Ona göre insan bilmediği bir şeyi yoktan yaratamaz. Ayrıca insan bu fiillerin güzel ya da çirkin vasıflarını da bilemez. Hatta insanların küfrü seçmelerinin altında yatan en büyük sebep budur.²⁴¹

Neseî'ye göre bir fiilin nitelik kazanabilmesi için irâdeli bir şekilde meydana gelmesi gerekmektedir. Fiilleri anlamlı kılan seçme hürriyetinin olmasıdır. Aksi halde fiillere manalar yüklemek anlamsızdır.²⁴² Bu yüzden irâde ve fiil ilişkisi Neseî'nin önem atfettiği ve üzerinde durduğu bir meseledir. Neseî, bir fiilin eyleme dönüşebilmesi için insanın hür irâdesi ile gerçekleşmesi gerektiğini ileri sürmektedir.²⁴³ Ona göre kul eylemlerinde hür bir irâdeye sahiptir. Allah'ın kulun seçimini bilmesi onu zorladığı anlamına gelmemektedir. Zira bir kişide bir niteliğin bulunması onu eyleme dökmek zorunda olduğunu göstermemektedir. Söz gelimi işi terzilik olan bir kişi bu işi yapmaya zorlanamaz. Bu işi biliyor diye yapmak zorunda değildir. Bu da kulun hiçbir fiilinde baskı altında olmadığını göstermektedir. Kulun yaptıklarından dolayı hesaba çekilecek olması bu yüzdendir. Ona göre her ne kadar fiil kula ait olsa da Allah'ın irâdesi dışında hiçbir şey meydana gelmemektedir.²⁴⁴

Ebu Hanife'ye göre de kulun bütün fiilleri bizzat kendisinin kazancıdır. Allah ise fiillerin yaratıcısıdır. Kul fiillerini meydana getirirken hiçbir baskı altında kalmadan kendi özgür irâdesiyle seçmekte ve eyleme dönüştürmektedir. Yoksa Mu'tezile'nin inandığı gibi kul fiillerinin yaratıcısı değildir. Ya da Cebriyenin inandığı gibi tamamen irâdeden soyutlanmışta değildir. Ebu Hanife, kulun fiilleri kazanması ve fiilin yaratılmasını birbirinden farklı şeyler olarak görmektedir. Kazanmanın çalışarak

²⁴⁰ Neseî, *Temhîd*, 282-288.

²⁴¹ Neseî, *Temhîd*, 284.

²⁴² Murat Akin, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 55-76.

²⁴³ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/218.

²⁴⁴ Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, 91.

da elde edildiğini, yaratmanın ise sırf Allah’a has bir fiil olduğunu savunmaktadır. Herkes çalışarak, çabalayarak bir şeyleri başarabilir. Fakat herkes yaratamaz.²⁴⁵

Nesefî, seçme özgürlüğünü kanıtlarken fiilin meydana gelmesinde etkili olan itici gücün fiilin meydana geldiği esnada Allah tarafından kulda yaratıldığını savunmaktadır.²⁴⁶ Bu güç sayesinde kul özgür bırakılmıştır. Çünkü fiili işleyeceği sırada kendisine verilen gücü kullanmayarak aksi tercihte bulunabilir. Allah’ın kula sürekli iki seçenek sunması (iyi-kötü, günah-sevap) bunun en büyük kanıtıdır. Bu şekilde muhayyer bırakılan bir kula bir şeyin zorla yaptırılması anlamsızdır.²⁴⁷ Eğer kula verilen istitâat fiilden önce olursa kulun fiili meydana getirmek için Allah’a ihtiyacı kalmaz.²⁴⁸

Mu’tezile ise eylemi gerçekleştirmeden önce fiili işleyecek kuvvetin kulda olduğunu iddia etmektedir. Bunu da “teklifi mâ lâ yutak” a yani kulun güç yetiremediği bir şeyle ile sorumlu tutulmasına bağlamaktadır. Ona göre kulun fiili yapacağı esnada kuvvetin kendisine verilmesi “teklifi mâ lâ yutak” tır. Nesefî, Mu’tezile’nin bu görüşüne katılmamakta ve bunun “teklifi mâ lâ yutak” olmadığını savunmaktadır. Kulun fiili yapma kudretine sahip olması onu yapmak zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre kulun tercih hakkı her zaman mahfuzdur.²⁴⁹

Nesefî, insan irâdesini ön planda tutmakla beraber Allah’ın bu irâde üzerinde hâkim olduğuna ısrarla vurgu yapmaktadır. Mu’tezile, bu yetkiyi tamamen kula verirken, Cebriyye ise tamamen Allah’a vermektedir. Mu’tezile’nin görüşü yaratma konusunda Allah’ın ve kulun yaratmasını birbirlerine yakın şeyler olduğu vehmine götürürken, Cebriyye’nin savunduğu görüşte ise Allah’ın kulları baskı altında bırakarak sırf kendi istediklerini yaptırmaya zorladığı bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Halbuki Allah’ın yaratması kulların yaratmasına benzememekte ve Allah kullarını baskı altında tutarak onlara zorla bir şeyler de yaptırmamaktadır. Bu fiiller Allah’ın adâlet sıfatıyla örtüşmemektedir. Nesefî, her zaman olduğu gibi burada da orta yolu izleyerek çözüme gitmeye çalışmaktadır. Zaten kulu tamamen yetkili veya tamamen yetkisiz kabul etmek pek makul gözükmemektedir.

²⁴⁵ Kâri, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*, 114.

²⁴⁶ Yazıcıoğlu, “Fiil”, 13/62-63.

²⁴⁷ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 2/113.

²⁴⁸ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 2/256.

²⁴⁹ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 2/160-164.

3.4.4. Salâh ve Aslah Anlayışı

Salâh-aslah anlayışı Allah'ın insanlar için en güzel, en faydalı ve en uygun olanı yaratmasının gerekliliği meselesidir. Bu teori ilk olarak Mu'tezile kelâmcıları tarafından ortaya atılmış daha sonra diğer mezhepler tarafından ele alınmıştır. Kelâmcılar arasında tartışma konularından olan bu mesele, Allah'ın fiilleri ve hüsün kubuh ile yakından ilgilidir.

Salâh aslah kavramlarının ortaya çıkış serüveni yine bir Mu'tezile terkiibine dayanmaktadır. Bu “vücûp alellah” terkiibinden başkası değildir. Sözlükte, “fiilleri gerçekleştirmenin Allah'a gerekli olması” anlamına gelmektedir.²⁵⁰ Mu'tezile âlimleri, Allah'ın adâletli ve hikmetli olmasından dolayı kötü fiilleri yaratmayacağına dair görüşüne daha önce değinilmişti. Ancak Mu'tezilî düşünceye göre iyinin ve kötünün dereceleri bulunmaktadır. Mu'tezile kelâmcıları çıtayı biraz daha yükselterek, Allah'ın kulları için en iyi, en faydalı, en güzeli varken daha aşağısını yapmasının uygun olmayacağını iddia etmektedirler. Bu yüzden salâh aslah meselesi adâlet prensibinden sonra en çok tartışılan meselelerden bir tanesi haline gelmiştir.²⁵¹

Aslah kavramı, kelâm terminolojisinde, Allah'ın yarattığı bütün fiillerde bir faydanın olması ve kulları için en faydalı olanı yaratmanın Allah'a vâcib olması gerektiği şeklinde ifade edilmektedir. Bu teori Mu'tezile kelâmcılarını ikiye bölmüştür. Allah'ın kullar için yarattıklarının güzel ve faydalı olması noktasında ihtilaf yoktur. Fakat en güzel en faydalı mı olduğu noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Basra ekolünden bazıları aslah olanın yaratılmasının vâcib olduğunu savunmaktadır. Bağdat ekolünün çoğunluğuda bu görüşü kabul etmektedir.²⁵² Buna delil olarak, Allah'ın çirkin fiillerden müstağni olduğunu ve çirkin olduğunu bildiği şeyi yaratmayacağını söylemektedirler.²⁵³

Ehl-i sünnet, kullar için aslah olanı yaratmak Allah'a vâcib olmadığı gibi salâhı yaratmanın da Allah'a vâcib olmadığını ileri sürmektedir. Zira ulûhiyyet icbarı kabul etmemektedir. Bunu iddia edenler Allah'ın lütfunu da inkâr etmiş olmaktadır. Çünkü Allah kullarına imanı bahşederek onlara lütüfta bulunmuştur. Şayet onların dediği gibi olsa bu lütuf olmaz çünkü lütuf gönülden gelen bir şeydir. Zorunlu olursa

²⁵⁰ Çelebi - Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344.

²⁵¹ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 144.

²⁵² Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, 145.

²⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 302.

görev olmuş olur lütuf olmaktan çıkar. Kaldı ki Allah herkese imanı lütfetse (en güzel en faydalı olan bu diye) o zaman Allah âdil olmamış olur. Çünkü adâlet, iyi olsun veya kötü olsun insanlara bir şeyleri baskı altında yaptırmaktan ziyade onlara seçme hürriyeti verilmesidir. Ayrıca aslah görüşü Allah'ın irâdesini de sınırlamaktadır. Bu anlayışa göre Allah kulları için iyi olanı yaratmış ise Allah'tan bize daha güzel şeyler vermesini, bizi korumasını vb. şeyleri talep etmekte anlamsız olur.²⁵⁴ Ehl-i sünnet Allah'ın kudret sahasını daralttığı için Mu'tezile'nin bu görüşünü eleştirmektedir.

Nesefî, Allah için aslah olanı yaratma zorunluluğu olmadığını belirterek Mu'tezile'yi eleştirenler arasındadır.²⁵⁵ Ona göre küfür ve günahların kâfirlere zarar verdiği halde var olması ve bunların yaratıcısının Allah olması kullar için aslah olanı yaratmanın Allah'a vâcib olmadığını göstermektedir. Böylelikle Mu'tezile'nin "Allah'ın kullar için en iyi olanı yaratması vâciptir" görüşünün pek yerinde bir görüş olmadığı ileri sürülmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah yaptığı halde kendisinin fayda görmeyeceği, kulların ise fayda göreceği, yapmadığı halde yine fayda görmeyeceği ama kulların zarar göreceği bir şeyi yapmaktan geri durması cimrilik ve sefihliktir. Bize göre ise aslah bir lütuftur. Allah dilerse kullar için yaratır, bu Allah'ın bir ihsanıdır. Yaratmasa da kullarına zulmetmiş olmaz aksine adâletli davranmış olur. Mu'tezile âlimleri ise bu konuda şayet Allah insana imanı lütfetme imkânı varken yapmazsa gaddar ve zâlim olmuş olur demektedirler. Onlar böylelikle Allah'ın hidâyet vermesini de bir lütuf olmaktan çıkarmışlardır. Zira onlara göre bu Allah'ın yerine getirmesi gereken bir haktır.²⁵⁶ Eğer bunu kabul edecek olursak "*Allah büyük lütuf sahibidir.*"²⁵⁷ âyetinde geçen övgü manasız olur. Zira kazanılmış bir hakkın kula verilmesinde bir ihsan ve lütuf yoktur. Böyle olmuş olursa nimete şükür de fonksiyonunu yitirmiş olur. Çünkü zaten hak edilmişti. Hak edilen bir şeye şükür de yersizdir.²⁵⁸

Nesefî'ye göre Mu'tezile şunu savunmaktadır. Allah kulları için nimetleri yaratmak zorundadır. Çünkü ilâh olmak bunu gerektirir. Kulun sorumluluk alanı ise bu nimetlere şükretmektir.²⁵⁹ Buradan anladığımız kadarıyla Mu'tezile Allah'a yüklediği sorumluluğu İlâh olmanın bunu gerektirdiğine bağlamaktadır. Ehl-i sünnet

²⁵⁴ Sâbûnî, *Bidâye*, 73-74.

²⁵⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/319-322.

²⁵⁶ Nesefî, *Temhîd*, 339-342.

²⁵⁷ el-Hadîd 57/29.

²⁵⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/357.

²⁵⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/355.

ise hiçbir şekilde İlâh'a sorumluluk yüklenemeyeceğini yüklediği takdirde İlâh olmanın yetki alanını kısıtlanacağını söyleyerek bundan kaçınmaktadır. Burada Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin İlâhlık algısının farklı tasavvurlarda olduğu görülmektedir.²⁶⁰

Mu'tezile, aslah görüşüne dayanarak insanlara doğru yolu göstermeleri için peygamberler gönderilmesini de vâcip görmektedir.²⁶¹ Neseî, buna cevap olarak küfrün ve günahların Allah tarafından yaratılmasını delil göstererek böyle bir durumun söz konusu olmadığına vurgu yapmaktadır. Allah en iyiyi yaratsaydı küfürden söz etmek mümkün olmaz herkes iman etmiş olurdu. Böyle bir şey de imtihan olgusuna aykırıdır.²⁶²

Eş'arî, salâh aslah meselesinde Mu'tezile'nin çelişkili bir durum içerisinde olduğunu söyleyerek meseleyi ciddi anlamda tartışmaktadır. Eş'arî'ye göre Allah en iyi olanı yaratmak zorunda değildir. Ayrıca bu âyetlere aykırı olmakla beraber daha farklı itikadi problemlerinde oluşmasına yol açmaktadır. *"Rabbin gerçekten dilediğini yapandır."*²⁶³ *"Dilediğini yapan yalnız O'dur."*²⁶⁴ Bu âyetlerde Allah'ın irâdesinin sınırsızlığını açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra bahsettiğimiz itikadi problemlerin başlıcaları şunlardır; ulûhiyetin sınırlandırılması, Allah'ın kuluna ihsanda bulunma özelliğinin hiçe sayılması vb. ulûhiyeti zedeleyici etmenlere yol açmaktadır. Bu yüzden Eş'arî kelâmcıları birçok meselede olduğu gibi burada da Allah'ın irâdesinden taviz vermemektedirler.²⁶⁵

Neseî'ye göre Allah, kul için aslah olanı yaratmak zorunda değildir. Zira Mu'tezile'nin görüşünü benimsediğimiz taktirde Allah'ın kullarını hidayete erdirmesini de bir lütuf olarak göremeyiz. Çünkü kendi üzerine vâcip olan bir fiili meydana getirmiş olmaktadır. Bu da hidayetin lütuf olmaktan çıkması demektir. Öyleyse *"Böylece ehl-i kitaptan olanlar, Allah'ın lütfu üzerinde hiçbir güçlerinin bulunmadığını ve bütün lütfun Allah'ın elinde olup onu dilediğine verdiğini bilsinler. Allah büyük lütuf sahibidir"*.²⁶⁶ âyeti yersiz ve hatalı bir övünme olmuş olur. Nitekim kazanılmış bir hakkın yerine getirilmesinde bir lütuf söz konusu olamaz.²⁶⁷

²⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 509.

²⁶¹ İlhan, "Aslah", 3/495.

²⁶² Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/335.

²⁶³ Hûd 11/107.

²⁶⁴ el-Burûc 58/16.

²⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/196.

²⁶⁶ el-Hadîd 57/29.

²⁶⁷ Neseî, *Temhîd*, 339-342.

Kanaatimizce Mu'tezile âlimleri, yaratmaya muktedir olma ve yaratma fiilinin birbirinden farklı şeyler olduğuna vurgu yaparak kendilerine yöneltlen Allah'a şerik tutma tezini çürütmeye çalışmaktadırlar. Başka bir ifade ile Allah kötülüğe muktedir olmasına rağmen onu meydana getirmekten içtinap ettiğini söylemektedirler. Neseff ise şartlar ve koşullar ne olursa olsun Allah'ın ulûhiyetini kısıtlayan vasıflarla vasıflanmasının doğru olmayacağını savunarak bu şekilde düşünenlerin tezlerini de çürütme çabası içinde olduğu görülmektedir.

3.4.5. Rızık ve Ecel Anlayışı

Sözlükte, “Yağmur, bağış, pay, nasip, kısmet, mideye ulaşan besinler” gibi manalara gelen rızık kelimesi terim olarak, Allah'ın canlılara faydalanmak üzere verdiği nimetleri ifade etmektedir. Bu kavram yenilen, içilen her şey için kullanılabilir.²⁶⁸

Kötülüklerin kaynağı tartışılırken pek çok konuya temas edilmektedir. Bu da meselenin son derece kapsamlı olduğuna işaret eder. Rızıkta bu kavramlardan biri olup insan fiillerine taalluku açısından önemlidir. Zira rızıkın yaratıcısı ve kesb edeni mezhepler arasında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu da helal ve haram yolla kazanılan emeğin rızık olup olmadığı tartışmasını gün yüzüne çıkarmaktır. Âlimler, rızıkın Allah'tan olduğu konusunda hemfikirlidir. Fakat burada asıl değinilmek istenen, kötü fiillerin meydana gelmesinde ilâhî irâdenin etkisinin olup olmadığıdır. Mu'tezile “en güzeli yaratmak Allah için vâciptir” fikrinden hareketle, Allah'ın haram olan rızıkı yaratmayacağını ileri sürmektedir. Kelâmcılar buna istinaden rızık için farklı tanımlamalara gitmektedirler. Rızık kelimesi için yapılan tanımlar mükellef bir varlık olması hasebiyle sadece insan fiilleri ile ilişkilendirilecektir.

