

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN TEFSİRİNDE KÖTÜLÜK
PROBLEMİ

Emel ŞENTÜRK

Danışman
Doç. Dr. Mehmet İLHAN

İZMİR - 2021

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Tefsirinde Kötülük Problemi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2021

Emel ŞENTÜRK



ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kötülük Problemi
Emel ŞENTÜRK

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Kötülük sorunu, insanoğlunun varoluşundan bu yana pek çok düşünür tarafından tartışıl原因 bir problem olmuştur. Kelam ilminin de tartışma konuları arasında ön planda yer alan kötülük problemi için farklı fikirler öne sürülmüş, sorun anlaşılmaya çalışılmıştır. Kelâmî problemlerde, Ehl-i Sünnet anlayışının dışına çıkmamaya özen gösteren Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın meseleye yaklaşımını *Hak Dini Kur'an Dili* adlı Tefsirini esas alarak ele alacağız.

Çalışmamız, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmış; Elmalılı'nın hayatı, ilmî kişiliği, kelamcılığı ve eserlerine kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde kötülüğün tanımı yapıldıktan sonra problem, İslam dışındaki bazı dinler açısından işlenmiş; Batılı filozofların, Müslüman düşünürlerin ve Kelâmî grupların görüşleri ele alınmıştır. Çalışmamızın esas kısmını oluşturan ikinci bölüme gelince, Kur'an-ı Kerîm'de kötülük ile ilgili geçen bazı kavramlara Elmalılı'nın yorumu katılarak yer verilmiştir. Onun Kötülük Problemine Yaklaşımı, kötülük çeşitleri başlıkları altında incelenmeye çalışılmıştır.

Elmalılı, hükümlerinde adalet sahibi olan Allah'ın her şeyi hikmet üzere yarattığını belirtir. Hikmet ile yaratılmış olan bu düzen karşısında kendisine verilen irade gücü ve akıl dolayısıyla insanın imtihana çekileceği düşüncesi müellifin, kötülük problemini çözüm tarzını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Allah, İyilik, Kötülük, Hikmet, İlâhî Adalet, İrâde, İmtihan, İnsan, Âlem.



ABSTRACT
Master's Thesis
The Problem of Evil in Elmalılı Hamdi Yazır's Interpretation
Emel ŞENTÜRK

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

The problem of evil is a subject that many thinkers have discussed since the existence of humanity. At the same time this problem have been also the subject of discussion of the science of Kalam. Islamic scholars have put forth different ideas about this matter and tried to be understood the problem of evil. We will examine Elmalılı Hamdi Yazır's approach to this issue, who tries not to go beyond the understanding of Ahl As-sunnah in the Kalam problems, in the light of his book called *Hak Dini Kur'an Dili*.

This study consist of an introduction, two sections and conclusion. In the introduction, the subject, purpose, method and sources of the thesis are discussed. After that, Elmalılı Hamdi Yazır's life, scientific personality, theology and works are briefly mentioned in the first chapter, the concept of evil is defined and then the problem of evil is evaluated from the perspective of some non-Islamic religions. In addition, the ideas of Western philosophers, Muslim intellectuals and Islamic sects is also examined. In the second part, which constitutes the main section of our study some concepts related to evil in the Holy Quran are analyzed in light of Elmalılı Hamdi Yazır's opinions. Moreover, Elmalılı Hamdi Yazır's approach to the problem of evil is studied under the title of types of Evil.

Elmalılı Hamdi Yazır expresses that God created everything with wisdom and, he believes that in this order created with wisdom, man will be put to the test because of the reason and will power given to him. This idea reveals Elmalılı Hamdi Yazır's the solving style this problem of evil.

Keywords: God, Goodness, Evilness, Wisdom, Divine Justice, Free Will, Human, Universe.



ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN TEFSİRİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI	6
1.2. KÖTÜLÜĞÜN MAHİYETİ	7
1.3. KÖTÜLÜĞÜN ÇEŞİTLERİ	11
1.4. KÖTÜLÜĞÜN PROBLEM OLMA AÇISINDAN ÇEŞİTLERİ	14
1.4.1. Varoluşsal Kötülük Problemi	15
1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi	15
1.4.3. Delilci Kötülük Problemi	17
1.5. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN KISA TARİHSEL SEYRİ	18
1.5.1. İslam Dışında Bazı Dinlerde Kötülük Problemi	18
1.5.2. Antik Çağ'dan Modern Döneme Kötülük Problemi	22
1.5.3. İslam Filozoflarında Kötülük Problemi	30
1.6. KELAMİ EKOLLERE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	34
1.6.1. Mutezile	35
1.6.2. Ehl-i Sünnet	42
1.6.2.1. Eş'ari	42
1.6.2.2. Mâtürîdî	46

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN TEFSİRİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

2.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİNE DAİR BAZI KUR'ANÎ KAVRAMLAR	52
2.1.1. الاثم (İsm)	53
2.1.2. السينة (Seyyie)	54
2.1.3. الفساد (Fesad)	56
2.1.4. الفحشاء (Fahşa)	57
2.1.5. المنكر (Münker)	58
2.1.6. الشر (Şerr)	59
2.1.7. الظلم (Zulüm)	60
2.1.8. الضرر (Durr)	62
2.1.9. الضلل (Dâll)	62
2.1.10. القبح (Kubh)	64
2.2. KÖTÜLÜĞÜN İZAFİLİĞİ MESELESİ	67
2.3. TABİÎ KÖTÜLÜK PROBLEMİ	71
2.3.1. Ontolojik Yapısı Açısından Âlem	71
2.3.2. Ontolojik Yapısı Açısından İnsan	75
2.4. METAFİZİK KÖTÜLÜK PROBLEMİ	80
2.4.1. İlâhi İrâde Açısından	80
2.4.2. İlâhi Takdir Açısından	91
2.4.3. İlâhi Hikmet ve Adalet Açısından	96
2.5. AHLAKÎ KÖTÜLÜK PROBLEMİ	102
2.5.1. Kudret-Kötülük İlişkisi	102
2.5.2. İnsan Hürriyeti Meselesi	107
2.5.3. Fiil ve Kesb-Kötülük İlişkisi	116
2.5.4. İnsanın Kötülükle İmtihan Ve Terbiyesi	121
SONUÇ	126
KAYNAKÇA	131

KISALTMALAR

as.	aleyhi's-selâm
b.	bin/ibn (oğlu)
bkz.	bakınız
çev.	çeviren
DEU	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
h.	hicrî
H.z.	Hazreti
Nşr.	neşreden
s.	sayfa
sas	sallallâhü aleyhi ve sellem
ss.	sayfalar arası
şrh.	şerheden
trc.	tercüme eden
thk.	tahkîk
t.y.	tarih yok
ö.	ölüm
vb.	ve benzeri
y.y.	basım yeri yok

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu ve Amacı:

Bugün değişen koşullar ve gelişen teknoloji ile birlikte hayatın bir hayli hareketlilik gösterdiğine şahid olmaktayız. Hayatın bu akışıyla beraber dünyada birtakım kötülüklerle karşı karşıya kaldığımızı görmekteyiz. Bu durum yetişkinlerin yanı sıra ilkokul çağındaki çocukların bile kendini ve evreni sorgulamaya yönelmesine sebep olmaktadır. Bu sorgulama yaratıcının varlığı başta olmak üzere i'tikâdî boyuta kadar varmıştır. Her seviyeden insanın anlamaya çalıştığı “Kötülük Problemi” Kelam tarihinin kuşkusuz en çarpıcı konularından biridir.

Kötülük, insanlık tarihi kadar eskiye gitmektedir. İnsanlık tarihi boyunca türlü kötülükler yaşanması bu problemin gündemde kalmasını anlaşılabilir kılmaktadır. Epiküros’un kurmuş olduğu formülasyon bu meseleyi mantıksal bir düzleme taşımıştır. Yalın bir ifadeyle bu sorun “mutlak iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı ile kötülüğün varlığının bağdaşmadığı” savı ekseninde dönmektedir.

İnsanoğlunun varoluşu, varoluşsal soruları da beraberinde getirmektedir. Deneyimlemeler sonucunda evrende bunca kötülüğün olması ile iyi bir Tanrı’nın bağdaşmadığı düşüncesi sebebiyle sorun, insanları oldukça meşgul etmiş ve çözüm arayışlarına yöneltmiştir. Bu durum, “kötülüğün kaynağı”na değinmeyi kaçınılmaz kılmaktadır.

İnsan algısı, insanın irade hürriyetine sahip olduğunun bir göstergesidir. İnsan algısı, kâinatta süregelen olaylar açısından önemli bir kriterdir. Bir olay binlerce insan tarafından farklı resmedilebilmektedir. Bu durum resmedilenin değil resmedenin hayal gücü, yorum yeteneği ve beklentilerine bağlı olarak gelişmektedir. Olayların şekil kazanmasında etkin rol alan insan faktörünü kümelerinden bağımsız düşünmek beyhude bir uğraşından öteye geçemeyecektir. Sosyal yapıdaki bu varlık, yaşam alanı, yaşam alanına ortak olan kimseler ve yaşam alanına müdahale eden faktörler ile bir şablon oluşturmaktadır. Tüm bunlar insanın tercihlerinin şekillenmesinde etkili olan unsurlardan olmaktadır.

Kötülük Problemini farklı açılardan ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Biz de çalışmamızda Osmanlı’nın son devirlerinde medresede tahsil görmüş Cumhuriyet dönemine de erişmiş, Kurtuluş Savaşı ve milli mücadeleye şahid olmuş, son devrin

önemli bir kelâm âlimi ve aynı zamanda fikir işçisi bir müfessirin kaleminden Kötülük Problemine olan yaklaşımını aktarmaya çalışacağız. Fikirleriyle tarihe iz bırakmış bir mütefekkir olan Elmalılı Hamdi Yazır ve eserleri hakkında yapılan epeyce çalışma bulunmaktadır. Ancak “Elmalılı Hamdi Yazır’da Kötülük Problemi” başlığı altında ele alınmış münferid bir çalışma bulunmamaktadır. Hal böyle olunca konuyu, döneminin ününü almayı hak etmiş bir âlimin Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze değin pek çok meselenin anlaşılmasında etkisi olan, Latin harfleriyle neşredilen ilk tefsir olma özelliği ile bildiğimiz *Hak Dini Kur’an Dili* adlı eserinde kötülük meselesine dair yaklaşımını çalışmayı hedefledik. Elmalılı’nın Kötülük Problemini ele alırken hangi itikâdî mezhebe benzer görüşler sergilediğini, hangi konularda hangi itikâdî mezheplerden ayrıldığını tefsiri bağlamında saptamayı amaçladık.

Kötülük Problemi, 20. ve 21. y.y’da ateizm adına en fazla dile getirilen problemlerden bir tanesidir. Bu çalışma İslam düşüncesinde bu problemin nasıl ele alındığını ve 20. y.y mütefekkirlerinden birisi olan Yazır’ın bu meseleye nasıl baktığını tespit etmeyi amaçlar. Çalışma, merak edip sorgulama içerisinde olan kimselerin sorularına bulabileceği cevaplar barındırır. Çalışmamız, literatüre katkı sağlamak ve yapılacak olan yeni araştırmalara kaynaklık teşkil etme gibi hedefleri içermektedir.

2- Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları:

Elmalılı Hamdi Yazır’ın Kötülük Problemine yaklaşımının doğru anlaşılabilmesi için ilk olarak Elmalılı’nın yaşadığı dönem, yetişmesinde etkisi olan kişiler, ilmî kişiliği ve genel fikirlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu bakımdan öncelikle giriş kısmında ilim ve fikir dünyasındaki yerini tespit etmek adına bu bilgilere yer verilmiştir.

Okumalarımıza dayanarak çalışmamızın iki bölümden oluşmasına karar verdik. Birinci bölümde kötülük kavramı ele alınıp kötülükler sınıflandırılmıştır. Ardından kötülük sorununun tarihsel seyri bakımından fikirlere yer verilip kelimî ekollere göre ele alınmıştır. İkinci bölümde ise kötülük kavramı ile ilgili Kur’an-ı Kerîm’de geçen bazı terimlerin Elmalılı’nın yorumlamaları eşliğinde semantik tahlilleri yapılmıştır. Son tahlilde Elmalılı’nın meseleye yaklaşımı ilgili başlıklar altında incelenmiştir.

Araştırmamız için öncelikle kötülük problemine dair ortaya konulan çalışmalar ile ilgili bir literatür taraması yapılmıştır. Konuya ait veriler toplandıktan sonra ulaşılan bulgular, eşsüremlî ve ardsüremlî olacak şekilde ele alınarak Elmalılı'nın Tefsirinde Kötülük Problemi açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda, araştırmamızın literatür içerisinde yeni ve farklı bir perspektif oluşturması hedeflenmektedir.

Çalışmamızda konunun temeline hâkim olmak adına, Kâdî Abdülcabbâr'ın *Muğnî*'si, Eş'arî'nin *Mâkalatu'l-İslamiyyîn*'i ve *el-Lüma*'sı, Gazalî'nin *İhyâ*'sı, Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd*'i ve Neseffî'nin *Tabsîrâtü'l-Edille*'si gibi temel Kelâm kaynaklarına müracaat edilmiştir.

Kötülük Problemi ile ilgili farklı disiplinler tarafından ele alınmış çalışmalar bulunmaktadır. Burada tümünü almak oldukça güç olacağı için konuya kaynaklık teşkil etme açısından fikirlerinden esinlendiğimiz bazı yazarlara, onların kitap ve makalelerine yer vereceğiz. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Eric Lee Ormsby: *İslam Düşüncesinde İlâhî Adalet Sorunu* (çev. Metin Özdemir), Metin Özdemir: *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, “İlâhî Takdir Açısından Kötülük, Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açidan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, Lütfullah Cebeci: *Kur'an'da Şer Problemi*, Hulusi Arslan: *Mutezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husün Ve Kubh) Problemi*, J. Meric Pessagno: “Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları” (trc. Fethi Kerim Kazanç), Sami Şekeroğlu: “Mâtürîdî'de Kötülük Problemi”, Emine Ögük: “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti:Hikmet”. Bu çalışmaların kimisi kitap kimisi ise makale formatında basılmıştır. Farklı eserlerden esinlenmiş olduğumuz çalışmamız kendine özgü bir özellik taşımaktadır.

Çalışmamızda, öncelikle Kur'an-ı Kerîm'de geçen bazı kavramlar tespit edilmiştir. Tespit edilen bu kavramların kullanılmış olduğu ayet ve bağlamlar incelenmiştir. Konumuzla ilgili yerler özenle okunarak Elmalılı'nın Kötülük Problemine Yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tezimizin bazı yerlerinde Kelâm mezheplerinin görüşlerinden yararlanılarak yer yer Elmalılı'nın görüşleri ile kıyas edilmiştir.

Tezimizde Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri'nin 1979 yılında Eser Neşriyat'a ait versiyonu esas alınacaktır.

3- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır:

Elmalılı M. Hamdi Yazır, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini idrak etmiş; Cumhuriyetin ilk zamanlarına da erişmiş İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu çok değerli müfessirlerden biridir. Elmalılı, kendini felsefe, kelâm, tasavvuf, fıkıh, mantık, musiki, hat, şiir gibi pek çok alanda, çok yönlü geliştirmiş; itikadî ve toplumsal meseleler üzerine derinlemesine düşünen bir İslam mütefekkiridir.

Elmalılı, Müslümanları Avrupalılaştırmanın büyük yıkımlara sebep olacağını söyler. Bu hataya düşülmemesi gerektiğini, kendi değerlerimizi benimseyip koruyarak Batılı olmak yerine, Batı'nın yalnızca ilminden faydalanmanın daha doğru olduğunu belirtir.¹

Felsefe ile uzun süre uğraşan Elmalılı, bu alanla ilgili müstakil bir eser kaleme almamıştır. Ancak bu alanda söz sahibi bir âlimdir. Gerçeği kavramak için aklın ötesinde iman alanının önemini yer yer vurgulayan Elmalılı, varlık şuurundan insanın açık seçik bilgisine, oradan da Allah'ın varlığına ve idealist bir âlem anlayışına varabilmiş, felsefî problemler arasında nübüvvet konusunu da alarak felsefe-din tartışmasına temelden çözümler getirmeye çalışmıştır. Kelâmî görüşleri ve itikadî meseleleri desteklemek meramıyla felsefeyle uğraşan Elmalılı, 20. asrın saygın ve önemli bir kelâm âlimidir. Tefsirinde felsefe ve kelim kültürünün en fazla geçtiği kısım İhlâs Sûresi tefsiridir.²

Klâsik kelim tefsir ekolünün bugünkü temsilcisi sayılabilecek³ Elmalılı'nın tefsir anlayışı, geleneksel âlim tipine uygun bir örnektir.⁴ Hak Dinî Kur'an Dili tefsiri âdeta Razi tefsirinin modern zamanlı versiyonu gibidir. Ancak Razi tefsirinde kelâmî münakaşalara ağırlık verilirken Elmalılı tefsirinin felsefî yönü ağır basmaktadır.⁵

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, Cilt: XI, s. 58.

² Mustafa Akman, "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Hamdi Yazır", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 50, 2017, ss. 835-836; Yavuz, s. 59.

³ Mustafa Güven, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler –Fil Sûresi Örneği–", **Ekev Akademi Dergisi**, Sayı: 61, 2015, ss. 146-147, 167.

⁴ Mustafa Özel, "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", **Diyanet İlmî Dergi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Cilt: 51, Sayı: 3, Ankara, 2015, s. 55.

⁵ Halis Albayrak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 156.

Peygamberlik meselesi başta olmak üzere pek çok konuyu felsefî bakış açısıyla çözümlemeleri felsefe ve kelama ne kadar yakın olduğunu göstermektedir.

4- Hak Dini Kur'an Dili:

1926 senesinde yazımına başlanıp 12 yıllık bir çalışma ile tamamlanan, son cildi fihrist olup esere daha sonraki bir zamanda eklenen ve toplam 10 ciltten oluşan bu eser, müellifin rivayete dayalı yorumları olması yanı sıra dirayete dayalı yorumları ağır basan felsefî hüviyeti güçlü⁶ bir tefsirdir.

Cumhuriyetin ilanı sonrası medreseler lağvedilince Arapça eğitime set çeken koşullarda dinin ana dil Türkçe ile öğretilmesi anlayışı baş göstermiştir. Kur'an meal yazmayı gerektirici durumda tercüme çalışmaları da yapılmaya başlamıştır. Meal yazma işi Mehmet Akif'e, tefsir yazma ise Elmalılı'ya verilmiş; ancak Mehmet Akif'in Mısır'dan meal gönderme konusundaki kararsızlığı sonucu meal işi de Elmalılı'nın uhdesine geçmiştir. O, meal bölümünde Kur'an-ı Kerîm'in asıl metnine bağlı kalmaya özen göstermiş; Türkçeyi iyi bilip kullanmasına rağmen sade bir dil tercih etmiştir.