Rızıkı, Allah'ın kaza ve kaderi olduğunu belirterek, “*kendisiyle yararlanan her şey*” şeklinde tanımlayan Kâdî Abdülcebâr'a göre rızık “*mutlak rızık*” ve “*muayyen rızık*” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mutlak rızık yeme, içme ve su gibi temel ihtiyaçlardır. Bunların dışında kalanlar ise muayyen rızık kapsamına girmektedir. Allah'ın rızıkı yaratması “*doğrudan meydana gelen*” ve “*taleple meydana gelen*” olmak üzere iki şekilde meydana gelir. Doğrudan meydana gelen rızıklar için çaba sarf etmeye gerek yoktur. (Miras ile elde edilen mallar) Fakat talep ile meydana gelen rızık için ise çaba sarf etmek gerekmektedir. (Ziraat, ticaret vb.) Her insan rızıkını kazanmak

²⁶⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 425.

için çaba sarf eder ve bu çabanın sonucunda ona ulaşır. Bu yüzden Mu'tezile, rızık talep etmenin tevekküle aykırı olduğu söylemlerine karşın rızık talep etmenin hasen bir fiil olduğunu savunmaktadır. Zira Mu'tezile'ye göre tevekkül yaratıcıdan rızık talep etmektir.²⁶⁹ Mu'tezile âlimleri, rızıkı “canlıların meşru’ olarak mülkiyetine giren şey”²⁷⁰ olarak tanımlamaktadırlar. Ehl-i sünnet ise rızıkı “meşru’ olsun veya olmasın her şey rızıktır” şeklinde tanımlayarak hayvanlarda mülkiyet söz konusu olmadığı için Mu'tezile'nin tanımını reddetmektedir.²⁷¹

Ehl-i sünnet âlimleri, insan fiillerinin görünüşte kendi irâdesiyle gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, meydana gelen bu fiillerin aslında Allah'ın irâdesi ile eyleme dönüştüğünü ifade etmektedirler. Bu yüzden rızıkı “Allah'ın canlılara hayatlarını sürdürebilmeleri için verdiği bütün imkânlardır” şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanım göz önünde bulundurulduğunda haram yolla elde edilen imkanlar da rızık olarak nitelendirilmektedir. Mu'tezile kelâmcıları ise Allah'ın irâdesi ve insanların fiilleri arasında bir bağ olmadığını iddia ettiklerinden dolayı rızıkı “faydalanmaktan men edilmeyen şey” şeklinde tanımlamaktadırlar. Mu'tezile kelâmcılarına göre kazanılmasında bir sakınca görülmeyen şey rızık kapsamında değerlendirilebilir.²⁷²

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Ehl-i sünnet âlimleri fiillerin yaratıcısının Allah olduğu kesb edenin ise kulun kendisinin olduğu fikrinden hareketle haram ve helal olan her şeyi rızık olarak görmektedirler. Mu'tezile âlimleri ise hüsün kubuh meselesi ve ilgili kavramlarda olduğu gibi burada da fiillerin yaratıcılarını ayırmaktadırlar. Kanaatimizce Mu'tezile âlimleri, haram yolla kazanılan rızıkın Allah ile alakalı olmadığını ifade ederek, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu bir kez daha vurgulamak istemektedirler.

Mu'tezile âlimleri, haram olan şeylerin rızık olarak değerlendirilmemesi konusunda bazı naslara dayanmaktadırlar. Söz gelimi “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin, karşılıklı rıza durumu başka, kendinizi helak etmeyin.*

²⁶⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 784.

²⁷⁰ Mu'tezile âlimleri bunu şöyle örneklendirmektedirler. Mesela, Sultan askerlerine mal verse bu onların malı ve rızıkı olur. Fakat malı taşıması için askerlerine emirde bulunsa, sadece taşıyın dese, sahiplenme gerçekleşmediği için bu mal askerlerin olmaz. Burada mülkiyet gerçekleşmediği için bu mal askerlerin rızıkı olmaz. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/32.

²⁷¹ Sâbûnî, *Bidâye*, 74-75.

²⁷² Şerafettin Gölcük, “Rızık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/73-74.

Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”²⁷³ âyetinde gaspın haram olduğu beyan edilmektedir. “*Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyeceğinizi ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının*”²⁷⁴ âyetinde “helal olan” ifadesi haram olanın yasak olduğuna, haliyle rızık olamayacağına işaret etmektedir. Mu'tezile âlimleri, bu âyetleri gerekçe göstererek rızık konusunda böyle bir çıkarıma gitmektedirler.²⁷⁵

Ehl-i sünnet bu konuda Mu'tezile ile aynı görüşte değildir. Eş'arî'ye göre haram yollarla elde ettiği şeyi yiyen kişiyi haramla rızıklanmış kabul edersek, ömür boyu bu kişiyi Allah rızıklandırmamış olur demektir. Bu kişinin yaşadığı süre zarfında yediği içtiği her şeyi mutlaka temin eden biri olması gerçeği, başka biri tarafından rızıklanıyor olduğu vehmini ortaya çıkarmaktadır. Zira Allah'ın rızıklandırmadığını düşünmek başka bir rızıklandırıcının varlığını gerektirmektedir. Bu ise küfre meyletmek demektir. Eş'arî'ye göre bir şeyin rızık olabilmesi için mülkiyet altına alınabilir olması kaydı da bulunmamaktadır. Çünkü annesinin sütünü emen bebek ve bayırda otlayan hayvan için süt ve ot rızık olarak kabul edilmektedir. Fakat bunların mülkiyet altına alınması söz konusu değildir.²⁷⁶ Aynı şekilde bir cariye gasp ettikten sonra ondan çocuk edinen ardından çocuk büyüyene kadar gasp edilmiş süt içiren nihayetinde buluş çağına eriştiğinde hırsız olan ve hayatını bu şekilde sürdüren bir kişi, ömür boyu haramdan başka bir şey yiyip içmemiştir. Bu şekilde vefat eden biri için Allah hiç rızık vermemiştir denilemez.²⁷⁷ Bu minvalde düşündüğümüzde haram yollarla beslenen bir hayvanın da rızıklanmış olması gerekmektedir. Halbuki Allah şöyle buyurmuştur. “*Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, Allah'a aittir.*”²⁷⁸

Nesefî, rızık tanımlarken helal haram kaydına yer vermemektedir. Ona göre Allah tarafından kuluna bahşedilen her şey kulun rızıkıdır ve hiçbir kuvvet bunu almaya güç yetiremez. Nesefî tıpkı diğer fiillerde olduğu gibi rızık meselesinde de kul irade

²⁷³ en-Nisâ 4/29.

²⁷⁴ el-Mâide 5/88.

²⁷⁵ Abdulkadir Çitil, “Ehl-i Sünnet'e Göre Rızık”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2019), 24.

²⁷⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, thk. Salih b. Abdillâh el-Asîmî (Riyad: Medarü'l-Müslim, 2011), 540-545.

²⁷⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-devlet, 1927), 144-145.

²⁷⁸ Hûd 11/6.

eder, Allah ise kulun istediğini yaratır görüşünü benimsemektedir. Böylelikle Allah haram olan rızkı yani kötü bir fiili yaratmamış olur.²⁷⁹

Mu'tezile'ye göre "sıkıntı ve zorluklar Allah'ın kaza ve kaderiyle olmaz, kulun yaptıklarından dolayı olur." Yani her şeyde olduğu gibi rızkı elde etmek için de bir çaba sarf edilmekte ve kul bu çabanın sonucunda rızkı elde etmektedir. Ehl-i sünnete göre ise çabalamak sebeptir kazanç yine Allah'tandır. Rızkı insanın çalışıp çabalamasının sonucu olarak görmek doğru olmaz. Söz gelimi elbise giymek soğuktan ve sıcaktan korumak için sebeptir. Soğuktan ve sıcaktan koruyan ise Allah'tır. Soğuktan ve sıcaktan koruyan, giyilen elbisedir demek, sağlam tevhîd inancıyla ters düşmektedir. Ya da ilaç içmek iyileşmeye sebeptir şifa ise Allah'tandır. Burada şifayı verenin doktor olduğuna inanmak tevhîd inancıyla bağdaşmaz. İlaça yönelmek sebeptir. Rızık yine Yüce Allah'tandır.²⁸⁰

Mu'tezile'nin rızık ile ilgili görüşlerine Ehl-i sünnet kulların fiilleri bağlamında tepki göstermektedir. Mu'tezile'ye göre rızık, kulların çabası sonucu elde edilen emek olarak görülmektedir. Sarf edilen gayret sonucu rızık, artmakta ve eksilmektedir. Ehl-i sünnet ise kulların girişimi söz konusu olsa da rızıklar ezelde takdir edilmiş, bölüştürülmüştür. Çaba ve gayret sadece rızka ulaşmada sebeptir. Yoksa rızık takva ve azgınlık sonucu artmamakta ve eksilmemektedir.