Köklü ve seri değişimlerin olduğu bir zamanda yaşayan Elmalılı, kelâmî problemlere de değinerek onlara açıklık getirmiştir. Hak Dini Kur'an Dili adlı temel eser aslında tefsir olsa da en genel olarak konusunu "Allah-âlem-insan ilişkisi" oluşturmaktadır. İşte o, bu ilişkiyi tefsir ederken, Kelam'ın diğer pek çok problemlerine de yer vermiştir. Tefsirinde bunları ele alırken Ehl-i Sünnet anlayışının dışına çıkmamaya dikkat etmiştir.

Tezimizin başlığı ve sürenin kısıtlı olması gibi sebeplerden dolayı müellifin fikir hayatı ve tefsiri hakkındaki bilgilere kısaca yer verilmiştir.

Her tefsir, müellifinin ve yazılmış olduğu dönemin hareketliliklerini yansıtmaktadır. Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişin bütün çalkantılarını yaşamış biri olarak Elmalılı Hamdi Yazır'ın kötülük problemine dair değerlendirmelerine ne gibi etki ettiği akla gelmektedir. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında kötülük problemi ve Yazır'ın bu probleme dair yaklaşımı ele alınacaktır

⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 139; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler**, (Hazırlayanlar: Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya), 1.Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 20; Bkz. Sabri Yılmaz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Etkin Bir Türk-İslam Bilgini: Elmalılı Hamdi Efendi", **13.Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi**, İstanbul, 2016. s. 97.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI

Konumuzun temel kavramlarından olan “kötü” ve “kötülük” olgularını açıklamakla başlayabiliriz. Korku ve endişeye sebep olan “kötü” kavramı⁷; Türk Dil Kurumunun *Türkçe Sözlük*’ünde, “*kusurlu ve yetersiz olan, değersiz, amaçlara ve mutluluğa ulaşmayı engelleyen, hoşla gitmeyen*” olarak tarif edilmekte; Eski Türkçe karşılığı da *fena ve şeni* sözcükleri gösterilmektedir.⁸ Latince kökü; “*musibet, hastalık, ağrı, mutsuzluk*”⁹ anlamları taşıyan “kötülük” sözcüğü ise; “*doğadan meydana gelen ya da bilinçli insan fiilinin bir sonucu olan ve insanın bu dünyadaki yaşamında büyük zarara neden olan durum veya şey*”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır.

Kötülük Kavramının Batı dillerindeki karşılığına baktığımızda İngilizce’ de ‘kötülük’ ün ‘*badcondition, malicious or evil action, wrong, harm, badness, wickedness*’ sözcükleriyle karşılandığı görülmektedir. Ancak genellikle daha geniş anlamı ifade ettiği için *evil* ya da *evil action* sözcüğü yaygın olarak kullanılır. Almanca’da ise kötülük kavramının karşılığı olarak ‘*bösheit, schlecht, schlechtigkeit, das böse, tücke, übel*’ sözcükleri kullanılır. Bu sözcüklerden yaygın olarak kullanılanı ise *bösheit* ve *übel* sözcükleridir. Bu iki sözcükten biri olan *bösheit* yalnız ahlaki kötülükler için kullanılır; *übel* ise daha kapsamlı bir terimdir; hem ahlaki hem de ahlaki olmayan kötülükler için kullanılır. Fransızca’da bütün kötülük çeşitleri bir tek sözcükle *le mal* ile ifade edilir.¹¹

Kötülük kavramının Arap dilindeki karşılığı “şerr”¹²dir. Etimolojik olarak *şerare* fiil kökünden gelen “şerr”¹³, *sû* kelimesinden daha şümullüdür. Çünkü

⁷ Nurten Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, *Felsefe Dergisi*, 2008, s. 83.

⁸ *Türkçe Sözlük*, 7. Baskı, Türk Dili Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.

⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Yayınevi, İstanbul, 1977, Cilt: III, s. 330.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 4. Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 574.

¹¹ John Hick, *Evil and God of Love*, Macmillan Press, London, 1985, s.12.

¹² Şemsettin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, 15. Baskı, Çağrı Yayınları, 1317 H, İstanbul, 2006, s. 1190.

¹³ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (çev: Selahattin Ayaz), 2. Baskı, Pınar Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 291.

lügatlerdeki şerr; *sû'*, *fesad* ve *zulüm* ifadeleri ile karşılık bulmaktadır. Lügatte ise şerr, kötülük, kötü kişinin fiili anlamlarına gelir.¹⁴

İslam düşünürleri bir olguya “şer/kötülük” hükmü verilmesine sebep olan önemli bir ölçüte dikkat çekmişlerdir: Bir şeyin “şer” diye nitelenmesinde itibar gören önemli bir husus onun “amaca uygun olmama”sıdır. Dolayısıyla bir şey amacına uygun olduğu takdirde sonradan kendisine ilişme ihtimali bulunan bütün arıza ve eksikliklerden uzak olduğu mutlaklıdır.¹⁵

Hayr ise Arapça bir kelime olup şer mukabilidir.¹⁶ Halkın mutlaka meyl, rağbet ve muhabbet eylediği nesneden ibarettir.¹⁷ Filozoflar tarafından varlık anlamında salt iyi, temiz ve güzel olan, varlığın yetkin hali anlamlarında kullanılan hayır¹⁸, övgüye konu olurken şer ise yergi barındırmaktadır.

Hayır-Şer kavramlarının muadili kabul edilen iyilik-kötülük kavramları daha kapsayıcı olmaktadır. İyilik ve kötülük de yine, kelâm ilminde “Hüsun ve Kubuh” başlığı altında incelenmektedir.

1.2.KÖTÜLÜĞÜN MAHİYETİ

Batı ve İslam düşüncesinde kötülüğün bir hakikatinin olup olmadığı meselesi tartışılan bir konu olmuştur. Eşyanın ontolojik açıdan iyi olup olmadığı, yine, ahlakî bir değer olarak iyi ve kötünün mutlak mı ya da izafî mi olduğu meselesi; Allah’ın rahmet ve adalet sıfatlarını gösterme açısından felsefecileri ve bilhassa kelimcileri meşgul etmiştir. Bu konu hakkında farklı yaklaşımların olduğunu söylememiz mümkündür.

¹⁴ Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, 1.Baskı, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 17.

¹⁵ Emine Ögük, “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, **Gaziosman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: III, Sayı: 1, 2015, s. 15. (Bu makaleden bundan sonra ‘Hikmet’ şeklinde bahsedilecektir.)

¹⁶ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Bulak, Daru'l-Mısriyye, t.y., Cilt: V, s. 348; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, Matbaatü'l-Hayriyye, Beyrut, 1306, Cilt: III, s. 194; Mütercim Asım Efendi, **el-Okyanusu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmüsu'l-Muhit, (Kamus Tercümesi)**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, Cilt: II, s. 1924; Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 17; Metin Özdemir, **İlâhi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler**, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2017, s. 42.

¹⁷ Mütercim Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, Cilt: II, ss. 1924-1925.

¹⁸ Rafiz Manafov, “Meşşâi Felsefe ve Kelam Düşüncesinde ‘Adl-i İlâhi’ (Teodise) Meselesi”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, ss. 105-110.

Filozofların ifadesine göre iyi, kemal/yetkinlik ve tamlık belirtirken kötü noksan sıfatlıdır. İyi veya yetkin olmanın sonucu varlığı ifade ederken iyi veya yetkin olmamanın sonucu bir varlık ifade etmemektedir. Bu itibarla kötülük, varlıktan yoksun olmanın bir sonucudur diyebiliriz.

Mutezili âlimler, bir fiilin varlığında güzel olmakla beraber bir yarar getirmeyebileceği, hatta zarar verebileceğinden hareketle; hayır ve şer kavramlarıyla güzel ve çirkin kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Onlar, güzel ve çirkinin tanımında, fiili bizâtihi ele alırken; hayır ve şerrin tanımında ise, fiilin işlenmesindeki maksat ve sonuca bakmışlardır.¹⁹ Bu açıdan Kadı Abdulcabbâr (ö.415/1025) “iyi, güzel olan faydadır, Allah Teâlâ’nın teklif ettiği fiillerin bütününün durumu böyledir; kötü ise çirkin olan zarardır. Allah kötüyü yapmaktan münezzehtir.”²⁰ şeklinde yaptığı iyi ve kötü tanımında dikkat çeken nokta, iyi tanımında yer alan faydanın güzel, kötü tanımında yer alan zararın ise çirkin olarak nitelenmesidir. Bu tavsifler ile Kâdı Abdulcabbâr, iyi ve kötünün tam aslî tanımını vermiştir.²¹

Mutezile’nin çoğunluğu²², varlığı ontolojik açıdan iyi veya kötü olarak kabul etmez. Bu bakımdan kelamcıların çoğunluğu ile benzer anlayışadır. Ontolojik olarak kötülük, bir anlam ifade etmezken; fiil, ontolojik gerçekleri üzerine eklenen artı nitelikleri (vücûh) itibarıyla değer kazanır.²³ Örneğin, haksız ve suçsuz yere adam öldürmek fiilini inceleyelim. Bu fiil, ontolojik açıdan bir başka sebeple adam öldürmekten farksızdır. Çünkü her iki durumda da bir kimsenin hayatına son verme mevzubahistir. Lâkin fiile değer katan vücuhlar dolayısıyla haksız yere adam öldürmek kötü, vatan savunmasında düşmanı öldürmek ise iyidir. Mutezilîler bu durumu, *yön/vechu’l-kubh*²⁴ şeklinde isimlendirmişlerdir. Yine onlar, elemin

¹⁹ Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, **Kaziyetü’l-hayr ve’ş-şer fi’l-fikri’l-İslamiy**, 2. Baskı, Cidde, 1981, s. 28.

²⁰ Kâdı Abdulcabbâr, **el-Muhtasar fi usuli’d-din**, (Rasâilu’l-adl ve’t-tevhîd içinde, I-II) (thk: Muhammed Ammara), Kâhire, 1971, Cilt: I, s. 211.

²¹ Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 27, 2016, ss. 236-237.

²² Mutezilî âlim Ebu’l-Kâsım el-Balhî el-Kâbî’nin iyilik ve kötülüğün zati olduğu hususundaki görüşüne Eş’arî’lerden itiraz gelmektedir. Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn Taftazânî (793-1390), **Şerhu’l-Makâsîd** (I-V), (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1989, Cilt: III, s. 284 vd.

²³ Kâdı Abdulcabbâr, **el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl**, (Ta’dil ve Tecvir) , (thk. Muhammed Medkur-Taha Hüseyin), ed-Daru’l-Mısıriyye, Kahire, t.y. Cilt: VI/I, s. 77

²⁴ Kâdı Abdulcabbâr, **el-Muhît bi’t-Teklîf**, (thk. Ömer es-Seyyid Azmi), Kâhire, 1965, s. 235; Detaylı bilgi için Bkz. Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, ss. 295-297; Özdemir, “Kötülük Problemine Mukayeseli Bir Yaklaşım”, s. 237.

ontolojik gerçekliğini kabul etmekle beraber; ontolojik açıdan iyi veya kötü şeklinde tavsif etmezler. Elemin fayda sağlama ile güzel ya da bir zararı def etme koşulu (vech) ile çirkin olarak nitelendiğini söylemektedirler. Sonucu zarar olan lezzet kötü, fayda getiren elem ise iyi olacaktır. Yani, elemi salt zarar olarak görmezler. Çünkü mizacın ondan kaçınması münasebeti ile duyu onu kavrar. Öyleyse, Allah'tan sâdır olan tüm fiiler güzeldir; O'ndan çirkin fiil sâdır olmaz. O halde, hastalık ve elem türünden tüm fiillerin de güzel olduğu kabul edilmesi gerekecektir.²⁵

İyi ve kötünün mutlak olduğu görüşü, her durum ve şartta, değişen zamana rağmen; ilgi, istek ve duygulara göre iyi ve kötü değerlerinde herhangi bir değişimin olmayacağını savunan yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşıma göre iyi ve kötü, fiilin özüne ait olan vasıflardır. Onlara göre mutlak iyilik ve kötülüğün olabilmesi için genelgeçer bir ölçütün de olması lazımdır. Bu şartı karşılayan tek iyi varlık, Tanrı'nın kendisidir. Ancak bu durumda da iyi kavramı karşıt bir anlama sahip olması dolayısıyla yetersizlik barındıracağından bazı sorunları beraberinde getirecektir.

Mâtürîdî'ye göre bir durumda zarar veren bir şey başka bir durumda fayda veren olabilir.²⁶ Varlığa hayır ve şer sınırı tayin etmek yerine ona göreceli bakabilmek kucaklayıcı bir yaklaşım olacaktır. Başlangıçta kötü olan bir durum sonradan iyi olabildiği gibi iyi olan bir durum da sonrasında kötü olabilir. Aynı şey bir yönüyle iyiliği başka bir yönüyle kötülüğü temsil edebilmektedir.²⁷ Her durumda iyi ve kötünün mutlak görece değil, görece mutlak olduğu değerlendirmesini yapmak mümkündür.²⁸

Bu noktada onlar, fiillerin iyilik ve kötülüğünü anlamak için vücutlar nazariyesi geliştirmiştir. Kâdî Abdulcabbâr'ın konuyu izah ederken kullandığı başlıklardaki -Fî zikri tafsili'l-vücuhi'lletî lehâ yekbuhü'l-kabîh, Fî beyânî tafsili'l-vücuhi'lletî lehâ yahsinü'l-hasen- "*vücutlar*" ifadesi ile fiillerin iyi ya da kötü olarak isimlendirilmelerindeki sebepler kastedilir. Kâdî Abdulcabbâr, **Muğnî**, (Ta'dil ve Tecvir) , Cilt: VI/I, ss. 61-70-71.

Kâdî Abdulcabbâr, fiilleri, kendisine ait durumdan dolayı iyi ve kötü olanlar ve sebep olduğu şey ile ilgisinden dolayı iyi ve kötü olanlar, şeklinde ayrıma tâbi tutmuştur. Örneğin, bizâtihi *yalan* yalan olduğu için, bizâtihi *zulüm* zulüm olduğundan ötürü kötüdür. Ancak söz (kelâm) bizâtihi kötü değildir; abes ve yararsız olduğu zaman kötü olmaktadır. Ancak ona göre, yine de, tüm bu fiiller kendilerine has durumlardan dolayı hüküm elde etmektedirler. Kâdî Abdulcabbâr, **Muğnî**, (Ta'dil ve Tecvir) , Cilt: VI/I, ss. 53, 58, 61,62.

²⁵ Kâdî Abdulcabbâr, **Muğnî**, (el-Lütf), Cilt: XIII, s. 278; Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 58; Fethi Kerim Kazanç, Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2008, ss. 96-97.

²⁶ Ebû Mansur Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhid**, (tahkik; Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, ss. 108-109.

²⁷ Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhid**, s. 41.

²⁸ Metin Özdemir, "İlâhî Takdir Açısından Kötülük", **Eski-Yeni Dergisi**, Ankara: Anadolu İlahiyat Yayınları, Sayı: 19, 2010, s. 9.

Kötülüğe izafi olarak yaklaşanların düşüncesine göre, bir olay karşısında gösterilen algı ve ilgi herkes için aynı olmamaktadır. Burada duygular hâkimdir. Kişinin tercih, istek, mutluluğu ön plandadır bu sebeple iyi ve kötü kişilere göre değişkenlik göstermektedir. İyilik ve kötülüğün göreceli oluşu, insan aklının mutlak iyi ve kötüyü belirlemede yetersiz oluşunun göstergesidir. Sağlam duygular ve sadık haber gibi akli destekleyici kaynakların varlığı bu açıdan önemlidir. Böylece bunlar ile beraber akıl, geri plana itilmez daha da güçlenir.

İyilik, kendisinde güzelliğin bulunmasıdır. Zıddı olan kötülük ise güzellikten mahrumiyet anlamı taşımaktadır. Yani iyilik varlık ifade ederken kötülük ise bu varlıktan yoksun olmayı ifade etmektedir Filozoflar bunu şu şekilde tanımlamaktadır: “Salt varlık formundaki iyilikler, eşyadaki kemalin olmasıdır.”²⁹ Bu ifadeden şu sonuçları çıkarmamız mümkündür: Kötülüğün zıddı olan varlık, yokluğa karışmamış, salt iyiliktir. Bu durumda kötülük ya eşyanın kemalinin bir ölçüde eksikliğinden ya da salt yokluktan ibaret olacaktır.³⁰

İslam inancında kötülüğün realitede olduğu kabul görmekle beraber, şerrin mahiyeti ile ilgili tartışmalar kötülüğün aslî mi arızî mi olduğu düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kötü görülen herhangi bir şeyden sonra bir takım hayırların gerçekleştiği düşüncesi, tüm yönleriyle şerden bahsetmenin zorluğunu göstermektedir.³¹ Varlıklar bizatihi iyi kabul edilmektedirler. Her çocuğun fitrat üzere meydana gelişi³², beraati zimmetin asıl kabul edilmesi, bu iyilik fikrinin yansımalarıdır. Bu noktada problemin temelinde yatan sorunun iyi anlaşılması gerekmektedir. Bu da yaratıcı ve yaratılan arasındaki ontolojik farkı görmekten geçmektedir.³³

Görüldüğü üzere, âlemdeki kötülüklerin gerçekliği kabul edilmektedir. Ancak problemi değerlendirmeye alan bakış açılarının ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. İnançsız bir kimse ile inanan birinin evrene bakışları pekâlâ aynı olmamaktadır.³⁴

²⁹ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm (I-II)**, İstanbul, 1340, Cilt: II, ss. 210-220.

³⁰ Metin Özdemir, **Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı**, 1. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 381.

³¹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, ss. 108-110; İbnü'l-Vezîr, **İsârü'l-Hak ale'l-halk fî reddi'l-hilafat ile'l-Mezhebi'l-Hak min usuli't-tevhîd**, Beyrut, 1983, ss. 210-211.

³² Buharî, “Cenâ'iz, 80, “Kader”, 3; Müslim, “Kader”, 22-24; Dârimî, “İsti'zân”, 54.

³³ Ögük, “Hikmet”, s. 22.

³⁴ Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî'de Kötülük Problemi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 21, 2009, s. 143.

İnançlı kimselerin dahi iyi-kötü, doğru-yanlış, fayda-zarar, acı-lezzet, hüzn-mutluluk anlayışları noktasında farklı yer, zaman ve şartlarda bulunduklarından dolayı ortak bir tanımın yapılması güç gözükmemektedir. Kötülüğün karşıtı görülen iyilik hakkında göreceli tanımlar yapılmış olsa da ortak akıl ve vicdan tarafından beğenilen, kabul gören ve insanların bu dünyadaki hayatında fayda verici şeyler iyi olarak kabul edilmektedir. Muhalifi konumundaki kötülük de ortak akıl ve vicdanın kabul etmediğidir. Bu sebeptendir ki Kur'an iyiliği, tanımını vermeden bizlere emretmektedir. İyi ve kötüyü ayırt edebilecek yaratılışa sahip insan belirli bir olgunluğa geldiğinde değer yargıları da kazanmış olur. İslam inancına göre fitraten iyi yaratılmış ve kötülüğe de yönelme eğilimi bulunan insan, tercihini güzel olandan yana kullanırsa bu durum, kendisinin ve çevresinin lehine olacaktır.