Ehl-i sünnet, madem helal ve haram rızıktır. Bunları yaratanda Allah'tır. Peki Allah neden kendi yarattığı haram rızıktan dolayı insanları cezalandırıyor? sorusuna şöyle cevap vermektedir. Allah rızka kefildir. Bununla birlikte Allah helal olanlardan yemeyi emrederek kullarına tercih imkânı vermektedir. Kul harama meylederse Allah onu haram yolla rızıklandırır. Nihayetinde kul tercihindan sorumlu olduğundan dolayı helal yola başvurmuşsa mükâfatlandırılır. Haram yola başvurmuşsa cezalandırılır.²⁸¹

Mu'tezile âlimlerine göre biri başkasının rızkını yiyebileceği gibi başkasıda onun rızkını yiyebilir. Yine biri herhangi bir canlı için takdir edilen rızka ulaşmasına engel olabilmektedir. Neseffî'ye göre ise haram rızıktır. Herkes kendi payına takdir edilen rızkı noksanlık olmadan almaktadır. Herhangi bir canlının başkası için takdir edilen rızkı yemesi de söz konusu değildir. Rızık ise mülkiyet altına alınabilen şeylerle

²⁷⁹ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/279.

²⁸⁰ Neseffî, *Bahrü'l-keîâm*, 144-145.

²⁸¹ Sâbûnî, *Bidâye*, 75.

birlikte gıda niteliğinde olan her şeydir. Allah'ın biri için takdir ettiği bir gıda kesinlikle başka birinin gıdası olamaz. Şayet rızkı insanın sadece mülkiyet altına alabildiği şeyler olduğunu söylersek, kendi mülkiyetinde olmayan bir şeyi yiyen biri rızıklanmamış olur. Bu da mümkün değildir. Zira Yüce Yaratıcının ömür boyu birini rızıklandırmamış olması düşünülemez. Bu yüzden rızkı beslenen şey olarak tanımlamak daha doğru gözükmeştir. Zaten bunun zıddını düşünmek, Ehl-i sünnetin delil olarak getirdiği her canlının rızkının Allah tarafından verildiğini ifade eden âyetle ters düşmektedir.²⁸²

Ehl-i sünnet ve Neseffî'nin rızkın kaynağının ve hükmünün farklı şeyler olduğuna vurgu yapması, konunun Allah'ın adâleti açısından değerlendirildiğinde de bir sakıncanın olmadığını göstermektedir. Çünkü Allah helal ve haram olan rızkın kaynağı yani yaratıcısıdır. Fakat bunlardan birini tercih etme şansını kula vermesi kula sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluktan dolayı kulun mükâfat veya ceza alması gayet tabîdir.²⁸³

Ecel sözlükte, “istikbale ait olmak üzere belirlenmiş, belli bir müddetin sonu” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise “Allah'ın her canlı için takdir ettiği sürenin sonu” demektir.²⁸⁴ Kelâm âlimleri ecel kavramını kader ve kaza bağlamında tartışmaktadırlar. Ehl-i sünnete göre ecel “Allah'ın canlıların öleceği zamanı bilmesi” demektir. Bu yüzden onlara göre ecel tektir hiçbir canlının belirlenen süreyi öne veya geriye alma durumu söz konusu değildir.²⁸⁵ Âyetlerde geçen ecel-i müsemma kıyametin kopmasına işarettir. Hadislerde geçen sadaka ve sıla-i rahimin ömrü uzattığına dair ifadeler ise sadakaya ve sıla-i rahime teşvik söz konusudur. Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne göre ise ecel iki kısma ayrılmaktadır. Ecel-i müsemma ve ecel-i kazâ (ecel-i ihtirâmî). Bunlardan dış müdahale olmaksızın ölümün doğal bir şekilde gerçekleşmesine “ecel-i müsemma” denir. Ecel-i kazâ ise trafik kazası, biri tarafından öldürölme gibi tabî olmayan yollardan gerçekleşen ölüm olarak tanımlanmaktadır. Mu'tezile âlimleri, ikinci kısımda gerçekleşen ölümün müdahaleyle geriye alındığı, şayet müdahale olmasaydı daha fazla yaşayabileceği kanaatindedirler. Bazı Mu'tezile âlimleri de ecelin tek olduğunu ileri sürmektedirler.²⁸⁶ Mu'tezile

²⁸² Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/279; Neseffî, *Temhîd*, 310-312.

²⁸³ Harun Çağlayan, “Klasik Kelam Eserlerinde Rızık ve Hükmü”, *Disiplinler Arası Yaklaşımla Helal Ürün ve Hizmetler* 2, ed. Naim Deniz Ayaz vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 158.

²⁸⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 67.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 385.

²⁸⁶ Çelebi - Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 74.

âlimlerinden böyle düşünenler göre ecel, Allah'ın bilgisi dahilinde insanın öleceği ve öldürüleceği zamandır. Maktul öldürüldüğü zaman eceliyle öldürülmüş olur, öldüğü zaman ise eceliyle ölmüş olur.²⁸⁷

Mu'tezile'ye göre trafik kazasının da veya bir katil tarafından öldürülen maktulün eceli geriye alınmış olur. Bu da maktul için kötü bir durumdur. Allah kötü olana izin vermeyeceğine göre öldürme fiili Allah'a nispet edilemez.²⁸⁸ Neseî, Mu'tezile'nin bu görüşünü Allah'ın katile engel olamadığı vehmine götürdüğünden dolayı eleştirmektedir. Neseî'ye göre katilin öldürme fiilini her türlü Allah yaratmaktadır. Ona göre Allah maktul için tanınan süreyi daha önce biliyordu. Böylelikle ölüm zamanında bir değişiklik olmamış oldu. Ona göre katilin öldürme fiili de kulun irade etmesi Allah'ın ise yaratması bağlamında değerlendirilmektedir.²⁸⁹

Neseî'ye göre sebeplere bağlı olması veya kendiliğinden gerçekleşmesi durumu değiştirmez. Ecel birdir ve öne alınması mümkün değildir. Ona göre trafik kurallarına uymadan birinin ölümüne sebep olan biri ya da binanın malzemesinden çalarak dayanıksız bir ev inşa eden ve depremler sonucu insanların ölümüne sebep olan bir müteahhit vb. insanların sebep olduğu bütün kötü durumlar, Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. Ancak biz insanlar ecelin neye bağlı olduğunu bilemeyiz. İnsanlar olarak görevimiz elimizden geldiği kadar kuralları gözetmek ve işlerimizi sağlam yapmaktır. Neseî'nin ecel ile ilgili fiilleri Allah yaratır görüşü bu bağlamda değerlendirildiğinde Allah kötülöklere razıdır denilemez. Burada yine kesb teorisi devreye girmektedir. Kul irade eder ve seçer, Allah ise meydana getirir. Allah razı olmadığı halde meydana gelen fiilin kötölüğüne rağmen kulun irade ettiği şeyi yaratır.

3.5. Neseî'nin Kötölük Problemine Bakış Açısı ve Çözüm Önerileri (Teodise)

Hüsün kubuh bağlamında değerlendirerek analiz edilmeye çalışılan bu kavramlar, Neseî'ye göre kötölük probleminin ortaya çıkmasında doğrudan etkili olduğu düşünülmektedir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin İslam düşünce sistemine kazandırdığı önemli fikirlerden biri hüsün kubuh ile ilgili görüşüdür. Neseî'nin bu mesele ile ilgili görüşü

²⁸⁷ Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/204.

²⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 782.

²⁸⁹ Neseî, *Tebṣiratü'l-edille*, 2/276.

akla verdiği rol açısından Mu'tezile ekolüne yakın olduğu söylenebilir. Fakat Nesefî'nin akla verdiği rol Mu'tezile'nin verdiği kadar kapsamlı değildir. Ona göre nesnel bilgilerin akıl yoluyla bilinebilmesinin yanı sıra bilginin hakîkatine ulaşmak için nakil şarttır. Bu yüzden Nesefî, hüsün kubuh meselesini akıl-nakil çerçevesinde ve hikmet kavramına kazandırdığı yeni anlamlar ekseninde açıklamaktadır.²⁹⁰ Nesefî hüsün ve kubuh tanımını yaparken iyi ve kötü meydana gelen tüm olayların Allah'ın izni dâhilinde olduğunu her fırsatta vurgulamaktadır. Böyle düşünmesinde etkili olan temel faktör, bölgenin İslam medeniyeti ile tanışana kadar düalist karakterli dinlere inanmış olmasıdır. İyiliğin ve kötülüğün farklı yaratıcılarının olduğuna inanan ve İslam ile henüz tanışan bölge halkının bu düşüncelerinden sıyrılması kolay olmamıştır.²⁹¹ Nesefî hüsün ve kubuh konusunda “Allah her şeyin yaratıcısıdır”²⁹² âyetine dayanarak yaratmayı tamamen Allah'a atfederken, insanda bulunan özgür irâdeden dolayı da insanın sorumlu olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah fiilleri kulların isteklerine göre yarattığından dolayı bu adâlete aykırı bir durum değildir.²⁹³ Nesefî, Allah'ın iyi fiillerle birlikte kötü olanlarında yaratıcısı olduğunu belirtirken şöyle bir ayırma gitmektedir. Allah, ibadetler ve güzel olan fiilleri rızası ve onayı dâhilinde yaratmaktadır. Fakat kötü ve taat dışı olan fiillerde aynı şey söz konusu değildir. Allah'ın kötü olan fiillerin meydana gelmesinde rızası ve onayı yoktur.²⁹⁴

Nesefî'ye göre insanın sınırlılıklarını ve kabiliyetlerini bilmek insan doğasının çözümlenmesinde oldukça önemlidir. Zira o, insanı farklı bir şekilde tasvir etmektedir. Ona göre insan geniş ölçekte ele alınıp analiz edildiğinde yapısı, karakteri ve hilkatinin farklı bir boyutta olduğu anlaşılmaktadır. Nesefî'nin düşünce sisteminde insan sadece bedenden ibaret değildir. Tersine insan bilinen ve bilinmeyen yönleriyle komple bir varlıktır. Cisminin ardında görünmeyen ruh, akıl ve nefis gibi soyut kavramlar bulunmaktadır. İnsan bu kavramlar sayesinde bir şeyleri beğenir veya bir şeylerden nefret eder. Meydana gelen beğenme ve nefret etme gibi soyut kavramlar insanın kendi aklı öncülüğünde gerçekleşir.²⁹⁵

²⁹⁰ Nesefî, *Temhîd*, 231.