1.3. KÖTÜLÜĞÜN ÇEŞİTLERİ

Mahiyeti itibarıyla üç tür kötülükten bahsedebiliriz. Kısaca neler olduğunu açıklayalım.

a) Metafizik Kötülük: Metafizik Kötülük tabirini ilk kullanan isim diyebileceğimiz Leibniz'e göre bu, "yaratıklardaki aslî kusurluluk"tur. Tanrı, daha az yetkin olan diğer olabilir dünyalar arasından en iyi olanı seçmiştir. O, bu düşüncesini Gazâlî'den iktibas etmiştir. İçinde sonlu varlıklar bulunan bir dünya için yetkin olmayış gayet tabi ve zorunlu görünmektedir. İşte, bu varlıkların yetkin olmayıp eksik oluşu "Metafizik Kötülüktür." Leibniz bunu, bahsedeceğimiz diğer iki kötülüğün temeline yerleştirmiştir.³⁵ Aslında bu, tam bir teodise'dir. Mevcut kötülüklere rağmen Allah'ın adaletinde hiçbir noksanlık bulunmadığını göstermeye çabalar.³⁶

Yaratıcı sonsuz hikmet ve kudret sahibidir. O, mükemmelliği temsil eder, yaratılmış olan ise, yaratılmış olması itibarıyla sınırlı ve eksiktir. Ancak bu, Allah'ın yarattıklarının kötü olduğu anlamına gelmez. Ölüm gerçeği varlıklardaki sonlu oluşu ve bu yetkinsizliği gözler önüne serer. Ayrıca olaylar arasında ilahi bir hikmet ve bağlantı vardır. Ancak insan sınırlı bilgiye sahip olması hasebiyle her zaman bu alakayı tam olarak kavrayamaz.

³⁵ Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yayınları, Konya, 1997, s. 27.

³⁶ Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 54.

b) Tabiî Kötülükler: Fizikî Kötülük olarak da tabir edilen bu kötülükte ‘acı çekme’ akla gelse de belli başlıklar altında bahsedebiliriz.

- Bazı Doğal Çevreler: Çöller, verimsiz topraklar, yaşanılması belki imkânsız buzullarla kaplı dağlar ve bu gibi sahalar.
- Bazı Varlıklar: Ayı, aslan gibi yırtıcılar, zehirli hayvanlar, tenya ve bağırsak parazitleri gibi türler bu gruptandır.
- Doğal Afetler: Deprem, kuraklık, sel, yangın gibi ekosistemde oluşan hareketlilikler.
- Bedensel Kusurlar: Körlük, sağırlık, topallık, kekeme gibi bedensel eksiklikler ve arızalar.³⁷

Yukarıda bahsettiğimiz tabiî kötülükler, kişide büyük tedirginlik ve korku yaratabilir. Felaketler ibret verici olaylar haline gelebilir. Kişi, belki bu felaketlere uğramadan bile çıkarımlar yaparak tedbirler alabilir.

Tabiî (Fizikî) Kötülük ile genel olarak acı çekme kastedilir. Acının nedenleri adına “doğal afetleri” “insanî nedenler”den ayırmak mühimdir. Örneğin, Ozon tabakasının incelmesine baktığımızda doğrudan doğal diyemeyiz. Çünkü insan faktörü bu süreçte etkilidir. Doğal felaketlere dolaylı olacak şekilde Tanrı neden olmaktadır. Bunlar, ancak ilahî takdire göre anlam kazanabilir. Bu felaketler, sebep olduğu acı ve üzüntülerle birlikte akıllı hayata varlık sağlayan bir dünyanın ilerlemesinde meşum bir etkiye sahip olmaları gibi bir amaca da hizmet etmektedirler.³⁸

Swinburne’e göre doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlara da hem fizikî olarak hem de zihinsel açıdan acı verir.³⁹ Hayvanlar arasında da ciddi kasıtlı eylemler vardır. Yavrularına bakmak, kendilerine karşı yırtıcı olan hayvanları tuzağa düşürmek ve kendilerini korumak adına büyük zahmet çekerler. Tüm bunlar acı ve tehlike içerir. Bir orman yangını olmadığı sürece kasıtlı olarak kendilerini bu yangından sakınamazlar. (Tehlikenin oluşması ile birlikte kurtarma eylemi

³⁷ McClosky, “God and Evil”, s. 63; den aktaran Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara, 2003, ss. 18-19.

³⁸ Fethi Kerim Kazanç, **İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi**, Elis Yayınları, Ankara, 2019, ss. 200-201.

³⁹ Richard Swinburne, **Tanrı Var Mı**, (çev: Muhsin Akbaş), Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 87.

gerçekleşecektir.) Hayvanlar bu tür eylemlerini özgür tercihle yapmazlar. Ancak bu eylemler onların hayatına değer veren olaylardır.⁴⁰

Kötülükler, aslında gizli ve maskelenmiş iyilikler içerir. Bunun için, kötülüğü ortadan kaldırmak, onda bulunan iyiliğin de yok olması anlamına gelir.⁴¹ Tabii kötülükler, insana ruhen bir olgunlaşma, yaratılış gayesini hatırlama, kendini tanıma ve geliştirme fırsatı verir.

c) Ahlakî Kötülük: Bu tür kötülük, insanın ihmalkâr tavrının veya bilerek yaptığı fiillerinin bir sonucu olan yanlış davranışları ihtiva eder. Kötü bir niyetin harekete dönüşmüş hâlinin zararı, bireysel ya da kitlesel boyutta olabilir. Sonuçta bu fiili yapan ya da ona sebep olan bir fâil (insan/insanlar) vardır. Temel kötülüklerden sayabileceğimiz hırsızlık, yalan söylemek, korkaklık, aç gözlülük⁴², tüyler ürpertici vahşet ve akıl almaz katliamlar yapıldığı Bosna vs. yerlerde yaşanan soykırımlar,⁴³ kötü ebeveynin çocuğunu sevgiden yoksun bırakması ve ona uyguladığı fiziksel şiddet, güç sahibi politikacıların ihmali sebebiyle Afrika'daki insanların ölüme terkedilmesi, daha pek çok kötü duygu ve eylemler bu türün örnekleridir.⁴⁴

İnsanların kötülük yapma ihtimali, onların hür, sorumlu, seçim hakkı bulunan varlıklar olmasının bir sonucudur. Swinburne'ye göre, iyi ve kötü arasında tercih yapma imkânı durumunda çok yemek yemeyi, kendi payına düşenden fazla pay almayı, sevdiklerini aldatarak bile olsa arzularına kavuşmayı, incitmek söz konusu olsa bile yine de 'istemek' tercih edilir. Bu ahlak bozukluğu özgür irade savunmasına göre gerçek kötülüğün kendisi değil, daha büyük bir iyiliğin zorunlu koşulu olan ahlâkî kötülüğün doğal olasılığıdır.⁴⁵

İnsanların ahlak yoksunluğuyla kasten sebep olduğu acı ve ızdıraplar merak ve ilgi konusu olmuştur. Bu mesele, doğal felaketler misalinden bir yönüyle daha az; bir yönüyle daha fazla endişe vericidir. Daha az ciddidir; acının sebebi insan görüldüğü takdirde Tanrı, kötülüklerden arındırılmış olacaktır. Tanrı, insanoğluna tercih imkânı vermiş; bu güç ile kötüyü tercih edebildiğini bildiği halde yine de bu riski almıştır. Bu durum özgür iradenin bir bedeli olmaktadır. Zira insan hayatı

⁴⁰ Swinburne, **Tanrı Var Mı**, s. 99.

⁴¹ Eric L. Ormsby, **İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu**, (çev: Metin Özdemir), 1. Baskı, Kitâbiyât Yayıncılık, Ankara, 2001, s. 249.

⁴² Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss. 30-31

⁴³ Cevizci, **Felsefi Terimler Sözlüğü**, s. 575.

⁴⁴ Swinburne, **Tanrı Var Mı**, s. 87.

⁴⁵ Swinburne, **Tanrı Var Mı**, ss. 89-90.

insanın seçimleri ile örüntülendiği oranda değerli olmaktadır. Daha fazla ciddidir; Tanrı, acıların dolaysız sebebi olmasa bile; böyle bir ortamın oluşmasına imkân vermiştir. Bunun bir hata sonucu olduğu da düşünülemez. Böyle bir varsayım Tanrı'nın niye bu kötülöklere izin verdiği sorusunu da akla getirecektir. Bu sistem, ilâhî takdirin bir parçası olmaktadır. Kimi teistlere göre, acı çekirme gücümüzü kullanmadıkça bu gücün başkaları üzerindeki tesirini hissedemeyiz. Dolayısıyla, merhamet duygusunu da hissedememiş olacağız. Burada önemli olan insan özgürlüğü-kötülük ilişkisidir. Kötülük, insan özgürlüğü ile örüntülenmezse kötülüğü meşrulaştırma yolundaki her çaba, başarısızlıkla sonuçlanacaktır.⁴⁶

Tanrı, hür iradenin sebep olacağı kötülüğün sonuçlarını önceden bildiği halde insana hür irade vermiştir. Bunun gerekçeleri önemlidir; teist düşüncede insanın kendisine verilen bu Tanrısal bağış, onu otomat bir canlı olmaktan çıkarır. Bahşedilen bu irade ekseriyetle iyi işler yapmaya, ahlâkî açıdan olgunluğa ve tüm bunların sonucunda ebedî saadete ulaştırmaktadır. Bu iddiaya göre, eğer Tanrı insana hür irade bahşetmeseydi, daha çok kötülük oluşabilecekti. İşte, Tanrı daha fazla kötülük ihtimaline karşı, doğacak az miktar kötülüğü baştan kabullenerek hür iradeyi insana ihsan etmiştir.⁴⁷

1.4. KÖTÜLÜĞÜN PROBLEM OLMA AÇISINDAN ÇEŞİTLERİ

Kötülüğün olması, şüpheli ve ateistlerin teistlere karşı kullandığı bir konudur. Onlar, mutlak, her şeye gücü yeten bir Tanrı ile dünyadaki bu kadar kötülüğün bağdaştırılamayacağı varsayımından hareketle Tanrı'nın varlığını reddederler. Tanrı var ise bu kadar kötülüğü engellemeye gücü mü yetmiyor? Gücü yetiyorsa önlemek mi istemiyor? İşte teistler tüm bu tartışmalara çözüm getirmeye çalışmışlardır.

Epiküros (M. Ö. 341-270)'un formüle ettiği bu problem, tam mânâsıyla cevabını bulmuş değildir. Tanrı vardır, Tanrı mutlak iyidir; kâdir-i mutlak. Mutlak iyi, kudret ve adalet sahibi bir Tanrı varsa bu kötülöklere nereden gelmektedir?

⁴⁶ Kazanç, **İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi**, s. 202.

⁴⁷ Bu kuvvetli argümanda sıkıntılı taraflar bulunmaktadır. Sorun için gösterilen gerekçelere ve çözüm önerilerine daha detaylı bakmak için Bkz. Edward H. Madden, Farklı Açılardan Kötülük Problemi, (çev: Sami Şekeroğlu), **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 21, 2009, s. 158.

Problemin bir sorun olarak meydana gelmesine neden olan herhangi bir öncüle karşı yapılacak ciddi bir karşı çıkış, teizmin altüst edilmesi kadar tehditvârî görülmektedir.

1.4.1. Varoluşsal Kötülük Problemi

Kötülük Problemine varoluşçu yaklaşımda, sorunun teorik yanına ilaveten, “gerçek hayat” boyutu açısından durum değerlendirilir. Kötülüklere maruz kalmış birinin bu tecrübesi karşısında Tanrı ve hayat hakkındaki düşünce ve tavrı ele alınır.⁴⁸

Albert Camus, bolca acı ve ızdırap içeren tecrübelerden hareketle Tanrı’nın varlığını reddeder. O, problemi şöyle bir dilemma ile ifade eder: “Ya biz özgür değiliz ve gücü tüm şeylere yeten bir Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz hem özgür hem de sorumluyuz fakat Tanrı’nın gücü her şeye yetmez.”⁴⁹

Varoluşsal kötülük problemi dendiğinde akla ilk gelen isimlerden biri de Dostoyevski’dir. O, ‘Karamazov Kardeşler’ adlı eserinin bir pasajında geçen Ivan’ın Tanrı ile olan diyalogu dikkat çekicidir. Ivan burada âdeta Tanrı ile kavga vari bir tartışma içindedir. O, bunca adaletsizlik, çile ve ölümler karşısında kayıtsız kaldığını düşündüğü Tanrı’yı sorgular; ebedî mutluluk için bile olsa insanların acı çekip üzülmelerini istemez. Ivan, Tanrı’yı inkâr etmediği halde bu düzene karşı başkaldırı ve öfke duyar.

1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi

Bu yaklaşımda, evrende bunca kötülük ve haksızlığa rağmen merhamet ve kudret sahibi Tanrı’nın varlığı akıl dışı görülür. Kötülük probleminin bu versiyonunu öne sürenler J.S. Mill, F.H. Bradley gibi ansiklopedistler ve son dönemlerde ise John Mackie, H.J. McCloskey gibi filozoflardır.⁵⁰

Evrende süregelen bu kadar kötülüğe karşı adil ve iyi bir Tanrı’nın varlığı inancı teist anlayışın çelişkili olduğu görüşüne dayanır. Şöyle bir akıl yürütme ortaya konur:

⁴⁸ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 35.

⁴⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 36.

⁵⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 37.

1. İyi bir Tanrı, kötülüğe mâni olmayı ister.
2. Her şeye güç yetirebilen bir Tanrı kötülüğe engel olabilir.
3. Yine de kötülük yok olmuyor.
4. Öyleyse iyi ve her şeye güç yetirebilen bir Tanrı'nın var olması düşünülemez.⁵¹

Önermeye göre güçlü bir Tanrı'nın varlığı düşüncesine karşı hala kötülüklerin devam ediyor olması, aslında her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olmasının düşünülemeyeceği sonucuna götürür.

Kötülük Probleminin bilindik ifadelerinden biri de çağdaş İngiliz filozof J.L. Mackie tarafından öne sürülmüştür. O, Tanrı ve kötülük önermelerinin bir arada bulunamayacağını, ikisinin aynı anda kabul edilemeyeceğini söyler. Kötülük Problemi, teizme ait birtakım inançları izah etme ve uzlaştırma problemidir; yani “mantıksal bir problemdir.” Mackie yalın bir ifade dile getirir: “Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir. Buna rağmen yine de kötülük bulunmaktadır.” Bu üç önerme arasında bir tutarsızlık olduğu görülüyor. Ancak tek tek değerlendirildiğinde üç önerme de doğrudur. Aralarındaki uyumdan dolayı ilk iki önerme birleştirildiğinde önermeler ikiye düşer; “Tanrı her şeye gücü yeten ve büsbütün iyi olandır.” ve “Kötülük vardır.” Bu iki önermede tenakuz olduğu düşünülür. Gerçekten de öyle midir? İki önerme yekdiğerinin ‘değillemesinden’ oluşmamaktadır. Bu durumda aşikâr bir çelişki de ortaya çıkmamış olur. Ama açık bir çelişkinin olmaması zımni bir çelişmenin olmayacağı anlamına da gelmez. Mackie’ye göre, ‘iyi’, ‘kötü’ ve ‘her şeye gücü yeterlik’ kavramları arasında mantıksal ilişkiye dikkat çekilerek bu çelişkinin gösterilebilmesi için ilave önermelere gerek vardır. Bu ek önermeler şunlardır: “İyi ve kötü zıttırlar. İyi bir varlık gücü nispetinde kötüyü ortadan kaldırmaya çalışır; şu var ki her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceğinin ise sınırı yoktur. ” Bu ek ilkelerden de şu sonuçlar çıkar: Mutlak iyi olan kötülüğü tamamıyla yok eder. O halde “mutlak iyi vardır, kötülük de vardır” önermeleri çelişkilidir.⁵²

⁵¹ Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesi'nde Kötülük Problemi ve Teodise**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 51.

⁵² Yaran, **Kötülük ve Theodise**, ss. 38-40.

‘Tanrı’nın kudret ve iyilik gibi mutlak sıfatları O’nun kötülüğe müsaade etmesine (veya bunu yaratmasına) engel olmalıdır’ önermesi Mackie’nin düşüncesinde de referans olmaktadır. Mackie’ye göre,

(A)Tanrı her şeye gücü yetendir.

(B)Tanrı büsbütün iyidir.

(C)Kötülük bulunmaktadır.⁵³

Aralarında mantıksal bir tutarsızlık olduğu için üç önerme aynı anda geçerli olamaz. Ancak ayrı olarak değerlendirildiğinde üçü de teolojik iddianın aslî parçaları olmaktadır.

Mackie’ye göre, Tanrı inancı yalnızca rasyonel bir dayanaktan mahrum değil; irrasyoneldir. Bu bakımdan kötülük problemine mantık sorunu olarak yaklaşılması teolojik iddialar arasındaki çelişkinin kaçınılmaz bir durumudur.⁵⁴

Görüldüğü üzere kimi çağdaş filozoflara göre, her şeye gücü yeten mükemmel ve iyi bir Tanrı varlığına karşı evrendeki kötülüklerin varlığı arasında bir çelişki vardır. Teistik yaklaşıma göre ise hem iyi bir tanrının varlığı hem de evrendeki kötülüklerin olması rasyonel bir şeydir. Birinin varlığı yekdiğerini olumsuz kılmaz.

1.4.3. Delilci Kötülük Problemi

Kötülüğün gereğinden fazla olduğu ön kabulünden yola çıkan delilci kötülük problemine göre, mutlak iyi olan Tanrı, bütünde daha fazla iyiliğin olabilmesi için daha az kötülüğe izin verebilir. Fakat dünyada iyilikle eşit olacak şekilde hatta ondan daha fazla kötülükler bulunmaktadır. İşte bu durum kabul edilebilir değildir. Bu sebeple Tanrı’nın var olma ihtimali azdır ya da her şeye gücü yeter bir Tanrı yoktur. Daha formüle edilmiş haliyle önermeleri şu şekildedir:

“Tanrı, mutlak iyilik, kudret ve ilim sahibi ise, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır. Ancak üzerinde yaşamış olduğumuz bu dünya, mantıken mümkün dünyaların en iyisi gibi görünmemektedir. Bu durumda böyle bir dünyayı, mutlak iyilik, kudret ve ilim sahibi bir Tanrı’nın yaratmış olması muhtemel

⁵³ Eyüp Aktürk, “Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 62, 2015, s.39.

⁵⁴ Aktürk, “Kötülük”, s. 39.

değildir.”⁵⁵ Bu yaklaşımı savunanların düşüncesine göre, mükemmel bir âlem, daha az sayıda ve şiddetsiz kötülüklerle de olabilirdi. Ancak mevcut kötülüğün şiddeti o kadar fazladır ki insanların Tanrı’ya inanışları zorlaşmaktadır. Hatta sırf bu yüzden kimisi, teizmin savunulamayacağı kanaatinde olmaktadır.

Teist düşünürler, Tanrı’nın mümkün dünyaların en iyisini yaratmayı isteyip istemediği ve O’nun gerçek maksadının ne olduğu hakkında hiçbir zaman malumat sahibi olunamayacağını söylemektedirler.⁵⁶

Mehmet Aydın, evrende çok fazla kötülük bulunduğu iddiası için, âlem hakkındaki bilgimizin bizi bu sonuca ulaştırmaya yetmediğini söylemektedir. Bu sebeple kötülüklerin iyiliklerden fazla olup olmadığı hiçbir zaman bilinemeyecektir.⁵⁷

1.5. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN KISA TARİHSEL SEYRİ

Kötülük problemi, düşünce tarihi boyunca her dönemde tartışılmış ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Problem, dünya dinlerinin de bir meselesi olmaktadır. Dinler, insanın duymuş olduğu acı ve üzüntüyü, evren algılarına entegre etmişlerdir. Acı ile yaşama, buna bir anlam yükleme, sorular sorma ve tutarlı cevaplar bulma çabaları insanlık tarihi boyunca hep var olmuştur. Toplumların farklı kültür ve inanç yapılarına sahip olması da onları farklı çözüm arayışlarına sevk etmiştir.

1.5.1. İslam Dışında Bazı Dinlerde Kötülük Problemi

Yahudiliğin bir din mi ırk mı millet mi olduğu da tartışmalı bir konu olmakla birlikte onlar, kendilerini seçilmiş (üstün) millet olarak görmektedirler. Bu üstünlüğün beraberinde onlara birtakım sorumlulukları getirdiğine inanırlar. Onlar kendilerinin diğerlerinden daha üstün olduklarına inandıklarından dolayı daha fazla musibete uğradıklarını ve bu sebeple daha çok dikkat ederek kendilerine Tanrı’nın

⁵⁵ Delilci kötülük problemi adına sunulmuş olan önerme ve iddiaların ana temasını birkaç basamaklı öncüller ile somut bir argüman getirilmiş bu hali ile yer verdik. Konu ile ilgili diğer öncüller hakkında daha detaylı bilgiye ulaşmak için Bkz.Yaran, **Kötülük ve Theodise**, ss. 56-78; Manafov, **John Hick’in Din Felsefesi’nde Kötülük Problemi ve Teodise**, ss. 43-47.

⁵⁶ Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 59.

⁵⁷ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 5. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996, s. 210.

emirlerine uygun yaşamaları gerektiğini düşünmektedirler. Seçilmişlik fikri “beklenen mesih” inancını da doğurmuş ve bir kurtarıcı fikrine yönelmişler. İsrailoğulları ile bir anlaşma yapıldı. Ancak onlar, Tanrı’ya verdikleri sözü tutmayınca kendilerinden musibetler eksik olmadı.⁵⁸

Yahudi tarihi isyan, savaş ve sürgünlerle doludur. Bunlar içerisinde en büyük etkiyi gösteren ise Babil sürgünü olmuştur. Bu sürgünler, Yahudilerin işledikleri günahlara karşı Tanrısal bir ceza olarak değerlendirilmiştir. Kuzey İsrail krallığında yaşayan on Yahudi kabilesinin Asurlularca sürülmesi, Güney Yehuda’da yaşayan iki Yahudi kabilesinin Babil’e sürülmesi, Yahudilikte kutsal olan Kudüs’teki mabedin yıkılışı, Tanrısal korumanın sembolü sayılan Davut Hanedanlığı’nın çöküşü gibi sebeplerden dolayı Yahudi inancında büyük bir kopma yaşanmıştır. Bu, Kudüs’ün, mabedin ve Davud krallığının ebedi korunmuşluğu inancına da darbe vurmuştur.⁵⁹ Sürgün, yeni dinsel problemleri de beraberinde getirmiştir. Krallığın düşmesine neden olan felaket, Tanrının adaleti ve onun müdahalesini doğrulama (theodicy) fikrini ortaya çıkarmıştır. Peygamberlerin zihnine, “eğer Yahvenin her şeye gücü yetiyorsa ve hatta İsrail ve Yahuda’nın olduğu kadar diğer milletlerin de Tanrı’sı ise, neden kendi halkının yenilmesine izin vermiştir?” sorusunu getirmiştir. Hezekiel, Yahve’nin bu felaketlere izin vermesinin, onun zayıf ya da güçsüzlüğünden kaynaklanmadığını; İsrail halkının günahları sebebiyle bunları hak etmiş olduklarını dolayı olduğunu söyler.⁶⁰

Yahudi düşmanlığının belki en acı sonucu, Nazi Almanya’sının ürünü olan Yahudi Katliamı, *Holocaust*’tur. Naziler II. Dünya Savaşı sırasında, altı milyonu Yahudi olmak üzere Çingene, homoseksüel, Bolşevik gibi kendilerinden aşağı gördükleri yirmi beş milyon kişiyi ölüme mahkûm etmişlerdir.⁶¹ II. Dünya Savaşı’nda Alman ordusu Rus topraklarında ilerlerken, askerlik çağına gelmiş Yahudi erkeklerini öldürmüştür. Cinayeti işleyenler üzerindeki psikolojik baskıyı azaltmayı sağlayacak yöntemlere başvurulmuştur. 1941 yılının yaz ayında toplama kampları yaparak Avrupa Yahudileri imha edilmiştir. Yahudilere verilen doğuda yeni

⁵⁸ Ahmed Çelebi, **Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik**, (çev: Ahmet M. Büyükçınar - Ö. Faruk Harman), İstanbul, 1978, ss. 214-216.

⁵⁹ Ali Osman Kurt, “Yahudilik’te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 25, 2006, ss. 61-62.

⁶⁰ Kurt, “Yahudilik’te Sürgün”, s. 72.

⁶¹ Muhsin Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, 1. Baskı, Ayraç Yayınları, Ankara, 2002, s. 9.

yerleşme merkezlerinde yaşama vaadi, onların sonunu getirmiştir. Toplama kamplarına vardıklarında yaşlı, hasta, bebek, çocuklar gaz odalarına götürülmüştür. Çalışabilecek durumdakiler çalıştırılmış bir süre sonra onlar da hastalanıp hayatlarını kaybetmişlerdir. Bazılarının üzerinde ise deneyler yapılmıştır. Adolf Hitler planını tamamlayamamıştır. Ancak altı milyon Yahudi ölümü “kötülük problemi” tartışmalarını alevlendirmiştir. Kötülüğün gerçekliği ile Tanrı inancı uzlaştırmak gayesiyle çözümler aranmıştır. Yahudi düşünürlerin bir bölümü, Holocaust’u teleolojik bir konu olarak algılamışlardır ve geleneksel Tanrı inancını eleştirmişlerdir.⁶² Holocaust, Tanrı ile insan arasındaki ilişki için modern açıklamalara trajik bir öncü olmuştur. Bir “ödül ve ceza günü”, suçluların cezalandırılacağı ve suçsuzların zararlarının giderileceği eskatolojik inancı gerekli kılmaktadır.

İsa’nın (a.s) tebliğini bozan Hristiyanlık, Âdem’in (a.s) tüm insanlığın hayatını karartan fecî, kötü ve uğursuz günahı efsanesine takılıp kalmış, bu çıkmazdan kurtulabilmek için “kendini çarmıhta acı çekmeye maruz bıraktığı” efsanesini bulmuştur. Böylece Âdem (a.s) hakkında kapıldığı yanılgının sonuçlarına açıklık getirmek isterken tevhit inancına bakış açısını bozmuştur.⁶³ Resmi Hristiyanlık anlayışına göre Âdem soyundan gelen herkesin günahkâr ve lekeli doğmasına neden olmuştur. Hz. Meryem ayrıcalıklı bir “imtiyaz” ile bu kirden kurtulmuştur. Öyle ki İsa’ya kadar süregelen peygamberler de günahkâr, pis ve lekelenmişlerdir. İnsanlar “gazap altında”dırlar.⁶⁴

Augustinus, Paulusun, Âdemi günahın ve kötülüğün sebebi haline getiren yorumundan oldukça etkilenmiş ve Tanrı’nın her şeyin yaratıcısı olduğu; ancak onun hiçbir kötülüğün kaynağı olmadığı düşüncesine katılır. Tanrı, Âdem’i iyi yaratmış; ancak o bozulmuş seçince bu durum kendinden sonrakilere de aksetmiştir. Augustinus bu bozulmayı, Tanrı’nın insanı ilk haliyle mükemmel yarattığının kanıtı olarak görür. Zira başta iyi olmayan bir şeyin bozulması söz konusu değildir.⁶⁵

⁶² Kurt, “Yahudilik’te Sürgün”, ss. 72-73.

⁶³ Murtaza Mutahharî, **Adl-i İlahi**, (çev: Hüseyin Hatemi), Kevser Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 7-8.

⁶⁴ Hulasa-i Ta’lim-i Mesihî, **Diyyar-ı Bekr Keldanî Şer Episkoposu Ciyorcis Abd-i Yesu’ Efendi Hazretleri**, Musul Dominikan Rahipleri Matbaası, 1893, s.28-29’dan aktaran Mutahhari, **Adl-i İlahi**, s. 8.

⁶⁵ St. Augustine, **Confessions**, Oxford World Classics, Çev: Henry Chadwick, Oxford University Press, Oxford, 2008, VII:12’den aktaran Yasemin Akış Yaman, “Ortaçağdan Varoluşçu Felsefeye:

Kitab-ı Mukaddes'te şerre karşı iki tavır vardır. Birincisi, şer; Tanrı'nın ve insanın uzlaştırılmaz düşmanıdır. İkincisi, şer; Tanrı'nın sorumlu olduğu ve O'nun hikmeti çerçevesinde cereyan eden bir keyfiyettir.⁶⁶ Bu tavırlar şer problemine çözüm getirmede zorluk yaratmaktadır.

Mecusiliğin şemsiyesi altında barınan Zerdüşlük, problemin uzandığı bir sahadır. Efsanevi bir kişilik olduğu düşünülen Zerdüş, kendini bir peygamber Zend Avesta'nın âdeti kendisine gönderilmiş vahiy olduğunu söyler.

Zerdüş kendinden önceki dini arıtip temizlemiş, insanları tek tanrıcılığa yöneltmiştir. Düalizm deyince akla gelmesinin sebebi de tevhid inancı ile beraber ahlaki düalizmi kabul etmesindendir. Tanrı Ahura Mazda parlak, ihtişamlı; saflığın ve gerçeğin Tanrısıdır. Felsefi bakımdan bir ikicilik olan Zerdüşlük'te Tanrı, iyilik ilkesinin karşısına kötülük ilkesini de çıkarmıştır. Bu ikisi birbirini bütünleyicidir, aynı zamanda birbiriyle mücadele içindedirler. Zerdüş'ün çıkışından önce yeryüzünde üç bin yıl geçmiştir. İlk zamanlarda dünya, bir eğlence, sefa yeri idi; fakat Angra Mainyu dünyaya kışı, afeti, yırtıcı hayvanları, insanlarla hayvanlara zararlı böcekleri, çoraklığı, ölümü getirdi. İnsanların ruhlarına şüpheyi, kötü içgüdüleri soktu. İnsanlar bu mücadelede kendilerine saf seçecek, kötü ruh Angra Mainyu'yu mağlup olup; iyi ruh Spenta Mainyu galip olacaktır. Böylece insan hayatı derin bir mana edinecek ve sonsuz bir değer kazanacaktır.⁶⁷ Nurun varlığı gerçek iken; zulmet ise gölgenin kişiye bağlı olduğu gibidir. Tezat varlığın zaruretlerinden olduğu için, nurdan sonra ona tâbi zulmet yaratılmıştır. Tıpkı kişi ve gölge misalindeki gibi.⁶⁸ Bu ahlaki düalizm tahrifata uğrayarak yerini kozmik düalizme bırakmıştır. Tanrı Ahura Mazda ile iyi ruh Spenta Mainyu birleştirilip Hürmüz adıyla hayır Tanrı'sı ve Angra Mainyu'da Ehrimen adıyla şer Tanrısı kabul edilmiştir. Böylece iki Tanrı inancı ortaya çıkmıştır.⁶⁹

Augustinus ve Kırkegaard'da Kötülüğün Kaynağı ve Suçluluğun Devamlılığı Problemi", **Felsefi Düşünce Dergisi**, Sayı: 10, 2018, s. 9.

⁶⁶ Lütfullah Cebeci, **Kur'an da Şer Problemi**, 1. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1985, ss. 17-18.

⁶⁷ Félicien Challege, **Dinler Tarihi**, 1. Baskı, (çev: Samih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul, 1960, ss. 101-103.

⁶⁸ Ebü'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi**, (çev: Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 216.

⁶⁹ Ömer Rıza Doğrul, **Yeryüzündeki Dinler Tarihi**, 1. Basım, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1947, s. 201; Akt. Cebeci, **Kur'an'da Şer Problemi**, s. 38; Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, (sad. İsmail Karaçam&Emin Işık&Nusrettin Bolelli&Abdullah Yücel), Zehraveyn-Azım Yayınları, İstanbul, 2012, s. 117.

Sokrates’e göre, “bilgi fazilettir ve kimse bilerek kötülük işlemez.” O, fazileti bilgi olarak değerlendirip faziletsizliği ise bilgisizliğe bağlar. Hata bile bile değil, daima bilmeden işlenir. Bu sebeptendir ki, kötülük insanın saadeti doğru olmayan yerlerde aramasından kaynaklanır. Değerlerin doğru ve sahte olduğu ayrımını yapabilen insan zaten yanlış hareket etmez. Faziletli insan, aklını doğru yerde kullanan, istenilen ve kaçınılması gerekeni bilip ona göre hareket edendir.⁷³

Platon’a (M.Ö. 427-347) göre, Tanrı (Demiourgos) iyidir, iyiliğinden dünyayı yaratmıştır. Onun için, dünya en devinen, en güzel dünyadır ve Tanrısal Aklın (Nous), “iyi’nin kendisinin” ürünü olarak yegâne bir dünyadır. Tanrı, “iyi ideası”ndan başka bir şey değildir. Platon’un “Devlet” diyalogunda bütün gerçek varlıkların en tepesine yükseltile “iyi ideası” (Tanrı, Nous), hem ideaların hem de duyulur dünyanın yaratıcısıdır.⁷⁴

“İnsanın başına gelen kötülükler Tanrı’dan gelmez. Yalnız iyi olanlar Tanrı’dan gelir. İyi olan şeyler de kötülükler nazaran az olduğundan Tanrı’dan bize gelen çok değil, az bir şeydir. Kötü olgular için başka sebepler aranmalıdır.”⁷⁵

Platon’un son eseri olan Nomoi’de (Yasalar), haz ile acının itibar edilen güdüler olduğuna kanaat getirilmiştir.⁷⁶ Aşırı haz ve acının eline düşen ruh, tene çivilenir. Bu durumda ruh, tenin isteklerinin kölesi olur.⁷⁷ Ruhumuz kötü bir şeye bulaştığı takdirde gerçeği hiçbir zaman elde edemeyeceğiz.⁷⁸ Platon’a göre kötülüğün nedeninin, Platon’un özlem duyduğu ideal hayatla bağdaşmayan, maddenin bütünüyle ide’ye uygun olmaması olduğunu söyleyebiliriz.

Ahlaki kötülüğün sorumluluğunu insana yükleyen Aristoteles (M.Ö. 384-322), kötülüğün oluşumunda insanın iradesini yanlış yönde kullanmasını sebep gösterir. O, *Retorik*’inde kötülük yolları ve kötülüğe maruz kalmış kişilerin durumlarından bahseder.⁷⁹

⁷³ Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 88.

⁷⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 13. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 65.

⁷⁵ John Hick, **Evil and God of Love**, s.26’dan aktaran Yaran, **Kötülük Ve Theodise**, s. 14; Platon, **Devlet**, (çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 379 c.

⁷⁶ Platon, **Yasalar** (Nomoi), (çev: Candan Şentuna-Saffet Babür), 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, Cilt: I, III. 689 b.

⁷⁷ Platon, **Phaidon**, (çev: Suut Kemal Yetkin- Hamdi Ragıp Atademir), 3. Baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1963, 83 c-d.

⁷⁸ Platon, **Phaidon**, 66 c-d.

⁷⁹ Aristoteles, **Retorik**, (çev: Mehmet H. Doğan), 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kasım 1995, 1372 b 25-30.

Korku, ileride zarar görölme ihtimali olan bir şeyin zihindeki tablosuna bağlı rahatsızlık veren durumdur.⁸⁰ Ona göre, korkuya haberci olan şeyler kötüdür. Çünkü Kendisine bir şeyin olmayacağından emin kimse korku duymaz.⁸¹ “Duygulanımlar maddeye girmiş biçimlerdir.”⁸²

Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinus’a (M.S. 204-270) göre, duyular dünyası kevn ve fesadın mezcedilmesinden meydana gelir. Bu sebeple evren Eflatun’da olduğu üzere iyiden, Tanrı’dan pay aldığı kadar iyi; Tanrı’nın yok oluşu olarak nitelendirilen maddeden pay aldığı nispette ise kötüdür. Duyular dünyası ile madde birbirinden ayrılır. Cisimler dünyası, Nous ve Ruh tarafından aydınlatıldıkça gerçeklik kazanır. Gerçekliğe sahip olmayan madde kötüdür.⁸³ Platon gibi Plotinus da maddeyi her türlü kötülüğün kaynağı olarak görmektedir.

Aziz Augustinus (M.S 354/430), Mutlak kötülüğün olmadığı, onun iyinin yoksunluğundan kaynaklandığı, bozulan şeylerin bile iyi bir tarafı olduğu düşüncesindedir.⁸⁴ Tanrı’nın özünde iyi olarak yarattığı evrene günahın girişi, insana verdiği irade eyleminin özgür olması, iradenin ise kendisinin efendisi olmasından kaynaklandığı ile açıklanabilir.⁸⁵ İnsan, kendisinin kullanılmasına izin verilen şeyleri kötüye kullanması ya da yasaklanmış olanları kullanmakta ısrarcı olması; kendini beğenmişlik, aşırı merak duygusu ve şehveti ile doğasını zedeler.⁸⁶ Kötülerin en büyük düşmanlarının kendi yaptıkları olduğunu söyleyen Augustinus; ilk olarak Thomas Aquinas’ı, ardından daha sonraki bir zamanda yaşamış olan Luther ve Calvin’in fikirlerine dokunmuştur. Her ikisine göre de insanın, kötülüklerle karşı karşıya kalması kendi günahı dolayısıyla olmaktadır.⁸⁷

Augustine’ci temalar onüçüncü yüzyılda St. Thomas Aquinas (1225/1274) ile tekrar hareketlik kazanır. Ona göre kötü fiilin faili insandır. Şöyle ki, özü itibarıyla kötülük, yokluktur. Bu sebeple onun failinin Tanrı olması imkânsızdır.⁸⁸ Çünkü şeylerin varoluşlarının ve yetkinliklerinin nedeni olarak en iyi olan Tanrı vardır.

⁸⁰ Aristoteles, **Retorik**, 1382 a 20.

⁸¹ Aristoteles, **Retorik**, 1383 a 15.

⁸² Aristoteles, **Ruh Üzerine**, (çev: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, 2000, ss. 9-10.

⁸³ Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, ss. 133-134.

⁸⁴ Saint Augustinus, **İtirafılar**, (çev: Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.154; Krş. Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, s. 11.