²⁹¹ İkra Güvenkaya - Harun Çağlayan, “Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Hüsün-Kubuh Anlayışı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 560-580.

²⁹² ez-Zümer 39/62.

²⁹³ Nesefî, *Temhîd*, 282.

²⁹⁴ Nesefî, *Temhîd*, 314-315.

²⁹⁵ Fethi Kerim Kazanç, “Ebü'l-Mu'în En-Nesefî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 58-59.

Nesefî, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğın akıl olduğunu ileri sürmektedir. Bu da insanın salt cisimden meydana gelmediğini göstermektedir. İnsan duygularıyla hareket eden iyiliğı tercih edebileceğı gibi zaman zaman kötölüğe meyleden bir varlıktır. İnsan bu noktada, potansiyel bir güç taşımaktadır. Yani diğer canlılarda olmayan aklını kullanma özelliğine sahip olduğu görölmektedir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, iyilik-kötölük problemini peygamberlik başlığı altında da ele almaktadır. O güzellik ve çirkinliğın gerçek anlamda eşyada mevcut olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte akıl doğal yapısı itibarı ile güzel olana meylederken çirkin olandan hoşlanmamaktadır. Buradan hareketle aklın iyiyi ve çirkinini kavrama yetisinin olduğu kanısına varılmaktadır. Akıl bu doğal eğilimiyle insanı iyi olanı yapmaya sevk ederken kötü olandan ise uzaklaşmaya çağırmaktadır. Allah aklın bu özelliklerinden dolayı emir ve nehiylerde akıllı delil kılmıştır.²⁹⁶ Nesefî'nin iyilik ve kötölük meselesine nübüvvet bahsinde değinmesi de göstermektedir ki akıl fiillerin vasıflarını bizâtihi bilme noktasında başlı başına yeterli değerlidir. Peygamber aracılığı ile aklın yetkinleşme ve olgunlaşma süreci tamamlanmaktadır.²⁹⁷

Nesefî'ye göre akıl fiillerin bizâtihi iyi veya kötü olduğunu kavrayabiliyor olsa da kendisine takdim edilen nimetlere nasıl ne zaman ve ne kadar şükretmesi gerektiğini bilemez. Bunların bilinmesi ilâhi beyan ile mümkündür. Çünkü insan ibadet ile emrolunduğında ibadetin nasıl ve ne kadar olacağı ilâhi beyan ile açıklanmaktadır. Zira kulun sorumlu tutulduğu şey kendisine tam olarak izah edilmezse bu kula gücünün yetmediğini yüklemek anlamına gelir. Bu da Allah'ın hikmeti ile bağdaşmamaktadır.²⁹⁸

Nesefî'ye göre itaat ve isyan, bir şeylerin serbest ve yasak olması varlık âleminde olması gereken doğal şeylerdir. Bu olguların Allah'a bağlanması doğru değildir. Nesefî, söz konusu kötü eylemleri yaratmaya değil tercihe bağlamaktadır. Şöyle ki; kötü olan fiiller yapılmaması gereken fiillerdir. Kulun bu fiilleri yüklenmesi yasaklanmıştır. Fakat kul, bu yasak eylemleri tercih ederse Allah kulun tercihinine bağlı olarak bu fiilleri yaratır.²⁹⁹ Mu'tezile Nesefî'nin aksine Allah'ın kul için en iyi olanı yaratması gerektiğini savunmaktadır. Nesefî, Allah'ın çocuklar için acı ve eleme

²⁹⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/17.

²⁹⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/16.

²⁹⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/17-18.

²⁹⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/252.

yaratıyor olmasını delil göstererek Mu'tezile'nin bu görüşünü reddetmiştir. Mu'tezile çocukların elem ve acılarla karşı karşıya kalmasını onlar için en uygun durum olarak belirtmektedir. Zira Allah çocukların bulunduğu bu duruma karşılık sevap vermektedir. Şefkatli bir babanın oğluna hacamat yaptırmak zorunda kalması gibi, bu da canı acımasına rağmen çocuğun iyiliği için yapılmaktadır. Buna da Neseî şöyle cevap vermektedir. Allah acı çektirmeden de çocuklar için en iyi en uygun olanı onlar için yaratmaya kâdirdir. Allah acı çektirmeden de en faydalı olanı yaratabiliyorken bunu acı çektirerek yapması maslahata uygun değildir. Ayrıca birçok çocuk ergenlik dönemine kadar eziyet çeker, ergenlikten sonrada küfür üzere ölür. Fakat dünyada çektiklerinin karşılığını ahirette alamaz. Oysaki Allah onların durumunu biliyordu. Ahirette gerekli karşılığı vermeyerek bile bile eziyet çektirmiş ve zâlim olmuş olur. Hak sahibi hakkını alana kadar da zulüm bâki kalır. Bu da Allah'ın zulmettiği anlamına gelir, Allah'a zulüm isnat etmek ise küfürdür.³⁰⁰ Bu bağlamda Neseî, evrende reel bir kötülüğün varlığını kabul ederek, çocuklar için en faydalı olanın yaratılması veya çektikleri eziyetlerin onlar için zahiri itibariyle en iyi olmadığını belirtmektedir. Böylelikle Neseî, çocukların elem ve acılara duçar olmasını insan idrakinin dışında değerlendirmiş ve her kötülüğün gerekçelendirilemeyeceğini ifade etmiştir.

Neseî, Allah'ın imanı farz kıldığını, küfrü ise yasakladığını ifade etmektedir. Farz kılınan imanı tercih eden, cennete gider. Yasaklanan küfrü tercih eden ise cehenneme gider. Allah'ın imanı emretmesi, küfürden ise uzak durulmasını istemesine rağmen küfre düşenlerin olması, Allah'ın bilgisiz olduğu anlamına gelmez. Aksine buradaki emir ve yasaklar Allah'ın bilgisini ortaya çıkarmak içindir. Mesela, Allah Firavun'un iman etmeyeceğini bildiği halde onun için hidâyet dileseydi, gelecekte meydana gelecek şeyi bildiği halde farklı bir şey dilemiş olurdu. Böylelikle kendisini bilgisizliğe sürükleyecek ve ilâhlık vasıflarından uzaklaştıracak bir şey irâde etmiş olurdu. Bu da mümkün değildir. Burada vurgulanmak istenen Allah'ın kulun tercihinin bıraktığı ve zaten ortaya çıkacak olan eylemin Allah'ın ezelî ilminde biliniyor olmasıdır.³⁰¹ Ayrıca Neseî, kulun irâdesi ile Allah'ın istenilen eylemi yerine getirmesine önemle vurgu yapmaktadır. Çünkü Allah, kulun fiili gerçekleştirmesi için

³⁰⁰ Neseî, *Temhîd*, 126-127.

³⁰¹ Neseî, *Temhîd*, 346.

gerekli gücü, kuvveti ve organları yaratmış, kulun irâde etmesi neticesinde fiili yaratmıştır.³⁰²

Nesefî'ye göre ahlâkî ve doğal kötülüklerin hikmet ile ilişkilendirilmesi ve özgür irâde savunması kötülük probleminin çözümlenmesi noktasında önem arz etmektedir. Bu yüzden ahlakî ve doğal kötülükler Nesefî'ye göre hikmet ile ilişkilendirildikten sonra Nesefî'nin özgür irâde ile ilgili yorumuna yer verilecektir.

3.5.1. Ahlâkî Kötülük ve Hikmet İlişkisi

İlk olarak ahlakî kötülük ve hikmet ilişkisine değinilecektir. Ahlaki kötülük, insanların bilerek ve isteyerek yaptığı adâletsizlik, zulüm, haksızlık, gasp, tecavüz, hırsızlık vb. fiillerdir.³⁰³ Ahlâki kötülüklerin bir problem haline gelmesi evrende olup olmamaları ile ilgili değildir. Meselenin böyle bir boyuta ulaşmasının asıl sebebi Allah'ın bunlara izin vermesidir. Nesefî'ye göre kötülüklerin de yaratıcısının Allah olması, ilâhî adâlet açısından insanlar tarafından kavranılması ve aşılması güç bir probleme yol açmaktadır.