⁸⁵ Etienne Gilson, **Orta Çağ Felsefesinin Ruhu**, (çev: Şamil Öçal), Açılımkitap Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s. 357.

⁸⁶ Saint Augustinus, **İtirafılar**, s. 63.

⁸⁷ Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 16.

⁸⁸ Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 35.

Tanrı dünyadan bağımsızca varolur ve dünyayı, kendi iyiliğine karşılık gelen yetkinliğini paylaşarak, özgürce yaratır. O, varolan şeyler arasında böyle bir derecelendirme yapmıştır.⁸⁹

Kamutanrıcı anlayışı gereği tanrının sıfatlarının sınıflandırılmasıyla farklılık gösteren Spinoza,⁹⁰ (1632-1677) kötülük ve günahın gerçekte var olmayan şeyler olduğunu söyler. Tanrı bunları insan zihni dışında ya da insan zihninden bağımsız olarak bilemez. Bunlar izafî şeylerdir. Tanrı için her şey iyidir. Günah ve kötülük sadece insan zihnine aittir. Spinoza, “mutlak iyimserliği” savunarak “her şey yetkindir” ilkesinden hareketle kötülüğün varlığının olmadığını söyler. Ona göre “kötü”, gerçekte algılamamızdaki yanılığın ibarettir.⁹¹ Ona göre “kötü”, gerçekte algılamamızdaki yanılığın ibarettir.⁹²

Batı felsefesinde “teodise” tabirine ün kazandıran Leibniz (1646-1716) olmuştur. O, Gazâlî’nin “bu âlem mümkün âlemler arasında en iyisi” şeklindeki ifadesini adetâ alıntılar. İlâhî adâlet her çeşit kötülük olduğu halde bile âlemde kendini göstermiştir ki aslında teodisenin anlamı da tam olarak budur. Leibniz problemi şöyle bir ifade ile kaydeder:

Doğru yolu seçmeyen bir yaratığın ya kudreti, ya bilgisi ya da iyiliği noksan demektir.

Kendisinde kötülüklerin olduğu bu âlemin yaratıcısı Tanrı, en iyi yolu seçmemiştir.

O halde O’nun ya kudreti, ya bilgisi ya da iyiliği eksiktir.

Leibniz, ikinci hükmü kabul etmez ve âlemin bu vaziyette de iyi olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.⁹³

Leibniz üç tür kötülüğü birbirinden ayırır: Maddi (Fizik) kötülük, manevî (ahlakî) kötülük ve metafizik kötülük. Metafizik Kötülük, her monad üzerine katılmış olan mükemmelliğin yavaş yavaş azalmasıdır. Bu da yaratılmış varlığın tabiatındaki sonluluktan kaynaklanır. Tanrı dışındakiler sonlu ve eksiktir. Fizikî ve Ahlakî kötülük de mükemmelliğin azalmasından, yani metafizik kötülükten vukua

⁸⁹ Ahmet Cevizci, **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, 2. Baskı, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, ss. 272, 276.

⁹⁰ Akbaş, **Holocaust**, ss. 46-47.

⁹¹ M. Kazım Arıcan, **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 130-131; Bkz. Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, s. 107.

⁹² Frederich Copleston, **Spinoza (Felsefe Tarihi)**, (çev: Aziz Yardımlı), Cilt: 4, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 55-56.

⁹³ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 150.

gelir. Noksanlık olmasaydı mükemmellik bilinemez olurdu. Zira her şey zıddıyla anlaşılabilir.⁹⁴

Leibniz, kötülüğün formel karakterinin, kötülük yoksunluktan, yani fail nedenin varlığa getirmediği bir şeyden ortaya çıktığını söyleyerek fail nedeni yok sayar.⁹⁵

Leibniz’de, diğer kötülüklerin temeli görülen metafizik kötülük; eksiklik ve yetkinlikten uzak olma anlamı taşır. Yaratılmış varlık noksandır ve ondaki bu eksiklik hatanın ve kötünün imkânının kökeninde bulunur. Tanrı kötülükten tamamen bağışık bir dünyayı değil de içinde kötülüğün çok küçük bulunduğu dünyayı, kısacası mümkün dünyaların en iyisini tercih etmiştir.⁹⁶

Voltaire, dünyada çok fazla kötülüğün bulunduğunu söyleyerek, Leibniz’in “dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğu” iymser yaklaşımını reddeder.⁹⁷ Epiküros’a benzer bir bakış açısı getirir. Kilise Babası Lactantius’un *Tanrının Gazabına Dair* isimli eserinin on üçüncü bölümünde şöyle geçer: “İyi bir tanrının kötülüğü yok etmeyi istemesi, kudretine karşılık da yok edebilmesi gerekir. Ancak kötülük vardır, bu durum tanrının iyi ve kudret sahibi olmasıyla çelişir. Tanrı’ya yakışan, kötülüğü hem atabiliyor hem de atmak istiyor olmasıdır.”⁹⁸ Voltaire bir dinsiz olmasına rağmen, Tanrı’yı inkâr etmiyordu.⁹⁹

Pope’nin *Her Şey İyidir* adlı eserinin dördüncü mektubunda geçen “Kötü olan hiçbir şey yoktur, diyor yahut da, özel kötülükler varsa bile bunlar genel iyiliği vücuda getirirler.” Voltaire, kısmen kötü olanlar evrensel olarak iyidir, izahını eleştirir. Ona göre, mümkün dünyaların en iyisi kanaati, teselli vermek bir yana insanı ümitsizliğe düşüren bir şeydir. Problem, Voltaire’de kördüğüm haline gelir; münakaşacılar içinse tam bir zekâ oyunu ve düşünmeyen halkta da ırmaktan alınıp küçük bir havuza konulmuş kendilerine ne olacağını bilmeyen balıklara benzer.¹⁰⁰

⁹⁴ H. Ömer Özden, “İbn-i Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 13, Erzurum, 1997, s. 282; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, ss. 285-286.

⁹⁵ G. F. Leibniz, **Theodicy**, The Philosophy of 16th and 17th Centuries (ed. By R. H. Popkin), New York, 1966, s. 20. Paragraf, s. 337’den aktaran Ahmet Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2001, s. 180.

⁹⁶ Cevizci, **Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi**, ss. 180-182.

⁹⁷ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 1090.

⁹⁸ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, (çev: Lütfi Ay), İstanbul, 1943, Cilt: I, s. 107.

⁹⁹ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, Cilt: I, s. 65.

¹⁰⁰ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, Cilt: I, ss. 113-114.

Voltaire'nin adeta kördüğüm olarak bıraktığı kötülüğün varlığı sorunu, daha sonraki zamanda Schopenhauer'ın kötümser felsefesinin esasını oluşturacaktır.

Daha önce Lactantius (İ.S. 3.y.y.) tarafından söylenmiş olan mutlak iyi bir Tanrı ile mevcut kötülüklerin bir arada olabileceğine dair çelişkiye David Hume (1711-1776) da, *Tabi Din Üzerine Diyalog* adlı yazısında teizmin kötülük problemine dair “tutarsızlığına” bugün tartışılan haliyle formülleştirdiği şöyle bir akıl yürütme yapar:

- Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da gücü mü yeterli gelmiyor?
- Öyleyse güçsüzdür.
- Erki var olduğu halde kötülüğü önlemek mi istemiyor?
- O halde O, kötücüdür.
- Hem erki var, hem canı istiyor mu? O halde bu kötülükler nereden çıkıyor?¹⁰¹

David Hume, yukarıdaki önerme ile düzen delilinin geçersizliğini belirtmeye çalışır. O, *Tabi Din Üstüne Diyalog* adlı eserinin özellikle onuncu ve onbirinci diyaloglarında yer ayırdığı kötülüğün varlığı sorununu, âlemin düzensiz olduğuna dayanak yapmaktadır. Bu sebeple Tanrı'nın varlığını ispatlamada düzen ve gâye delilinin kullanıma uygun olmadığını belirtir.

Diyaloglarda yer alan karakterlerden Philo, Demea ve Cleanthes arasında geçen bu münakaşa Tanrı'nın varlığını ve kötülüğün varlığını uzlaştırma yönündedir.

Ona göre, insanın en büyük düşmanı insandır. Baskı, adaletsizlik, savaş, ihanet; bunlarla karşılıklı birbirlerine işkence eden insandır. Yani iyilik ya da kötülükten birini seçen insandır.¹⁰²

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) doğadan kopuş sonrası toplumsallaşma olarak isimlendirilen sistemi kötü¹⁰³ bulur. Bu yaklaşımı Karl Marx (1818-1883) ile benzerlik gösterir. İnsanlar yaptıklarıyla vardır. Ancak ortaya koymuş oldukları ürünlerinin tutsağı olmamalıdır.

¹⁰¹ David Hume, **Din Üstüne** (çev: Mete Tuncay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 165; Aydın, **Din Felsefesi**, s. 147; Krş. Mevlüt Uyanık, **Felsefi Düşünceye Çağrı**, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 277.

¹⁰² Hume, **Din Üstüne**, ss. 161-162.

¹⁰³ Detaylı Bilgi İçin Bkz. Jean-Jacques Rousseau, **Emil Yahut Terbiyeye Dair**, (çev. Hilmi Ziyen Ülken vd.) İstanbul, 1945, ss. 307-309.

Immanuel Kant (1724-1804)'a göre, Tanrı, iyiyi buyurmak da ve iyi kavramına sevabı; kötüyü yasaklamakta ve kötü kavramına da günahı eklemektedir. İnsan için sadece çok önem taşıyanları seçer ve onların yapılmasını buyurur.¹⁰⁴ Tanrı'nın buyrukları ahlak alanında tanımlayıcı olmaktan ziyade ahlaki standartlara işaret etmektedir.¹⁰⁵

Kant, insanın yatkın bir varlık olarak dünyaya geldiğinden, bunun yatkınlığın sonucunda iyi ve kötü eylemlerde bulunduğu ahlakî bir seçimden bahseder.¹⁰⁶ Ona göre sonucu ne olursa olsun ahlakî olan şey, iyi bir iradenin ilkelerine dayanarak yapılmış olmalıdır.¹⁰⁷

Öyleyse, Kant'a göre, kötülüğü, insandaki bu doğal yatkınlık ile ahlakî seçim arasında meydana gelen karşıtlıkla açıklamak mümkündür. İnsanın kötülüğü ise, ahlak yasasına mugâyir bir tercihte bulunması sonucunda meydana gelmektedir. Yani kötülükler, eğilimler ve ahlak yasasının etkileşiminin bir ifadesidir.

Alman filozofu Hegel (1770-1831), tezat kavramının ilk yaratıcısı sayılmaktadır. Onun geliştirdiği yeni dialektik adı altında karşıtların birliği ve uyumu kuralı,¹⁰⁸ iyi-kötü ayrımını yok edip uzlaştırma çabasına yöneliktir. Ona göre, kötü olmadan iyinin algılanabilmesi mümkün görülmemektedir. İyi ve kötü, özgürlüğün varlığını dolayısıyla ahlakî sorumluluğu anlaşılır kılar.¹⁰⁹ “Çatışma ve kötülük, düştten ibaret basit olumsuzluklar değil; onlar gerçekliği olan olgulardır. Bu bir hayat emaresidir; yeniden yapılanmayı sağlayan bir itici güçtür.”¹¹⁰

Arthur Schopenhaur (1788-1860) için, hayatın kendisi bir “istenç”tir ve bunu kesin olarak reddetmek gerekir; Çünkü doyurulmaz, sonsuzdur. İsteğin olması da bir acının olması demektir: Acının ne sonu, ne de sınırı vardır. İsteklerin yerine getirilmemiş olması sefaletle sebep olur. Zekâ olgunluğu arttıkça acı da artar, bilgili insanın acı çekmesi de bu sebeptir. ‘Bu dünyayı mümkün dünyaların en iyisi saymak’ aptallık şöyle dursun, küfürdür. Dünya, düşünülebilecek dünyaların en

¹⁰⁴ Mehmet S. Aydın, **Kant'ta Ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991 (Kant), s. 170.

¹⁰⁵ Aydın, **Kant'ta Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, s. 174.

¹⁰⁶ Aydın, **Kant'ta Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, s. 186.

¹⁰⁷ Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 36.

¹⁰⁸ Murtaza Mutahhari, **Felsefe Dersleri (1)**, (çev: Ahmet Çelik), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 156.

¹⁰⁹ Naim Şahin, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 45, Sayı: I, 2004, s. 73.

¹¹⁰ Akt. Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, s. 38.

kötüsü olmaktadır; biraz daha kötü olsaydı, var olmazdı bile. Bu dünyayı oluşturan istek tamamen kördür, ne zekâsı ne de bilinci bulunmaktadır.¹¹¹

İrade, sürekli var olma arzusu taşıdığı için evren de var olacaktır. Schopenhaur, göre bütün kötülüklerin anası iradenin kendi kendini inkâr etmesiyle mümkün olan, ızdırabın durmasını ifade eden negatif mutluluğa varılabileceğini söyler. İnsan türünün yayılması bir kötülüktür. Ona göre hiç dünyaya gelmemek, bu hırs ve elem dünyasında yaşamaktan daha iyidir.¹¹² Fakat Schopenhauer, intiharı doğru bulmaz. Çünkü intihar etmek, özü değil bedeni ortadan kaldıracak; özü yok etmeyecektir.

Friedrich Nietzsche, (1844-1900) yalnızca üstinsan dediği idealleri uğrunda geri adım atmayan ve insanlığa katkıda bulunan ve bütün çabasını gelişime veren gerçek manada insanların yaşamayı hak ettiğini düşünüyordu. 19. yy. ile birlikte bazı karamsar filozoflar için çözülemeyen bir mesele haline gelen kötülük probleminin çözümü için o, aristokrat sınıfın kendilerini iyi, alt tabakadakileri ise kötü görmesi olarak adlandırmaktadır. “Tanrı öldü” demekle tüm otoriteleri reddeden Nietzsche, nihilizmi aşarak insan doğasına uygun bir üst insan ideali yaratmaktadır.

Sonsuz tekrarlanış karşısında ahlak tanrısı insanın teslimiyetini ister. Ahlak düzeni ile dünya düzeni, ahlâkın insandan istediği ile insanın dünyadan, hayattan istediği aynı olmadığı zaman, nihilizm gelir. Nihilizmin ön şekli pesimizmdir. Pesimizmin gerginlik durumu nihilizm ve değerlerin kökten reddedilişine zemin hazırlar.¹¹³

Görüldüğü üzere kötülük sorununa Batılı filozoflarca ortak bir yaklaşım getirilmemiştir. Kimi, kötülükler ile Tanrı’nın varlığı arasında çelişki bulunduğu iddiasıyla Tanrı’nın sıfatlarını hatta Tanrı’nın kendisini inkâra giderken; kimi ise Tanrı’yı inkâra gidilmeyeceği görüşündedir. Problem bir de İslam düşünürlerinin perspektifinden ele alınacaktır. Yaklaşımlarını mukayese yapmak adına hemen aşağıda yer verilecektir.

¹¹¹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 404.

¹¹² Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, (çev: H. Vehbi Eralp), 5. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 382-383.

¹¹³ Uluğ Nutku, “Nietzsche’de Nihilizm Problemi”, **Felsefe Arkivi Dergisi**, Sayı: 16, İstanbul, 1968, ss. 137, 143.

1.5.3. İslam Filozoflarında Kötülük Problemi

Seneviyye ve Dehriyye gibi ilhad grupları, evrende bulunan bunca kötülükten hareketle Allah'ın varlığı ve yaratıcılığı aleyhinde yanlış ve tahripkâr argümanlar geliştirmişlerdir. Bu yüzden, İslam düşünürleri de Batılı fikir adamları kadar soruna ilgi göstermişlerdir. Bu meseleye kafa yoran İhvan-ı Safa, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd, Gazâlî, İbn Arabî gibi düşünürlerin görüşlerine burada yer vereceğiz.

Probleme optimist bakış açısıyla yaklaşan İhvan-ı Safa (10.yy)'ya göre, “âlemde aslolan hayırdır, şer gibi görünen şey ve oluşlar, âlemin küllî yapısı içinde bir hikmet ve gayeyi gerçekleştirmek içindir, yoksa Tanrı özel olarak kötülük gayesi ile bir şey yapmaz.” Âlemle ilişkisini bir an bile kesmeyen bir Tanrı düşüncesi, eşya ve olaylar arasındaki bütünlüğü görebilir, düzen ve kanunu doğru kavrayabilir; bu durum insanın Tanrı katındaki değerini artırır. Cereyan eden olayları birbirinden bağımsız değerlendirmek ve ilişkilerine tesadüfî nazarıyla bakmak peripatik Tanrı inancını reddetmiş olmaktadır. İhvan-ı Safa, şerrin yorumunda metafizik bir açıklama getirir: Âlemdeki düzeni anlamayanlar, tabiatın işleyişindeki kötülüğe maruz kalmışlıkları ve yapılan kötü fiilleri Allah'a nispet ettiler. İhvan tüm bu oluşları, küllî felekî nefsin kuvvetleri olan cüz'î nefislerin fiilleri olarak açıklar. Fiillerden hayır olanların, hayra ait olan cüz'î nefse, şer olanların da şerre ait nefislere nispet edileceğini söyler. Böylece mükâfat ve ikâb da buna göre gerçekleşecektir.¹¹⁴

Farabî (872-950)'nin benimsediği Sûdur teorisi bağlamında mükemmelden aşağı inildikçe eksiklikler meydana gelecektir. Ancak mevcut düzende bu eksiklikler, iyiliklerin azalması olup arızî bir durumdur. Yani kötülük (eş-şerr), aslen mevcut değildir; bu evrendeki herhangi bir şeyde de bulunmamaktadır; kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde mevcut değildir; bilâkis onların tümü, iyilik (hayr) dir.¹¹⁵

Mutluluk (saadet) salt iyilik (hayr) dir. Bu mutluluğun sağlanması ve bunun kazanılması için faydalı olan her şey iyi olmaktadır; fakat bu iyilik, özünde iyi olduğu için değil, mutluluğa yararlı olduklarındandır. Mutluluğa ulaşmaya engel her

¹¹⁴ Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, 3. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İFAV) Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 97-99.

¹¹⁵ Farabî, **Fusulü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**, (çev: Hanifi Özcan), 1. Baskı, DEU Yayınları, İzmir, 1987, s. 59.

şey de mutlak kötülüktür. Mutluluğun sağlanılmasında faydalı olan iyilik ve mutluluğun yolunu tıkamasına sebep olan kötülük tabî ya da irâdî olabilir. İradî kötülükte insan, mutluluğun bilincine varmayarak yarar, egemenlik, şeref gibi gerçek mutluluğun dışında bir hedef edinir ve bu hedefe ulaşabilmek için tüm gücünü harcarsa; ortaya çıkan şey tamamıyla kötü olacaktır.¹¹⁶

Son yetkinlik olarak görülen saadet, ruhun vücutta maddeye ihtiyacı kalmayan bir tekemmül mertebesine ulaşmasıdır. Saadeti arayan insan huzura kavuşur. Farabi'nin tam olarak "cahil şehir" olarak isimlendirdiği tip, mutluluğu tanımayan, düşünmeyen ve kendilerine öğretilene bile inanmayan halktır. Onların şehvet, servet gibi düşüncelerinden başka bir gayesi yoktur.¹¹⁷

İbn Sina (980-1037)'ya göre Zorunlu varlık saf gerçek (hakk mahz) dir; saf iyi (hayr mahz) dir; "Zorunlu varlık bizzat saf iyi'dir"; "Varlığı bizatihi mükemmel olandır." Farâbî'de olduğu gibi, İbn Sina'da da O, hem Âşık, hem Mâ'suk, hem de Aşkın tam kendisidir. Bütün varlık O'nun varlığından neşet etmiş, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.¹¹⁸

Zorunlu varlıktan uzağa gittikçe kötülük de artar. Bundan dolayı zorunlu varlıktan en ırak olan madde, kötülüğün en fazla olduğu yerdir.