Nesefî'nin bu konudaki görüşü, insanların istediği ve Allah'ın yarattığı kötü fiillerin, Allah'a nispeten kötü olmadığı yönündedir. Zira Allah sadece yaratıcıdır. Nesefî'nin burada dayandığı en önemli nokta Allah'ın kendi yarattığı bu kötülöklere razı olmamasıdır. Allah rıza göstermediği halde yarattığı bu fiillerden dolayı sefih olamaz. Şu kadar var ki; Bir varlık sefih ya da çirkin bir şeyi yarattığı için ona benzemek zorunda değildir. Her ne kadar şâhit âlemde şerri gerçekleştiren şerli, (شرير) çirkin bir şey yapan sefih oluyor ise de ğaib âlem için aynı şey söz konusu değildir. Çünkü meydana gelen kötü fiil Allah'ın icâdı veya fiili değildir. Ortaya çıkan bu fiil Allah'ın mef'ûlüdür. Kaldı ki; şâhit âlemde çirkin fiilleri meydana getiren kimsenin sefih olabilmesi için gerçekleşen eylemin övgüye layık olmayan kötü bir şey olması gerekmektedir. Şayet böyle değilse çirkin fiil kendisinden sâdır olan kimse sefih olamaz. Mamafih Allah'ın yarattığı kötü fiil de sonuç itibari ile övgüye layık bir fiil değildir? sorusu zihinlerde bir bulanıklığa yol açarsa, bu noktada hikmet devreye girmektedir.³⁰⁴ Bu da şu anlama gelmektedir. İnsan akli her şeyi kavrama yetisine sahip değildir. İnsan aklının bu durumu kavrayamıyor olması, Allah'ın rubûbiyyet vasfına hâlel getirmez. Nesefî, burada şâhit âlem ve ğaib âlem ayrımına giderek

³⁰² Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, 147.

³⁰³ Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, 29.

³⁰⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/128.

Allah'ın yarattığı şeylere benzemediğine vurgu yapmaktadır. İnsanlar bile icâd ettiği şeylere benzemezler. Söz gelimi bir marangoz ortaya çıkardığı sanat eserine benzemez. Allah'ta yarattığı şeyden münezzehtir.

Diğer bir konu ise kötü fiil ve nesneler izafidir. Kötü görünen eylemler bazen iyi sonuçlanabilir. Bu kişiden kişiye göre de değişebilir. Söz gelimi öldürmek bizzat çirkin bir fiil değildir. Zarar veren akrep, yılan, fare vb. hayvanların öldürülmesinde bir beis yoktur. Hatta insanların güvenliğini tehdit eden canlıların cezalandırılması iyi bir şeydir. Bu fiiller sonuç itibari ile övgüye layık olduğu için hikmetli fiillerdir.³⁰⁵

Nesefî, Allah'ın zararlı ve faydalı şeyleri yaratmasında bazı hikmetlerin olduğunu ileri sürmektedir. Birincisi, Allah insanları yarattığında onlara bazı şeyleri yapmalarını bazı şeylerden ise sakınmalarını emretmektedir. Emrettiği şeyler yapıldığında insanların ödüllendirileceğini, yasak olanlar yapıldığı takdirde cezalandırılacaklarını haber vermektedir. Bunları yarattıktan sonrada zararlı ve faydalı şeyleri yarattı ki va'di ve vaîdi gerçekleşsin. İkincisi, Allah evreni farklı cüzlerden ve parçalardan yarattı. Fiilleri de faydalı ve zararlı, iyi çirkin olmak üzere iki çeşit yarattı. Bununla birlikte soğuk-sıcak, yumuşak-sert gibi birçok şeyi zıtlar halinde yarattı bunların hepsi Allah'ın kudretine ve dilediğini yapabiliyor olduğuna işaretir. Üçüncüsü, Allah zararlı cisimleri. Açlığı ve elemeleri zâlim hükümdarlar da tatsın diye yaratmıştır. Böylelikle zayıflıklarını anlarlar. Mâsiyetten uzaklaşarak doğru yolu bulurlar. Dördüncüsü ise çirkin şeylerin yaratılması insanın muhtaç bir varlık olduğunu göstermek içindir. Âlemlerin rabbi olan Allah ise her şeyden müstağnidir.³⁰⁶

Nesefî, kulun işlediği kötü fiilleri kesb teorisi ile açıklamaktadır. Kesb teorisinde bir tarafta tercih eden diğer tarafta ise bu tercihi yaratan yani Allah vardır. Nesefî, fiilde meydana gelen çirkinlik vasfını fiili yaratan Allah'a değil, fiili irâde eden kula atfetmektedir. Ona göre inkâr, zulüm, mahiyet ve bütün ahlakî kötülükler, kulun kendi kesbi, tercihi, meyli ve cüz-î irâdesi ile gerçekleşmektedir. Bu yüzden insan yaptığı çirkin şeylerden sorumlu tutulmaktadır.³⁰⁷

Nesefî, kötülük meselesi ile ilgili görüşünü tıpkı Mâtürîdîler gibi hikmet kavramı ekseninde çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. Ona göre sonuç itibari ile övülen her

³⁰⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/142.

³⁰⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/129-130.

³⁰⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/254.

şey hüsün kapsamında değerlendirilir. Şayet sonuç övülen, iyi bir şey değilse o zaman kabih kapsamında ele alınır.³⁰⁸ Böylelikle Neseî, fiillerin görünmeyen yönlerinin olduğunu insan aklının bunu çözmede yetersiz olduğunu belirtmektedir. Mu'tezile âlimleri ise bunun aksine fiillerin görünen tarafına göre hükmetmektedir. Onlara göre bir fiil iyi ise bu bâriz bir şekilde görülmelidir.³⁰⁹ Oysaki hoşumuza giden bazı şeylerin gün sonunda bize zarar verdiği bazen de tam tersi olduğu görülmektedir.

Duyular âleminde bulunan, kötü olarak nitelenen bu fiiller ve nesneler ilk bakışta güzel görünmez. Bunların bir kısmının işlevi evrenin incelenmesi sonucu anlaşılmaktadır. Bir kısmı ise günümüzdeki bilgi seviyesinin yeterli olmaması sebebiyle anlaşılamamaktadır. İşte bu yüzden kötü ve zarar veren şeylerin yaratılmasında bir hikmet olup olmadığı, eğer bir hikmet varsa bunun nasıl anlaşılması gerektiği mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konuda hikmet kavramı, özellikle Matürîdî ve Neseî'nin kötü olarak görünen şeylerde çıkış kapısı olarak gördüğü bir olgu haline gelmiştir.³¹⁰

Neseî, âlemde kötülüğün reel varlığını kabul etmektedir. O, Allah'ın kötülüğü yaratmasının arkasında bilinmeyen hikmetlerin olduğunu ileri sürmektedir. Neseî'ye göre evrende kötülük vardır. Şayet kötülükler olmasaydı birinin küfrü iyi bir şey olarak görmesi de haklı olmuş olurdu. Halbuki Neseî, küfrün batıl ve kötü bir şey olduğunu ifade etmektedir.³¹¹

Neseî'nin önemle belirtmek istediği husus, Allah'ın yarattığı her şey de bir hikmetin olması gerektiğidir. Ona göre yaratılan her fiil ve nesnede mutlaka bir hikmet vardır.

Mâtürîdî'ye göre kötülük problemi incelenirken kötülüğün üç türünden bahsedilmektedir. Bu üç tür bazen ahlakî ve doğal olmak üzere iki çeşide indirgenmektedir. Neseî'nin de kötülüklere bakış açısı ahlakî ve doğal kötülükler olarak kısımlandırıldıktan sonra hikmet ile mukayese edilecektir.³¹²

³⁰⁸ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/252.

³⁰⁹ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/250.

³¹⁰ Ebubekir Yalçın - Hulusi Arslan, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Haziran 2019), 45.

³¹¹ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/255.

³¹² Yalçın - Arslan, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", 46.