Madde ve insanlarda üç çeşit kötülükten bahsedilir:

- a) Zayıflık gibi yaratılıştaki eksiklik mânâsındaki kötülük ki, bu fizikî kötülüktür.
- b) Acı, üzüntü, maddî ya da manevî, iç sıkıntılardan oluşan, ruhî ızdıraptan ileri gelenler. Bu da psikolojik boyutta bir kötülük olmaktadır.
- c) İnsanın ahlâkî davranışları sonucunda başgösteren kötülük ki, filozof bunu günah olarak tabir ediyor. Bu da metafizik kötülüktür.¹¹⁹

Kötülük yokluktur fakat her türlü yokluk değildir. Bir şeyin tabiatının gereği onun cinsi ve doğasına ait olgunluğun yokluğudur. Mesela elem ve üzüntüler böyledir.¹²⁰ Yalnızca doğasında bilkuvve bulunana bir şeye kötülük katılır. Sebebi

¹¹⁶ Farabî, **es-Siyasetul-Medeniyye**, (çev: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), 1. Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, ss. 39-40.

¹¹⁷ Bkz. Farabi, **el-Medinetü'l Fâzıla**, (çev: Nafiz Danışman), İstanbul, 1956, s. 55.

¹¹⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ Metafizik (II)**, (çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 100; Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 226.

¹¹⁹ Kadir Çüçen, **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 143-144.

¹²⁰ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.165.

ise maddedir. Kötülük, başta ilişen bir durum ve sonradan onun yerine ilişen bir durum nedeniyle maddeye katılır.¹²¹

İbn Rüşd (1126-1198) şerri belirli bir hikmete bağlayarak yorumlar. Eğer bir şeyin varlığında hem şer hem de hayır görülüyorsa ve hayır daha ağır basmakta ise hikmetli olan, onun yok edilmesi değil, ağır basan iyiliğin varlığı için var edilmesidir. Zira bu, az bir şer nedeniyle çok olan hayrın önlenilmesi hâinden pekâlâ iyidir.¹²²

Allah, hayrın, zat-ı hayır için hâlikıdır; şerrin de hayır için, yani kendisinde oluşturacak bir hayır için hâlikıdır. Allah'ın şerri yaratması adaletinin tezahürüdür.¹²³

Allah, kimilerin –küfür ve şirk başta olmak üzere- kötülüğe teveccüh etmelerine sebep olan şeyleri bu niteliklerinden ötürü değil, dalâlete göre daha ziyade hidayete yol oldukları için yaratmıştır. Bu da “mutlak adâlet”in ta kendisi olmaktadır.¹²⁴ “Zâtî Sübhanî”nin adalet etmesi onun zatındaki kemâlin gereğidir. İnsanın adalet etmesinin sebebi ise, ondan kendine bir hayır çıkarmak içindir.”¹²⁵

Gazâlî (1058-1111), kötülüğün kaynağını izâh ederken kalbin yapısı ve özelliklerini de ortaya koyar.¹²⁶ Bütün mârifetlerin başı kendini ve Allah Teâlâ'yı tanımaktır. Ondan sonraki *Kimyâ-yı Saâdet* ise havftır (korkudur).¹²⁷ Kalp için Tanrı korkusu önemlidir. Tanrı'nın karşısında insan “korku ile ümit arasında” bir yerde olmalıdır. Ayrıca günah ve ihtiraslarla bulanmış bir kalp hakikati göremez. İdrak edici, akli ile kalbi arasındaki farkı bilebilirse kötü ahlâka giden yola set çeker ve iyi ahlâk sahibi olmuş olur.¹²⁸

Gazalî “*leyse fi'l-imbân-ı ebdeu min ma kâne*”; “*olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir*” şeklindeki ifadesiyle her şeyin yerli yerinde ve iyi bir şekilde dizayn edildiğini vurgular. Gazalî, evrendeki bu gaiyyeti, ilâhi sıfatlarla Tanrı-âlem ilişkisi bakımından temellendirirken, Tanrısal maksat açısından teleolojinin temel

¹²¹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 162.

¹²² İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)**, 1. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985. ss. 343-344.

¹²³ Nevzat Ayasbeyoğlu, **İbn Rüşd'ün Felsefesi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955, s. 137.

¹²⁴ Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 1. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 268.

¹²⁵ Ayasbeyoğlu, **İbn Rüşd'ün Felsefesi**, s. 138.

¹²⁶ Çüçen, **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 145.

¹²⁷ İmam Gazzalî, **Kimya-yı Saâdet (I-II)**, (trc. A. Fârûk Meyan), 3. Baskı, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 643.

¹²⁸ Çüçen, **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 145.

kavramlarından olan *ilahî adalet* (teodise), *hikmet* ve *inayet*, *sebeplilik* ve *Tanrısal kaza ve kader*le ilişkilendirir. Evrende şerrin, zımnında hayır bulunması durumunda var olabildiği; şerrin olmamasıyla, onunla vuku bulan hayrın da olamayacağını söyler. Ona göre, mutlak şer'den söz edilemez.¹²⁹

Gazâlî, *Kavâ'idü'l-'akâ'id* adlı eserinde; Allah'ın insana gücünün üstünde bir teklifte bulunabileceğini, acı çektirebileceğini, azap edebileceğini ve tüm bunlara karşın bir bedel ödemeyeceğini söylemiştir. Çünkü O, dilediğini yapandır. Bununla beraber, O, tüm bu yaptıklarında adil, hikmetli ve iyidir.¹³⁰

İbn Arabî (1165-1240)'ye göre, iyilik ve kötülük, özlerinden kaynaklanan iki niteliktir. Fakat bir şeyin iyiliği ve kötülüğü; maksat, yetkinlik ya da alışkanlık gibi durumlara bağlı olarak algılanır. Bazı şeylerse sadece Hakk'ın bildirmesiyle iyi-kötü olarak anlaşılır. Bu bildirmeye binâen iyi-kötü diyebiliriz. Ancak bu hüküm değil, bir bildirimdir. Bu sebeple zaman, mekân, olay, şahıs ve hâle göre durum hakkında göreceli bir yorum getirebiliriz. İbn Arabî'ye göre ahlakî ya da başka neviden olsun kötülüklerin hepsi izâfidir.¹³¹

Şeyler ve fiillere aşağıdaki sebeplerden biri veya diğeri dolayısıyla kötü denir.

- I. Şu ya da bu din onları öyle saydığı için;
- II. Belirlenmiş bir ahlakî esasa veya cemiyetin uygun bulduğu âdet ölçüsüne kıyasla;
- III. Kimi ferdî mizaçlara ters düştükleri için;
- IV. Bir kimsenin bazı tabîî, ahlâkî ya da zihnî haz ve isteklerini doyuramadıklarından dolayı vb.

İbn Arabî'ye göre, sınırlı bilğimiz dolayısıyla zâhiri olanı görür ve yorumlarız. Oysa aslolan bâtınî cihet Yaratanda saklıdır ve bizler onu bilemeyiz.¹³²

Probleme Müslüman filozoflar açısından bakıldığında onlar Yaratıcıyı ya da O'nun sıfatlarını inkâra giden bir anlayış içinde değildirler. İyimserliğe ve göreceliliğe dayanan bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Onlar, mutlak ve salt kötülüğü kabul etmemektedirler.

¹²⁹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı kitapları, İstanbul, 1998, s. 162.

¹³⁰ İmam Gazâlî, *Kavâ'idü'l-'akâ'id*, (Mecmûatu'r-Resâil içerisinde), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, ss. 162-163; Ormsby, *'İlahî Adalet' (Teodise)*, s. 234.

¹³¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye I*, (çev: Ekrem Demirli) 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 118.

¹³² Ebü'l-Âlâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev: Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 140.

1.6. KELAMİ EKOLLERE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kur'an'ı Kerîm ve Hadis-i Şerîfler'de “hayır” ve “şer” kelimelerinin yapısı ve mahiyeti üzerinde açıklama yapılmamıştır. Ancak iyilik, güzellik, adalet, mutluluk gibi kavramları temsil eden hayır çokça teşvik edilerek muarızı konumunda olan çirkin, kötü, zulüm, beğenilmeyen kavramlarını ifade eden şer'den ısrarla kaçınılması gerektiği doğrultusunda uyarılar yapılmıştır. Buradan da anlaşılıyor ki, şerrin olduğu kabuldür. Bize yapılan bu uyarılara dikkat ettiğimiz müddetçe insanda bulunan kötülüklerin kaynağı olan nefis terbiye edilerek ruhî olgunlaşma sağlanacak ve kendimiz için güzel ahlaka sahip olma yolunda önemli adımlar atmış olacağız.

Allah hayır ister ve onu yaratır. O zaman şerri de ister ve onu da mı yaratır? Şerrin yaratılmasındaki amaç nedir? Hem şerri yaratıp hem de onu işleyene niçin ceza vermektedir? Şerri yaratmışsa onu hiç yaratmamış olmayı yeğleyemez miydi? gibi sorular hep sorulmuş ve halen sorulmaktadır. Bu kısımda bazı mezheplerin görüşlerine kısaca yer verdikten sonra esas fikir serdeden Mutezile ve Ehl-i Sünnet'in konuya yaklaşımlarını ele alacağız.

Bir yandan takva sahibi yönüyle, öbür yandan sert tavırlarıyla tanıdığımız Hariciler, büyük günah işleyeni kâfir saydılar. Fırkalarından olan Necedât hariç, büyük günah işleyenin ebedi azap göreceği hususunda görüş birliği içindeler.¹³³ Ehli Sünnet'e en benzeyen fırkalarından İbâdiye, onların bu görüşüne katılmaz zira tövbe, yapılmış kötülüklerin günahını silecektir. Tekrar yapmamak şartıyla ebedî cehennemde kalınmayacaktır. Allah, hayır ve şerrin yaratıcısıdır.¹³⁴ “Mutlak Cebir” fikrine dayanan Cebriye'ye göre insan, Allah'ın mutlak kudret ve dilemesine bağlı olarak yaşar.¹³⁵ Tâat ve mâsiyete de mecburdur. Bu sebeple kötülüğü yapan kişiye ‘kötüsün’ denilmez. Kötüyü o çirkin yolda yürüten Allah'tır.¹³⁶ Kaderiyye mensupları ise “Mutlak Tefvîz” fikrini ileri sürerek, insanın, fiillerinde mutlak ihtiyarı bulunduğunu, iyiyi ve kötüyü kendi ihtiyarıyla yaptığını söylemişlerdir. Allah'ın, yapılmış olan hayır ve şerde hiçbir taalluku yoktur. İnsan, kendi fiillerinin

¹³³ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, (çev: Mehmet Dalkılıç&Ömer Aydın), 1. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 102.

¹³⁴ Ethem Ruhi Fırlı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, ss. 137-138.

¹³⁵ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, Cilt: II, ss. 102-103.

¹³⁶ Ali Arslan Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi**, 2. Baskı, İrfan Yayınevi, Ankara, 1964, ss. 214-215.

sorumluluğunu alarak kaderini tayin etmiştir.¹³⁷ İmamiyye Şi'asına gelince onların genel görüşlerine göre, Allah çirkin olanı işlemekten ve zulmetmekten münezzehtir. Şeyhu Müfid, (ö. 42633 H.) “Allah’ın fiillerinde hiçbir çirkinlik yoktur, kullarına işlerini zorla yaptırmaz, kişinin kendi günahı haricinde bir azap etmez ve kimseye zulmetmez. Allah mükellef kıldığı kulları için hayır yollarını göstererek onlar için yalnızca aslah olanı yapar” demektedir.¹³⁸ İnanç konularında Mutezile ile benzerlik taşıdığı görülen Şi’a, bunu kabul etmez; görüşlerinin özgün olduğunu düşünür.¹³⁹

1.6.1. Mutezile

Mutezile, kötülük meselesini adâlet prensibi çerçevesinde ele almaktadır. Mutezile’ye göre adalet, Allah’ın ancak iyi (hasen) fiilleri yapması ve kötü (kâbih) fiillerden uzak olması mânâsındadır. Kadı Abdulcabbâr Allah’ın âdil oluşunu “çirkin fiilleri yapmaması, bütün fiillerinin güzel oluşu” şeklinde tarif etmiştir¹⁴⁰

Mutezile’ye göre, insanlar, müstakil ve hür bir iradeye sahiptir. Sorumluluk sahibi bu hür iradeye sahip olandır. Eğer kulların yaptıkları iş, Allah’ın iradesi ve takdiri ile işlenmiş olsaydı sorumlu tutulmamaları gerekirdi. Sorumlu tutulmaları durumunda ise Allah’ın zalim olması lazım gelirdi. Oysa Yüce Allah *Adalet* prensibi gereği kendi yaptığı bir işten dolayı kulu mesul tutmaz ve cezalandırmaz.¹⁴¹ Hak Teâlâ, kendi fiillerini murat eder, bu fiilleri irade ve ihtiyarı ile gerçekleştirmektedir. Kulun irade ve ihtiyarı olan işlerde ise O’nun murat ettiği sadece emrettikleridir. Yani işlenmiş bir şerrin sorumlusu kuldur.¹⁴² Eğer kulun yaptığı zulüm ve şirk gibi kötü fiiller yaratanın iradesiyle gerçekleşmiş olsaydı, kula zulmedilmiş olunurdu.

¹³⁷ Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi**, ss. 216-217.

¹³⁸ Bkz. Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, ss. 112-113.

¹³⁹ Murtaza Mutahharî, **Felsefe Dersleri II**, (çev. Ahmet Çelik), İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 58; Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 106.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muğnî**, (et-Ta’dil ve’t-Tecvîr), Cilt: VI /I, ss. 3-4; Kâdî Abdulcabbâr, **Şerhu’l Usulu’l Hamse**, (çev: İlyas Çelebi), 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2003, Cilt: I, s. 32.

¹⁴¹ Taftazânî, **Kelam İlmi ve İslam Akâidî Şerhu’l-Akâid**, (çev: Süleyman Uludağ), 1. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 12.

¹⁴² Taftazânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 12; Aydın, **İslâm İnançları ve Felsefesi**, ss. 226-227; İrfan Abdulhamit, **İslâm’da İ’tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (çev: M. Saim Yeprem), 3. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994, s. 291.

Allah nasıl ki ‘*adl*’i yarattığında adil olmakta ise, zulmü yarattığında da zâlim olması gerekir. Oysa Allah zulümden münezzehtir.¹⁴³

Mutezile, insandan meydana gelen kötülüklerin Allah’a izafe edilmesinin önünü kesmek ve insanın, yaptığı eylemlerin sorumluluğunu alması amacıyla fiillerin Allah tarafından yaratıldığı tezine karşı çıkar. Ona göre, insan, fiillerinin hakiki failidir; fiillerini kendi irâde, kudret ve eğilimine göre meydana getirir. Bu sebeple o, yapmış olduğu kötülüklerin sorumlusudur.

Mutezile arasında, insanın fiillerinin faili olduğu hakkında genel kabul olmakla birlikte; doğan fiiller¹⁴⁴ konusunda, onların insanın kendi içindeki fiilleriyle aynı mı, ayrı mı olduğu meselesi tartışılmıştır. Eş’arî, doğan fiiller hakkındaki bu münakaşaya dair sekiz Mutezilî görüş sayar. Fakat bu görüşlere burada yer vermeyeceğiz.¹⁴⁵ Onlara göre, insanın kendi içindeki fiili olmaksızın hiçbir doğan fiil meydana gelemeyeceğine göre, insan kendi içindeki fiilden nasıl sorumluysa doğan fiillerinden de sorumlu olması gerekir.¹⁴⁶ Dolayısıyla doğan kötü fiillerin sorumlusu da insan olacaktır.

Mutezile, hayvanlar, henüz bülüğa ermemiş küçük çocuklar ve deliler gibi işlemiş oldukları kötülüklerden sorumsuz kimselere acı verilmesi ya da eziyet çektirilmesine karşılık, çektirilen bu eziyetten dolayı yeniden haşredilerek mükâfatlandırılması gerektiğinin Yüce Allah’a vacip olduğunu söyler.¹⁴⁷ Bir pireye veya tahtakurusuna dahi, çarpmak suretiyle de olsa, herhangi bir eziyet verildiğinde Yüce Allah’ın, onları diriltip, kendisine yapılmış olan bu sıkıntıdan dolayı ecir vermesinin Yüce Allah adına vacip olduğunu öne sürmektedirler. Aksi halde yaratıcı zulmetmiş olur.¹⁴⁸ Onlar, Allah’ın yapmış olduğu bu elemelerin iyi ve güzel olarak

¹⁴³ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, s. 58.

¹⁴⁴ “*Tevellüd*” yahut “*el-Fî’lu’l-Mütevellid*” doktrini: Bir insanın fiilinden doğan şeyin de onun fiili olduğunu ifade eder.

(*Tevlid* ve *tevellüd* müteradif kullanıma sahip iki deyimdir. *Tevlid*, bir başka fiil vasıtasıyla fâilden fiilin meydana gelmesini ifade eder. Elin hareketiyle anahtarın devinimi örnek verilebilir. *Tevellüd* ise, kendiliğinden doğan mânâsındadır. Buna örnek ise; yazın durgun suda oluşan anasız babasız canlılar olabilir. Seyid Şerif Cürcânî, **Tâ’rifat**, y.y, t.y, s. 68.)

¹⁴⁵ Detaylı bakmak için Bkz., H. Austryn Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, (çev: Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 494-500.

¹⁴⁶ Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, s.501.

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcabbar, **el-Muğni** (Lütf), Cilt: XIII, ss. 382-386; Krş. Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, **el-İktisad fi’l-i’tikad**, (thk. İbrahim Agâh Çubukçu& Hüseyin Atay), Ankara, 1962, s. 182.