3.5.2. Doğal Kötülük ve Hikmet İlişkisi

Doğal kötülöklere ve hikmet ilişkisine gelince, ahlakî kötölüğün aksine, insan kaynaklı olmayan tabiatüstü olaylarla bağlantılı olan bir kötölük çeşididir. Seneviyye ve düalist karakterli oluşumlar insanlara zarar veren tabiatüstü olayları, Allah'ın yaratmış olamayacağını ileri sürmektedirler. Neseî, Seneviyye'ye cevap olarak her ne kadar insanlara zarar verse de doğal kötölüklerin yaratılmasında, derin ve örtük hikmetler bulunduğunu söylemektedir. Neseî, bu fiillerin meydana gelmesinde Allah'ın suçlanamayacağını izah etmeye çalışmaktadır. Bunları izah ederken yukarıda dört madde halinde saydığımız kötölüğün yaratılmasında ki hikmetleri delil getirmektedir. Ona göre doğal kötölüklerin yeterince anlaşılıyor olması insan aklının eksikliğinden ötürüdür.³¹³

Genel bir perspektiften bakıldığı zaman cinayet, gasp, tecavüz, zulüm, soykırım vb. ahlakî kötölüklerin insan kaynaklı olduğu konusunda fikir birliğine varılabilir. Bu konuda kötölük problemi ile ilgilenen mezhepler ve teodise savunucuları farklı çözüm yolları sunmuşlardır. Fakat insan kaynaklı olmayan depremler, fırtınalar, kasırgalar vb. doğal afetlerin meydana gelmesi konusunda aynı şeyi söylemek oldukça güçtür. Doğal afetlerle birlikte insan yaşamını zorlaştıran fiziksel engeller, zihinsel engeller ve çeşitli kronik hastalıklara maruz kalan bebekleri de bunun için de değerlendirmek mümkündür. Zira insan kaynaklı olmayan bu kusur ve engeller insan yaşamını zorlaştırması ile yaratıcının sorgulanmasına da yol açabilmektedir. Neseî'ye göre bu tür kötölükler içinde bilinmeyen gerekçe ve sırlar barınmaktadır. Bu tür felâketler bazen yaratıcısından uzaklaşmış kulu, Allah'ın kapısını tekrar çalmaya sevk ederken bazen de kulun şer zannettiği durum hayra dönüşmektedir.

Bazı filozoflar doğal kötölükleri de ahlakî kötölüğe indirgeyerek problemi çözmeye çalışmaktadırlar.³¹⁴ Onlara göre depremler ve doğal afetlerin çoğu tedbir alınarak önlenabilmektedir.³¹⁵ Deprem riski olmayan yerlerde evlerin inşa edilmesi veya binaların daha sağlam yapılması bunlara örnek gösterilmektedir. Nitekim bunlara dikkat eden ölkelerden biri olan Japonya doğal afetler kapsamında geliştirdiği deprem sensörleri sayesinde diğer ölkeler ile kıyaslandığında etkilerin şaşırtıcı bir oranda az olduğu görölmektedir. Japonlar, benzeri uygulamaları sellere yol açan şiddetli

³¹³ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/252-254.

³¹⁴ Yaran, *Kötölük ve Teodise*, 56.

³¹⁵ Manafov, *Kötölük Problemi ve Teodise*, 26.

yağmurları önceden tahmin eden süper bilgisayarlarla desteklemişlerdir. Çocukların maruz kaldığı birçok hastalık ise yetkili kurumların harekete geçmesi ve gerekli yardımların yapılması ile olumlu bir şekilde sonuçlanabilmektedir. Böylelikle bu tür kötülüklerinde engellenebileceği ileri sürülmektedir.

Bazıları ise doğal kötülükleri varlığın kemale eremeyeceğini, mükemmelliğin Bir'e (Allah'a) has olduğunu, birden sudûr edenlerin ise elbette kusurlu olacağını delil göstererek kötülüklerin meydana gelmesinde bir çelişki olmadığını ileri sürmektedirler. (Farâbî gibi)³¹⁶ Burada sudûr teorisinden yola çıkılarak kötülüğe karşı iyimser bir tavır sergilenmekte ve kötülük daha çok evrende iyiliğin yokluğu olarak tanımlanmaktadır.

Bu konuyla ilgili ortaya atılan çözümlerden biri de doğal kötülüklerin kötülük olarak değerlendirilmemesidir. Neseî'nin ileri sürdüğü teodise de bu bağlamda değerlendirilmektedir. Zira ona göre kötülükler, insanların bilmediği hikmetler ihtiva etmektedir. Bazen kötü olarak gördüğümüz bir durum sonraları karşımıza iyi bir şey olarak çıkabilmektedir. En kötü ihtimalle dünyada maruz kaldığımız ve depremler gibi insan gücüyle karşı koyamadığımız kötülüklerin bile karşılığını ahirette alabilecek olmamız, nihayetinde olayın iyi bir şekilde sonuçlanabileceği anlamına gelmektedir.

3.5.3. Özgür İrâde Savunması

Neseî'nin kötülüklerin çözümü için ortaya attığı diğer bir tez ise özgür irâde savunmasıdır. Özgür irâde savunması, kulun sorumlu olduğunu ifade eden salt irâde demektir. Çirkin fiilin irâde aşamasından sonra yaratılması kuldan sorumluluğu kaldırmaz. Zira kul, bu çirkin fiili yapmak zorunda değildir. Bilakis muhtardır. Söz gelimi zalim bir hükümdar halkına zulmediyorsa bu fiilden rahat bir şekilde vazgeçebilir. Bu zulmü zorla yaptığını iddia etmek akıl tutulmasıdır. Fiillerin önce irâde edilmesi daha sonra yaratılması zamanın ve mekânın yaratılması gibidir. Zira fiillerin zaman ve mekân olmadan meydana gelmesi mümkün değildir. İyi ve kötü fiiller irâde ve yaratma aşamasından sonra gerçekleşmektedir. İnsanda bulunan bu irâde, fiilleri kasten, bilerek isteyerek yapıyor olması demektir. Bu yüzden Neseî, çirkin fiil meydana geldikten sonra kulun sorumlu olduğunu ve bu sorumluluğa göre ceza veya mükafat alacağını belirtmektedir.³¹⁷

³¹⁶ Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise*, 26.

³¹⁷ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 2/313.

Kelâm literatüründe, cüz’i irâde olarak ifade edilen “özgür irâde savunması” Alvin Plantinga’nın ateist filozofların argümanlarına karşı ileri sürdüğü ve olumlu tepkiler aldığı bir çözüm yolu olarak belirtilmektedir. Plantinga’ya göre yaratıcının adâletli olması ve dünyada ki kötülüklerin varlığı bir yaratıcı olmadığı sonucuna götürmemektedir. Burada mantıksal bir çelişki de söz konusu değildir. Plantinga, özellikle moral (ahlâkî) kötülükler açmazına bu şekilde bir çözüm önerisi getirmektedir. Ona göre kötülüklerin varlığı için sunulan teodiseler yeterli ve tatmin edici değildir. Çünkü insanlar, kötülüklerin gerekçelerini bilemeyebilirler. Buradan anladığımız kadarıyla Plantinga doğal ve ahlâkî kötülükler ayırımına gitmeyerek doğal kötülükleri de ahlakî kötülükler sınıfında değerlendirmektedir.³¹⁸

Nesefî’nin kötülüklerin varlığına çözüm olarak ileri sürdüğü cüz’î irâdeyi³¹⁹ diğer teodiselerle kıyasladığımızda Plantinga ve Nesefî’nin benzer çıkarımlarda bulunduğu göze çarpmaktadır. Zira Plantinga’da insanların kötülüklerin gerekçelerini bilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu insan tabiatı için gayet doğal bir durumdur. Bunun yanı sıra irâde, kötülüklerin olmadığı bir dünyanın meydana gelmesine engeldir. Çünkü irâdeye ket vurulmuş bir evren özgürlüğün önüne konulmuş bir prangadır. Böyle bir evrende ancak ruhânî varlıklardan söz edilebilir. Kaldı ki Allah böyle bir dünya yaratmaya muktedirdir. Fakat Allah, insanı özgür bırakmak istemektedir. Bu nedenle insanların tercih yapabileceği bir âlem yaratmıştır.

Nesefî’nin ve Plantinga’nın kötülüklerin oluşması ve kaynağı ile ilgili görüşlerini incelendiğinde, Nesefî’nin hikmet olarak tanımladığı durum Plantinga’da her ne kadar isim olarak söylenmemiş olsa da birbirine çok yakın şeyler olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Allah insana irâde etme özelliği vermiştir. irâdenin bulunduğu bir yerde seçeneğin olması yadsınamaz bir gerçektir. Seçenek ise zıtların olması demektir. Sonuç olarak Allah insanı özgür yaratarak, iyi ve kötüyü tercih etme özelliği vererek sorumluluk sahibi olduğunu belirtmektedir.

³¹⁸ Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University, 1990), 31-42; Abdulnasır Süt, “Kâdî Abdulcebbar ve Alvin Plantinga’nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar”, *Tarih Okulu Dergisi* 9/25 (2016), 65-66; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 56.

³¹⁹ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 2/313.

SONUÇ

Kötülük probleminin ilk izlerine Hz. Âdem döneminde rastlanmaktadır. Hz. Âdem'in yasaklı meyveyi yemesinden sonra oğulları Hâbil ve Kâbil arasında geçen diyalog ölümle sonuçlanmış olup evren ilk defa bir cinayetle tanışmıştır.

Kötülük problemi hem batıda hem de İslam âleminde popülaritesi yüksek bir konudur. Bu probleme kelâm âlimleri çözümler üretmeye çalışmaktadırlar.

Kötülük probleminin temeli, Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulmasına bağlıdır. Neseî, kötülük problemine çözüm yolları ararken Allah'ın insan-âlem ile ilişkisi ve uyumunu gözeterek fikirler üretmektedir. Ona göre Allah'ın insanı yaratma gayesini bilmek, kötülüklerin anlaşılması için ne kadar önemliyse, âlemin neden yaratıldığını bilmekte o kadar önemlidir.

Neseî'nin kötülüklerin varlık sebebi için diğer bir yaklaşımı ise hikmet olgusudur. Ona göre hikmet, bir fiilin işlendiğinde övgüye layık olmasıdır. Şayet işlenmesi sonucu övgüye layık değilse o fiil kötüdür. Neseî'ye göre hikmet, Allah'ın her şeyi olması gerektiği gibi yaratması demektir. Yaratılan fiil kötü de olsa öyle olması gerektiği için Allah tarafında yaratılmıştır, kaldı ki; ona göre küfrün yaratılmasında bir sefihlik yoktur. Asıl sefihlik küfrü tercih etmektedir. Buradan Neseî'nin kötülüklerin Allah tarafından yaratılmasını bazı hikmetlere bağladığı anlaşılmaktadır.

Neseî'nin kötülüklerin varlığına karşın ileri sürdüğü diğer bir çözüm yolu ise özgür irâde düşüncesidir. Ona göre Allah, insanı seçme hürriyetinden yoksun, her verilen emri sorgusuz sualsiz anında yerine getiren bir vaziyette ve hiç kötülüklerin olmadığı bir yerde yaratabilirdi. Bu, Allah için zor değildir. Fakat Allah insanı hür bir şekilde yarattı. Seçme hakkının olduğu bir yerde kötülüklerinde olması doğaldır.

Neseî'nin kötülük problemine dair yaptığı açıklamalarda dikkat çeken bir diğer yön ise akıl-nakil senteziyle evrendeki kötülüklerin sebebini izah ederek, aksi görüş bildirenlere karşı cedel yöntemiyle tartışmalara girmesi ve kötülük problemini bu şekilde çözmeye çalışmasıdır. Neseî'nin kötülüklerin varlığı ile ilgili görüşleri günümüze mukayese edildiğinde kötülükleri hikmet çerçevesi ve özgür irâde düşüncesi ile açıkladığı sonucuna varılmaktadır. Hikmet çerçevesinde değerlendirildiğinde doğal kötülüklerin ahlakî kötülükler ile aynı konumda mülâhaza edildiğini söylemek mümkündür. Bu da insanların idrak seviyesinin sınırlı olduğuna,

hikmetlerin tamamına vâkıf olamayacağına işaret etmektedir. İnsanların şâhit âlemde iyi olarak gördüğü şeyler bazen kötü sonuçlar doğurmaktadır. Bazen de kötü olarak gördüğü şeyler iyi sonuçlar doğurmaktadır. Bu nedenle Neseî, her kötülüğün neticesi itibariyle kötülük olmadığını da vurguladığını anlamamız mümkündür.



KAYNAKÇA

- Akbaş, Muhsin. “Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (Nisan 2003), 173-186.
- Akın, Murat. “Mu‘tezile’ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 55-76.
- Altınbaş, Ramazan “Hüsün ve Kubuh”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Alper, Hülya. “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”. *Milel ve Nihal* 7/2 (Haziran 2010), 7-29.
- Alper, Hülya. “Mâtürîdî’nin Mu‘tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2013), 17-36.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ (Eserleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/337-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 12. Basım, 2009.
- Arslan, Hulusi. *Mu‘tezile’de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Aslan, Abdülgaflar. Kelâm İlminin Gelişimine Türkler’in Katkısı Ebü’l-Muîn en-Nesefî Örneği. *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet’e Katkıları Sempozyumu*, ed. İ. Hakkı Göksoy vd. 20/485. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 1 Basım, 2007.
- Aydeniz, Hüsnü. “Engels’in Materyalizmi ve Din Eleştirisi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2010), 63-89.
- Aydın, Salih. *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Aytepe, Mahsum. “Mu‘tezile’nin Aslah Teorisi ve Basra Mu‘tezile’sinin Aslah Anlayışının Tahlili”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 85-104.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü’l-dîn*. İstanbul: Matbaatü’l-devlet, 1. Basım, 1927.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhîd*. Beyrut: Mektebetu’ş-Şarkîye, 1957.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bulut, Mehmet. “İhve-i Selâse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Can, Seyithan. “Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı’nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mâhiyeti ile İlişkisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (Aralık 2021), 63-78.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2013.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Mu'cemü't-Ta'rifât*. Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Çağlayan, Harun. “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 233-262.
- Çağlayan, Harun. “Klasik Kelam Eserlerinde Rızık ve Hükümü”. *Disiplinler Arası Yaklaşımla Helal Ürün ve Hizmetler* 2. ed. Naim Deniz Ayaz vd. 145-166. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Çağrııcı, Mustafa. “Adâlet (Ahlâk)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çakmak, Onur. *Auguste Comte Pozitivizmi ve Sosyoloji*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çelebi, Ahmet. *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*. çev. Ahmet M. Büyükçınar - Ö. Faruk Harman. İstanbul: Kalem Yayınları, 1. Basım, 1978.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (Ocak 2014).
- Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Çitil, Abdulkadir. “Ehl-i sünnet'e Göre Rızık”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2019), 20-34.
- Dumangöz, Tuğba. “Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir? Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme”. *Kader Dergisi* 18/1 (30 Haziran 2020), 115-151.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. thk. Salih b. Abdullah el-Asimî. Riyad: Medarü'l-Müslim, 1 Basım, 2011.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-muşallîn*. thk. Nâim Zarzor. Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *el-Lüma 'fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. thk. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şirketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Gölcük, Şerafettin. “Rızık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitapevi, 9. Basım, 2016.
- Güvenkaya, İkra. *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Güvenkaya, İkra - Çağlayan, Harun. “Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Hüsün-Kubuh Anlayışı”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 560-580.
- İlhan, Avni. “Aslah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1993.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâ'id-i'l-mille*. thk. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezû Dirasatî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *eş-Şîfa. İlâhîyyat*. thk. İbrâhim Medkûr. b.y.: y.y., ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ġaribi'l-Kur'an*. çev. Mehmet Yolcu - Abdulbaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Karaman, Ayşe. *İbnü'l-Hümmam'a Göre Hüsun-Kubuh Meselesi*. Konya: Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. thk. Mervân Muhammed eş-Şîâr. Dımaşk: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2009.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. b.y.: y.y., ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kaya, Mahmut. "Sokrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 51-95.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 33. Basım, 2022.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/25 (Haziran 2006), 61-78.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Dâru'l Mizan, 2019.
- Meslier, Jean. *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali*. çev. Abdullah Cevdet. İstanbul: Kaynak Yayınları, 6. Basım, 1997.
- Mutahhari, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Habîbullah Hasen Ahmed. Kahire: Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, 1. Basım, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahrü'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersici. Amman: Darü'l-Feth, 1. Basım, 2014.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen. *Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyade-Ridvan Seyyid. Trablus: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979.
- Okilov, Saidmukthar. "Mâtürîdî Doktrininin Reformu: Ebü'l-Muîn en-Nesefî Örneği". *Uluğ bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu*. ed. Ahmet Kartal vd. 105-106. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 1. Basım, 2014.
- Oral, Osman. "Kelam İlminde İlahî Adalet". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2013), 443-458.
- Oral, Osman. *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Özdemir, Metin. *İlâhî Adâlet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Özdemir, Metin. "Kötülük Problemi" *Kelam El Kitab*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Özervarlı, M. Sait. "Hikmet (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University. 3. Basım, 1990.
- Platon. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muḥaṣṣal (Kelâm'a giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1967.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 20. Basım, 2021.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Hürmüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sönmez, Veysel. "Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)". *Dokuz Eylül Üniversitesi e-Dergisi* 3/3 (2010).
- Süt, Abdulnasır. "Kâdî Abdulcebbar ve Alvin Plantinga'nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar". *Tarih Okulu Dergisi* 9/25 (2016), 45-78.
- Şehrânî, İyâz b. Abdullah. *et-Tahsin ve't-takbihü'l-akliyyâni ve eseruhuma fî usûli'l-fıkıh*. Riyad: Künûz-ü İşbiliya, 2008.
- Şekeroğlu, Sami. "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2009), 135.
- Taşdelen, Mehmet. "Kötülük Problemi (Teodise)". *Günümüz İnanç (Kelam) Problemleri*. ed. Hamdi Gündoğar - Hilmi Kemal Altun. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2023.
- Taşdelen, Mehmet. "Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri". *Sırat Dergisi* 4/1 (30 Mayıs 2023), 9-39.

- Taylan, Necip. “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (2014).
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Türcan, Galip. “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Haziran 2012), 269-285.
- Türkben, Yaşar. *İbn Sina ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yalçın, Ebubekir - Arslan, Hulusi. “Ebü’l-Muîn en-Nesefî’de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Haziran 2019), 35-55.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebü’l-Muîn en-Nesefî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü’l Muîn Nesefî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 105.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (Temmuz 1988), 155-170.