¹⁴⁸ “Zulüm ancak başkasının mülkünde tasarrufta bulunan kişi hakkında düşünülebilir. Gerçek mülk sahibi Allah hakkında bu durum muhaldir. O, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilir Zulüm,

değerlendirilmesi için; i'tibâr (ibret alma), ıvad (karşılık verme) ve istihkâk (hak etme) kavramlarını ortaya atmışlardır.¹⁴⁹

Allah kulunu yarattığında onu mükellef tutacağını da bildiğinden dolayı, onun aklını tamama erdirmek, ona kudret vermek ve teklif götüren sebepleri sağlamak, Allah'a vaciptir. Kulu itaate yaklaştıran ve isyandan uzaklaştıran bütün lütufları son haddine kadar kula göstermek Allah için, yine vaciptir. Allah teklife muhatap tuttuğu mümin için nasıl vacip olanı yaptıysa, kâfir olan için de aynı şekilde vacip olanı yapmıştır. Kâfirin küfrü bizzat nefsinin ve fiilinin eseridir.¹⁵⁰

Eğer kul için aslah olanı terk etmek Allah'a caiz olsaydı, Allah'a aciz olmak veya abes iş yapmak caiz olurdu. Bu durumlar Allah için muhaldir. Öyleyse aslahı terk etmek caiz değildir, o halde vaciptir. Ehl-i Sünnet bu görüşü kabul etmez. Çünkü aslah olan, O'nun mülkündedir. O, dilediği şekilde tasarruf edebilir. Kul için aslah olanı dilemesi O'na vâcibiyet arz etmez. Aslahı terk etse bile sonsuz hikmet, lütuf ve kudret sahibidir.¹⁵¹

İslâm Kelâmında en fazla tartışmanın görüldüğü konulardan biri de salah-aslâh meselesidir. Bu yüzden burada bu konuyu detaylı olarak yer vereceğiz. Lügatte “iyi” ve “fayda” anlamına gelen *salah*¹⁵² kelimesi, fesadın karşıtıdır.¹⁵³ Aslâh ise “en iyi”, “daha faydalı” demektir.

Aslah teorisinin ortaya çıkmasında en büyük sebep, Mutezile'nin beş temel ilkesinden biri olan ilahî adalet ilkesidir. Buna göre, kulların menfaatleri (maslahatları) gözetilmelidir.¹⁵⁴ Kâdî Abdulcabbâr (ö.415/1025)'a göre bu konuda

duvardan gafletin, rüzgârdan abesin selbedildiği gibi kesin olarak yüce Allah'tan nefyedilmiştir.” Ebu Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-i'tikad*, (1962), s. 182

¹⁴⁹ Bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî* (Lütf), Cilt: XIII, s. 390; Bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Cilt: II, s. 304; Ayrıca Bkz., Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük*, 2. Baskı, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2021, ss. 137-142.

¹⁵⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Cilt: II, s. 342; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, ss. 258-261.

¹⁵¹ Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 261.

¹⁵² Mutezile bakış açısında kelimelere verilen manalar büyük önem taşır. Nitekim “salah” kavramı onlarda faydalı olan her şeye denir. Örneğin; lezzetli olan ve sevinç veren fiiller salah olarak nitelendirilmezken, lezzete ve sevince kavuşturan faydalı fiiller salah olarak isimlendirilir. (Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, (el-Aslâh), Cilt: XIV, s. 35.) Lütfun Allah'a vâcip oluşu da sorumlu kıldığı kulların ve onların yapmalarını zorunlu kıldığı şeylerde onların yararlı olmalarından dolayıdır. (Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, (el-Aslâh), Cilt: XIV, s. 54.)

¹⁵³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Cilt: III, s. 348; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, Cilt. II, s. 182; Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, Cilt: II, s. 1172.

¹⁵⁴ Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehrîstânî, *Nihâyetu'l-Ekdâm fî 'ilmi'l-Kelâm*, (nşr. Alfred Guillaume), Oxford University Press, London, 1934, s. 400; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük*, s. 55.

Mutezile'yi üç gruba ayırmak mümkündür. Ancak kendisi ilk ikisine katılmadığını da belirtmektedir.¹⁵⁵

A. Ashâbu'l-Lütuf: Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu grup, aslah olanı yapmanın Allah'a vâcib olmadığını savunur.¹⁵⁶ Bu grubun başını Bağdat Mutezile'sinin reisi Bîşr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) çeker. O ve ona tâbi olanlara göre lütuf Allah'a vâcib değildir. Eğer Allah'a vâcib olsaydı âlemde hiçbir âsinin kalmamış olması gerekirdi. Fakat mükellefler içerisinde hem Allah'a isyan eden hem de ona itaat edenler vardır.¹⁵⁷ Bununla birlikte o, Allah'ın, iman etmediğini bildiği halde birisine lütfetmesi durumunda, o kimsenin iman edeceğini ve o imanın mükâfatını da hak edeceğini ileri sürmüştür.¹⁵⁸ Bu grup, "Kul adına hayırlı olanın gözetilmesi Allah'a vaciptir." demişlerdir.¹⁵⁹ Bîşr b. el-Mu'temir'in bu ifadelerinden Allah'ın kudretine sınır getirmeme çabası içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

B. Ashâbu'l-Aslâh: Bu isimle bahsedilen kimseler Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869) ve Esvârî (ö. 240/854)'dir.¹⁶⁰ Bunlara göre, hem dünyada hem de ahirette kul için aslah ve lütuf olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu görüşler, Bağdat Mutezilesi'nin görüşleri olarak aktarılmaktadır.¹⁶¹ Bunlar lütfu, yaratmayı ve teklifi de Allah'a vâcib saymışlardır.¹⁶²

C. Kâdî Abdulcabbâr (ö.415/1025), Ebû Ali (ö.303/916) ve Ebû Hâşim (ö.321/933)'in oluşturduğu bu grup, aslah ve lütfun yalnızca dini konularda işlenmesi gerektiği görüşündedirler.¹⁶³ Kâdî Abdulcabbâr'a göre Allah'a vâcib olan fiiller,

¹⁵⁵ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muhît**, s. 22; Arslan, **Mutezile'de İyilik ve Kötülük**, s. 149.

¹⁵⁶ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muhît**, s. 22; Eş'arî, Ebu'l Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** (thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısır, Kâhire, 1950, Cilt: I, s. 287; Arslan, **Mutezile'de İyilik ve Kötülük**, s.149.

¹⁵⁷ Kâdî Abdulcabbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Cilt: II, s. 356; Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Cilt. I, s. 287; Bkz. Arslan, **Mutezile'de İyilik ve Kötülük**, s. 149.

¹⁵⁸ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Cilt: I, s. 287; Hadduri, **İslam'da Adalet Kavramı**, s. 77.

¹⁵⁹ "Mutezile âlimlerinin çoğunluğu, kul hakkında en uygun olanı gerçekleştirmenin ve bunu kula vermenin Allah'ın üzerine vacip olduğunu söylemektedirler. Bîşr b. Mu'temir ile ona tâbi olan bir grup ise kul için en elverişli şeyin yerine getirilmesinin Allah'a zorunlu olmadığını, ama kulun faydasına olacak şekilde hayra vesile olanı yapmasının O'na gerekli olduğunu, kulların kötülüğüne vesile olacak şeyi yapmasının ise câiz olmadığını savunmaktadırlar."(**el-Kifâye**, vr. 72 b) ; Nüreddin es-Sâbûnî, **Mâtüridiyye Akaidi**, s.146.

¹⁶⁰ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muhît**, ss. 243-244; Arslan, **Mutezile'de İyilik ve Kötülük**, ss. 149-150.

¹⁶¹ Bkz. İmâmu'l-Haremeyn Ebi'l-Meâlî Abdilmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **Kitâbu'l-İrşâd**, (thk. Esad Temim), Beyrut, 1992, s. 247; Krş. Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muhît**, s. 22

¹⁶² Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muğnî**, Cilt: XIII, s. 7; Arslan, **Mutezile'de İyilik ve Kötülük**, s. 150; Detaylı Bilgi için Ayrıca Bkz. Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorunu", s. 89.

¹⁶³ İmâm El-Haremeyn el-Cüveynî, **el-İrşâd** (Muhammed Yûsuf Mûsâ), s. 288-289; Bkz. İbn Hümam, Kemal, **Kitabu'l-Müsâhere**, (Kemal b. Ebi Şerîf'in el-Müsamere'si ile birlikte), Matbaatu'l-Kübra,

kullara imkânlar sunması, lütufta bulunması, ödülü hak etmiş olanı mükâfatlandırması, çekilen üzüntülere karşılık vermesi (ıvad) gibi fiillerdir.¹⁶⁴ Ona göre, insanları sorumlu tuttuğu için bunlar Allah’a vaciptir.¹⁶⁵ O, bunları insanları teklif etmekle bir nevi kendi kendine gerekli kılmıştır.¹⁶⁶ Kâdî Abdulcabbâr’a göre bu fiiller, O’nun yapmak zorunda olmadığı halde sırf iyilik (in’âm, ihsân, tefaddul) olarak yaptığı fiillerdir.¹⁶⁷

Mutezile içerisinde çok sesliliğin görüldüğü bir başka husus ise Allah’ın yapmak zorunda olduğu şey hakkında kullanılacak doğru kavramın “*salah*” mı, yoksa “*aslâh*” mı olduğudur. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Allah’ın kullarına *aslâh* olanı, yani (en) uygun olanı yaratmasının vâcip olduğunu söylerken, İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ise vâcip olanın *salah*, yani “sadece uygun olanı yaratma” olduğunu söylemiştir.¹⁶⁸

Tüm bu görüş ayrılıklarına rağmen Mutezile’nin çoğunluğu, Ehl-i Sünnet’in iddia ettiği gibi Allah’a vâcip olanın *salah* ve *aslâh* değil, mükellefin sorumluluğunu yerine getirebilmesi için gerekli olan lütuflar olduğunu söyler. Ancak bu, ontolojik bir zorunluluktan ziyâde ahlâkî bir zorunluluktur.¹⁶⁹

Ahmed b. Hanbel, Mutezililerin ‘kebire sahibi mümin değildir’ sözünü kabul etmez. Şöyle söyler: “Eğer bir fert, kebire işleyenlerin mümin olmadıklarına inanırsa, Hz. Âdem ile babalarına yalan söyledikleri için, Hz. Yusuf’un kardeşlerinin de kâfir olduklarını öne sürmüş olacaktır.” Günahkârların akıbetini Allah’a havale eder. Ona göre, bütün hayır ve şer, Allah’ın kaza ve kaderiyle gerçekleşmiştir.¹⁷⁰

Mutezile, Allah’ın fiilleri ve bunların iyi olduğu, kötü fiil işlemediği, lütuf, hidayet, hayır ve şer ilişkisi, teklif, aslahı yapmasının vacip oluşu, müşriklerin çocuklarına babalarının işlediği günah yüzünden azap etmeyeceği, kullara güçlerinin

Bulak, 1317h, Cilt: II, ss. 24-25; Bkz. Eş’arî, **Makâlâtü’l-islâmiyyîn**, Cilt: I, s. 288; Kadî Abdulcabbâr, **el-Muğnî**, Cilt: XIV, s. 7.

¹⁶⁴ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muğnî** (el-Aslah), Cilt: XIV, s. 53; Arslan, **Mutezile’de İyilik ve Kötülük**, s. 151.

¹⁶⁵ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muğnî**, Cilt: XIV, s. 53; Arslan, **Mutezile’de İyilik ve Kötülük**, s. 151.

¹⁶⁶ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muğnî**, Cilt: VI/I, s. 34; Cilt: XI, s. 68; Arslan, **Mutezile’de İyilik ve Kötülük**, s. 151; Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorunu”, s. 89.

¹⁶⁷ Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muğnî**, Cilt: XIV, s. 53; Arslan, **Mutezile’de İyilik ve Kötülük**, s. 152.

¹⁶⁸ Bayram Çınar, “Kelâm’da Salah–Aslah Tartışmaları”. **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 5, 2021, ss. 204-205.

¹⁶⁹ Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 60.

¹⁷⁰ Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, **Menâkıb-ul İmam Ahmed b. Hanbel**, 3. Baskı, Beyrut, 1982, ss. 165-168.

yetmediği konularda mükellef tutmayacağı, yalancıların elinde mucize izhâr etmeyeceği gibi konuları Allah'ın adalet ilkesiyle ilişkilendirmektedir.¹⁷¹

Mutezile kelâmcılar arasında tartışmalı bir diğer konu ise hüsn ve kubh meselesidir. İlâhî irâdeden bağımsız olacak şekilde özsel değerinin var olup olmadığı tartışması ontolojik yönünü oluşturmakta, ilâhî tebliğden bağımsız olarak akılla bilinebilmesi meselesi de epistemolojik yönü ile ilgili olmaktadır. Erken dönem Mutezile kelâmcılar tarafından fiiller bizâtihî zâtlarıyla hüsn ve kubh olarak adlandırılırken, kimi Mutezile kelâmcılara göre bunlar, fiilin sıfatları ile alâkalıdır.¹⁷² Kâdî Abdulcabbâr, bir fiilin ahlâkî değer kazanmasını salt olması itibarı ile değil; fiillerin almış olduğu yön ve itibarlar sebebiyle hüsn ve kubh olarak vasıflanabileceğini söylemektedir. Örneğin secde, Allah'a itaat yönü üzere yapıldığı için hasen; şeytana masiyet yönü üzere yapıldığında ise kabih olur.¹⁷³ Görüldüğü gibi Mutezile'ye göre fiiller zâtı, sıfatları, yer ve yönleriyle hüsn ve kubh olarak değerlendirilmektedirler.¹⁷⁴ Fillerin almış olduğu değerler eşyanın özüne yönelik ise, bu durumda akıl bu değerleri vahiy olmadan da idrak edebilecek, eşyadaki bu değerleri keşfedici ve ortaya çıkarıcı olacaktır. Böyle olmakla hüküm, mecaz olarak akla nispet edilmektedir. Dolayısıyla bu değerleri idrak edici akıl, teyid edici ise vahiy olmaktadır.¹⁷⁵

Bu mezhebe göre, dini delillerin hüküm koyma kudreti yoktur. Bu deliller yalnızca emredicilik özellik gösterirler. Oysa akıl hüküm koyucu olduğu için bir bildirici değil, keyfiyetini bilendir.¹⁷⁶

Aklı öncelikli gören Mutezili'ye göre, hayır ve şerrin aklen bilinmesi gerekir.¹⁷⁷ Kâinatta cereyan eden hadiseler arasında sebep ve sonuç bağlantısı olmaktadır. Allah'ın hikmeti gereği, bir şey, kendisinden sonra gelecek başka bir şey

¹⁷¹ Kâdî Abdulcabbâr, **Şerhu'l Usulu'l Hamse**, Cilt: I, s. 33.

¹⁷² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Cilt: II, s. 43; Kâdî Abdulcabbâr, **Şerhu'l Usulu'l Hamse**, Cilt: II, s. 23.

¹⁷³ Kâdî Abdulcabbâr, **Şerhu'l Usulu'l Hamse**, Cilt: II, s. 24-26; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbn Hümâm, **et-Tahrîr**, (Takrir ile birlikte), Bulak, 1316, Cilt: II, s. 89.

¹⁷⁴ Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1986, s. 36.

¹⁷⁵ Kâdî Abdülcabbar, **el-Muğni**, Cilt: XI, s. 101; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî", s. 38.

¹⁷⁶ Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi**, s.251; Ramazan Üneşi, "Kelam Açısından Hüsn-Kubh Meselesi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 1986, s. 8.

¹⁷⁷ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 58; Saadettin Teftâzânî, **Şerhu'l-akâid**, (thk. Taha Abdurrauf Sa'd), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü' li't-Tûras, Kâhire, 2012, ss. 12-13. (Eserin bu versiyonuna yer verdiğimiz yerlerde bundan sonra '2012' olarak belirteceğiz.)

için sebep gösterilmiştir. Akıl bu ilişkideki sebepleri bulmaya, hayrı ve şerri tayin etmeye muktedirdir

Mutezile kelmacılarından biri olan Cahız, faydalı ve zararlı yönleriyle olmak üzere kâinattaki her şeyin çift yönlü bütünlük içerisinde yaratıldığını söylemektedir. İçerisinde hayır ve şer barındıran bu tabiat, Allah'ın tedbiri dâhilinde işleyen düzenini göstermektedir. Bu düzen formunda akıl, hayır ve şerri ayırt edebilecek yeterliliktedir. Aklın ehemmiyetini her fırsatta dile getiren Cahız, insanın eylemde bulunmadan önce fiillerini akıl süzgecinden geçirerek almış olduğu tedbirin önemine işaret etmektedir.¹⁷⁸

İslam ıstılahında “Ma’ruf”, her türlü hayrı ifade etmek için, “Münker” ise her türlü şerri belirtmek için kullanılan kelimelerdir.¹⁷⁹ Mutezile tarafından benimsenen “emr-i bi'l ma'ruf nehyi anil münker” esasınca her akli selîme ma'ruf'u yapma münkeri ise terk etme konusundaki özgün inançları, kötülükler karşısında mücadele etmekten ibarettir.¹⁸⁰

Allah, kullarının maslahatlarını gözettiğinden dolayı, onları bu dünyaya getirerek ebedi mutluluğa hazırlık olan ahiret yurduna müstehak olabilmeleri için için yaratmıştır. Onlar için böyle bir iyiliği geri çeviremezdi. Çünkü iyilik, O'nun zatına yakışandır.¹⁸¹ Bu itibarla, “fesad (bozukluk), hakikatte isyanlar (me'âsi) dır.” Açlık, azlık, kuraklık gibi tabiattaki olayların işleyişinden kaynaklanan üzüntü verici durumlara gelince, Mutezile bunları “Mecazî Kötülük” olarak isimlendirir. Bunlar şer gibi görünse de aslında insanlar için hakikatte hayırdır. Allah insanlara acıdığı için böyle yapmıştır. Çünkü başlarına gelen bu şeylere sabretmeleri sayesinde cennette kalmaya müstehak olacaklardır. Ayrıca, bu felaketler insanlara kıyamet azabını hatırlatacağı için onları günah işlemekten uzaklaştırır.¹⁸²

¹⁷⁸ Cāhız, **Kitābu'l-Hayevân**, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut, 1969/1388, Cilt: II, s. 135, Cilt: III, ss. 300-302; Emine Bayır, **Cahız'ın Mizacla İlgili Görüşlerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2020, s. 96.

¹⁷⁹ Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi**, s. 225.

¹⁸⁰ Mutahhari, **Felsefe Dersleri II**, s. 34.

¹⁸¹ Zühdi Cârullah, **el-Mu'tezile**, Beyrut, 1990, s. 111.

¹⁸² Kâdi Abdülcabbar, **el-Muğni** (lütf), Cilt: XIII, ss. 229-230; Ahmed Mahmud Subhi, **el-Felsefetü'l-Ahlakiyye Fi'l-Fikri'l-İslâmiyye**, Beyrut, 1992, ss. 57-58; Krş. Ebu'l Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslamiyyin**, (tahk. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1963, Cilt: I, s. 287. (Bu eserden bundan sonra 'Ritter' olarak bahsedilecektir.); J. Meriç, Pessagno “Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları”, (Çev: Fethi Kerim Kazanç), **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 10, Samsun, 1998, ss. 461-462.

1.6.2. Ehl-i Sünnet

İslam'ın ilk zamanlarında fazla ilgi görmeyen bu konu zamanla genişleyen sınırlar ile birlikte Müslümanların farklı inançlar tanınmasına fırsat sundu. Dolayısıyla Müslümanlar, İranlıların iki Tanrı nazariyelerini, Yunan ve Hint düşüncelerini de görmüş oldu. Bu durum Müslümanlarda kötülüğün varlığı ve niçin yaratıldığı ile ilgili soru işaretlerini de beraberinde getirmiştir.

Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet'e göre bu âlemde hayır ve şer bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre hayır ve şer Allah'tan olmaktadır. Ancak Yüce Allah'ın sıfat ve fiillerinde şer aranmamalıdır. Allah Teâlâ'yı güzel sıfatlarla tazim etmeliyiz. Eğer kötülüklerin yaratıcısı olarak bir başka varlığı kabul etseydik; bu durum Allah'a ortak koşmak demek olacaktı. Oysa Allah, bundan münezzehtir. Şerrin Allah'ın takdiri ile yaratılması, bu şerrin gerçek olmasını gerektirmez. Çünkü esasen şerri seçip gün yüzüne çıkaran insan olmaktadır. Şerri istemek çirkin bir şey olmaktadır. Ancak bu durum Allah için geçerli değildir. Allah'ın şerri bir hikmete binaen yaratmış olduğundan dolayı O'nun hiçbir işi kötü olmadığı gibi bu da kötü ve çirkin olmayacaktır.

1.6.2.1. Eş'ari

Eş'arilik, Mutezili'ye bir tepki olarak varlığını göstermiştir. Liderliğini Ebû Alî el-Cubbâ'î'nin (ö.303/915) yaptığı Basra Mutezilesine bağlıydı. Ancak özellikle iki konu olan ilahî adâlet ve insan özgürlüğü meselelerinde fikir ayrılığına düştüler.¹⁸³

¹⁸³ Eş'arî'nin Mutezilî görüşü çarpıcı şekilde kabul etmeyişi ve Sünniliği kabulü ilanı (299/912) yılının Ramazan Bayramının ilk günü Büyük Basra Mescidi'nde gerçekleşmiştir. Cami'de toplanan halka hitaben konuşmasında Eş'arî, cübbesini yere atar ve şöyle söyler: “Bu cübbeyi nasıl bir köşeye bırakıyorsam, evvelce inanmış olduğum her şeyi de öylece geride bırakıyorum!” Bu olay simgesel olarak mütalaa edilse gerektir; Eş'arî'nin hocası Cübbâî ile düştüğü görüş ayrılığı önceden beridir vardır. (Macid Hadduri, **İslam'da Adalet Kavramı**, (Türkçesi: Selahattin Ayaz), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991, s. 81)

Bu ayrılığın kopuşuna sebep olarak zikredilen bir hikâyeye göre “Eş'ari, hocası Cubbâ'î'ye, Allah'ın üç kişinin durumu hakkında “aslah”ı yapıp yapmadığını sordu: Bu üç kişiden biri mü'min, diğeri kâfir, öteki ise çocuktı. Bunların hepsi öldüler ve sırasıyla, ilki ödüllendirildi, diğeri cezalandırıldı, ötekirse ödüllendirilmedi veya cezalandırılmadı. Eş'ari, “Çocuk yaşta ölen, ‘Ey Rabbim, keşke benimde yaşamama müsaade etseydin, daha iyi olurdu, çünkü o zaman bende cennete girerdim.’ deseydi, durum ne olurdu?” diye sordu. Cubbâ'î, “Allah, çocuğa, ‘Sen yaşasaydın bir günahkâr olup cehenneme gireceğini biliyordum.’ derdi.” diye cevap verdi. Sonra Eş'ari,

Eş'ariye göre, hiçbir şey Allah'a vacip değildir. Onlar ilâhî fiillerde hikmet bulunduğunu reddetmemekle beraber; Yüce Allah'ın fiillerinde bir hikmet bulunup bulunmadığı fark etmeksizin O (Allah), “mutlak aslah”ı terk edebilir.¹⁸⁴ Allah'ın fiillerinde bir amaç ve gaî illet aramak doğru değildir. Zira bir neden aramak, ilâhî yetkinliği noksanlaştırır.¹⁸⁵ Nedenlenme zincirleme olarak bir neden ile son bulacaktır. Yüce yaratıcının işleri nihaî neden olmaya en ehil nesnelerdir. O, her ne yaparsa yaptığında bir neden yoktur.¹⁸⁶

Eş'arî, kötülük meselesini, ilâhî irâde prensibi içerisinde ele almaktadır. Onlar bu sorunu çözerken ilâhî adaleti, “Allah'ın mülkünde dilediğini yapan” olarak tanımlar. Bu itibarla yaptığı zulüm değil, tam manasıyla adalettir.

Eş'arî, Allah'ın iyi ve âdil olduğunu söylemekle beraber; O'nun irâdesinin üstünlüğünün, yeryüzündeki tüm şerleri O'nun murad etmekte olduğuna işaret etmesi açısından da bir o kadar alenidir. Meselenin çözümü için *İbane*'de, Allah'ın beşere yaraşır terimlerle tavsif olunamayacağı belirtilir. Nasıl ki bir kişi harekette bulunduğu “*muharrik*” olarak vasfolunabilse de; Allah, yarattıklarından herhangi birinde bir hareket yaratınca aynı şekilde vasfolunamaz. Dolayısıyla Allah, şerri yaratmalıdır.

Eğer hayır mı daha iyidir yoksa hayrın ortaya çıkışında kendisinin sebep olduğu kimse mi?” sorulursa, buna verilecek en doğru cevap şöyledir: “fazilet yolu ile (yani hak edilmeden) kendisinden hayır sadır olan şahıs, o hayırdan daha iyidir”. Öyleyse denilirse: “Peki, şer mi yoksa kendisinden şer sâdır olan kimse mi daha kötüdür?” Buna verilecek cevap da şöyle olur: “Zulüm suretiyle kendisinden şer hâsıl olan şahıs, şerden daha kötüdür. Durum böyleyken, yaratmak bakımından Allah'tan şer sâdır olur ve bu suretle de O, adil olarak davranıyordur...”¹⁸⁷

Eş'arî'de ilâhî irâde- ilâhî emir ayrımını bariz şekilde görmekteyiz. Allah, iyi ve kötü her ikisini de irade eder. Ancak iyiyi emreder, kötüyü ise nehyeder. İrade

“Cehennemdeki kâfirin, ‘Ey Rabbim! Beni niçin çocukken öldürmedin, o zaman bende cehenneme girmezdin.’ diye yakınacağını “ karşılık verdi. Cübbâ’î hikâyeye göre sessiz kalmıştır. Eş'arî bu sözleriyle akıl yürütmenin gereken yanıtı vermede insanı yanlış yönlendirebileceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre insan en nihayetinde vahye başvurmalıdır. Hikâye, Tanrı'nın adil olduğu ve ‘aslah’ı yapması gerektiği üzerine vuku bulmuştur. (Ormsby, **İlahi Adalet (Teodise)**, s. 34-35; Macid Hadduri, **İslam'da Adalet Kavramı**, ss. 81-82.)

¹⁸⁴ Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi**, s. 255.

¹⁸⁵ Seyyid Şerîf Cürcanî, **Şerhu'l Mevâkıf**, (çev: Ömer Türker), 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Cilt: III, İstanbul, 2015, s. 350. (Eserin bu versiyonunun kullanıldığı yerlerde ‘2015’ diye belirtilecektir.)

¹⁸⁶ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, **El-Muhassal**, (çev: Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 202-204.

¹⁸⁷ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, **İbane an Usulî'd-Diyane**, Daru'l-Kitap, Kâhire, 1986, ss. 208-209.

ettiği iyiyi emrettiği halde, yine irade ettiği kötüyü onaylamamaktadır.¹⁸⁸ Yüce Yarattıcı, Hz. İbrahim’e oğlu İsmail’i kurban etmesini emrettiği halde kesilmesini irade etmemiştir.¹⁸⁹ Eş’arî’ye göre, İlâhî irâde nasıl tecelli ederse etsin, insanın iradesi ancak onun sınırları dâhilindedir.

İbn Teymiye, Bakıllani’ye benzer bir anlayış geliştirmiştir: Allah kendi zâtî fiillerini irade buyururken *tekvîn* hitabını kullanmakta, insan fiileri mevzu olduğunda ise *teklif* hitabını kullanmaktadır. Tâat, irâde ve mâsiyetleri içerir. İrade ve tâat ayrı hususlardır.¹⁹⁰ Allah kâfirin küfrünü irâde etmiş ancak emretmemiştir. Ebu Leheb’e iman etmesi emredilmiş, küfrü ise emredilmemiş, o ise iman etmek istememiştir.¹⁹¹

Bakıllanî, çocuk ve mecnûnun akılları olmadığından kötülüğün ne olduğunu tam bilmedikleri için, kötülük dilemelerinden dolayı ‘kötü’ nitelendirilmeyeceklerini ve onlara yasaklar kuralının geçerli olmayacağını söyler.¹⁹²

Bu meselenin tesbitinde iki önemli noktaya yer vermek gerekir:

1.İrâdenin kötülükle alâkası, içinde yaşanılan dünya için geçerlidir. Yasaklanan bir şeyi istemek insan için kötüdür.

2.Emir ve yasaklar kuralını koyan Allah’tır. Kötü ve çirkini insan için istemez. Ancak âleme yokluktan varlığa geçmeleri için diler. Dolayısıyla bunlar Allah’a değil, insana nispet edilir.¹⁹³

Mutezililer, “kudret”¹⁹⁴ taraftarı olup insana kendi fiillerinin yaratıcısı kabiliyeti verirler. Eş’arî, başka yaratıcı bir güç getirmeme adına “kesb” yani kula

¹⁸⁸ Eş’arî, Ebu’l Hasen, **Makâlâtü’l-İslamiyyîn**, (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1963, Cilt: I, s. 323; Şerafettin Gülcük, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, 1. Baskı, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 88.

¹⁸⁹ Ayet için Bkz. Saffat 37/100-110; İrâde-emir ayrımı için Bkz., K. Ebû Bekr Bâkılânî, **et-Temhîd**, (tahk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü Kütübüs Sekâfî, Lübnan, 1987, s. 320; Abdulkâhîr Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, İstanbul, 1928, s. 103; İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî, **el-İrşâd**, (thk: Muhammed Yusuf Musa& Ali Abdulmelik), Mısır, 1369, ss. 246-247. (Bâkılânî’yi takiben aynı bilgileri veriyorlar.)

¹⁹⁰ Gülcük, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, ss. 87-88.

¹⁹¹ Bkz. el-Cüveynî, **el-İrşâd**, ss. 237-249 vd; İbrahim Coşkun, **İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi**, Tekin Kitabevi, Konya, 2008, s. 37.

¹⁹² Bâkılânî, **Temhîd**, s. 321

¹⁹³ eş-Şehristânî, **Nihâyetü’l-Ekdâm**, s. 256.

¹⁹⁴ Kudret, ilim ve iradenin takdiriyle muktedir olduğu halde ve onlara uygun olarak, bir şeyi icâd etme kabiliyetinden ibârettir. Kadir, “dilerse yapan, dilemezse yapmayan zât” demektir. Mutlak Kâdir O’dur ki, tek başına var olan her şeyi yaratmıştır. Yaratmada yardıma ihtiyacı olmayan yegâne kudret sahibi şânî yüce olan Allah’dır. Kula gelince, onunda kendine göre bir kudreti vardır. Fakat bu kudret noksandır. Çünkü insanoğlunun gücü sınırlıdır. Yaratma işini asla yapamaz. Ebû Hamîd Gazzâlî, **el-Maksadü’l-Esnâ**, (çev: Yaman Arıkan), Elifbe Yayınları, İstanbul, 1983, s. 226.

kendi fiillerini “kazanma” olanağı sunar.¹⁹⁵ İnsanın fiilleri yoktan var edip yaratma yönüyle Allah’ın, ihtiyâr ve muktesibi olma cihetiyle insanındır. “Kesb, insanın hâdis kudreti mahallinde vâki olan fiildir.”¹⁹⁶

Eş’ariler, objektif iyi ve kötünün varlığının olmadığını, iyi ve kötünün ancak Allah’ın koyduğu hükme göre değer alacağını söylerler. Bir şîî kelamcısı olan İbnu’l-Mutahhar el-Hıllî (ö.726/1326), Eşari düşüncesini şöyle ifade eder: “(Eşariler) iyi ve kötünün sadece din tarafından bildirildiğini kabul ettiler. Din neyi emrederse iyi ve neyi yasaklarsa kötüdür. Aksi takdirde din açısından, hiçbir iyi ve hiçbir kötü bulunmazdı. Eğer Allah, yasakladığı şeyleri emretmiş olsaydı, kötülük iyiliğe dönüşmüş olurdu.”¹⁹⁷

Eş’ariler, gerek ontolojik gerekse epistemolojik bakımdan fiillerin, kendilerine Allah’ın emir ve nehyi taalluk ettiğinden dolayı ahlâkî değer kazandıklarını belirtmektedir. Eğer fiiller zatından ötürü hüsn ya da kubh olarak adlandırılıyorsa bu fiillere ilişkin değerlerin hiçbir zaman değişmemesi gerekirdi. İnsanın sorumluluğuna dair yargılar böyle olmadığını göstermektedir.¹⁹⁸ Onlar bu görüşlerini şöyle temellendirir: “Allah’ın ahirette çocuklara azap etmesi mümkündür ve böyle yapmakla O (Allah) adildir; bazı hayvanları diğer bazı hayvanlara boyun eğdirmesi, kimilerine iyilik verirken kimilerine vermemesi, kâfir olacağını bildiği kimseyi yine de yaratması ve azap etmesi, hatta mümine azap ettiği halde kâfiri cennete koyması tüm bunlar Allah için kabih değildir. Fakat ‘Allah, tüm bunları yapmaz’ denir. Çünkü bunları önceden bildirmiştir. ‘Allah’ın bildirmiş olduğu şeyde yalan söz konusu değildir.’¹⁹⁹ Allah’ın adaletine hâlel gelmeksizin tüm bunları yapabileceği şöyle delillendirilir: “Yüce Allah, yegâne hükümandır. Bu sebeple yaptıkları ‘kabih’ olarak isimlendirilemez. İnsanlar için bu fiillerin kabih olması,

¹⁹⁵ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne Kadar**, (çev: Hüseyin Hatemi), 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 124.

¹⁹⁶ Gölcük, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, s. 17; Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 256-257; Coşkun, **İslam Düşüncesinde İnkâr**, s. 35.

¹⁹⁷ Akt. Ormsby, **‘İlahi Adalet Sorunu’**, s. 231.

¹⁹⁸ Ahmet Ceylan, “İmâm Eş’arî’de Hüsün Kubuh Problemi”, **Uluslararası İmâm Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri**, 2015, Cilt: I, s. 109; Zübeyir Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, Sayı: 2, Cilt: XIII, 2015, s. 643.

¹⁹⁹ Ebu’l-Hasan Eş’arî, **Kitabu’l-Luma**, (tahk: Hammûde Garâbe), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire, 1955, s. 71; Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, **Makâlâtü’s- şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî**, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut, 1987, ss. 100, 144.

Allah tarafından çizilen sınırı aştıklarından dolayıdır. Allah, yalanı güzel görseydi güzel olurdu; fakat kabih kıldığından dolayı yalan, kabihtir.”²⁰⁰

Eş’arîlere göre, evrende hâdis olan tüm şeyler, çirkinlikler, zulümler, inkârlar, kötülükler Allah’ın var etmesiyle meydana gelmektedir. Gazzâlî, kudretin makdûra taallukunun, icad edildiği anda değil; ilâhî kudretin âlem yaratılmadan önce de ezelde âleme taallukunun var olduğunu söyler. Gazzâlî’nin burada ifade etmek istediği şey, ilâhî kudretin taallukunun makdûra bağlı olmadığını belirtmek içindir.²⁰¹

Eş’arî’ye göre, Allah, insanlara ne onların yararı için, ne ileride kavuşacakları bir mükâfat uğruna, ne de sonraya kalmış bir ivaz ümidiyle acı verir. Bu acılar gelecekte dönüşecekleri bir iyi de değildir. Allah, yalnızca öyle dilediği için ızdırap verir. Biz nihaî hikmeti kavrayamayız.²⁰²

1.6.2.2. Mâtürîdî

Mâtürîdî, iradenin dört mânâya geldiğini söylemektedir. Bunlardan birincisi, “bir şeyin olmasını istemek” ve “arzulamak” mânâsındadır. İkincisi, olmasını “emretmek”tir. Üçüncüsü, “rıza” göstermektir. Sonuncusu ise, “unutma”, “gaflet” ve “baskı altında tutulmama”²⁰³’yı bildirmektir.

Mâtürîdîler’e göre, Allah mutlak irade sahibidir ve dilediğini yaratır; O, şerrin de yaratıcısı olmaktadır. Ancak insanın yapmış olduğu fiillerinin nitelik kazanmasında insanda irade hürriyetinin olduğuna inanmakla Mutezili görüş ile benzerlik gösterir. Bir taraftan “Eğer Allah’ta irade olmasaydı âlemi yaratmada kendisine mecburiyet düşerdi.” diyen, öbür taraftan aynî mutlak ve zatî iradenin maddi varlık âlemine taallukunun zaman ve takdire göre oluşunu benimseyen irade anlayışı mâtürîdîlerce kabul edilmektedir.²⁰⁴

²⁰⁰ Ebu’l-Hasan Eş’arî, **Kitabu’l-Luma**, s. 71.

²⁰¹ el-Gazzâlî, **İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn**, (çev: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, 1394/1975, Cilt: I, ss. 281-283.

²⁰² Bkz. Gazzâlî, **el-İktisad fi’l-i’tikad**, s. 160; Ormsby, ‘**İlahi Adalet Sorunu**’, s. 242.

²⁰³ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 297; Mâtürîdî, **Te’vilatü’l Kur’an** (thk. Majdi Baslum), Dâru’l Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, Cilt: II, s. 6; Harun Işık, **Mâtürîdî’de İnsan Özgürlüğü**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, s. 118.

²⁰⁴ Bkz. Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, ss. 286-287; Ebu Hanife, **Fıkhu’l-Ekber ve Şerhu’l Aliyyü’l-Kârî**, Matbaatü’t-Tekaddüm, Mısır, 1323, ss. 17-18; Nureddin Sâbûnî, **Kitâb el-Bidâye**, İskenderiye, 1969, ss. 82-84; Gölcük, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, ss. 74-75

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın irade sıfatı hakkında şunları söylemektedir: Allah'ın, âlemin yaratıcısı olduğu ve onu “*la min şey*”, yani “*bir şey olmaksızın*” yarattığı, sabit olunca irade sıfatının var olması gerekir. O bununla şunu kastetmektedir: Allah'ın fiilleri, kendisinden ıztırârî ve tabîî bir şekilde sadır olmaz, aksine Allah, “Fail-i Muhtar”dır. Allah, zorlanma ve mecburiyet altında bulunmaktan münezzehtir. Çünkü bu, yaratılmışlık ve zayıflık işaretidir. Tabiat olaylarındaki bu düzen, Allah'ın irade sıfatına sahip olduğunu göstermektedir.²⁰⁵

Kulun iki şıktan birini “tercih” ettiği veya diğer ifadeyle “kasıt ve ihtiyar”, “cüz’î irâde” adını almaktadır ki kulun fiili de esasen bununla oluşmaktadır.²⁰⁶

İradî fiilin oluşmasında Allah'ın kudreti ve yaratması ile kulun istitâat ve ihtiyârının tek bir zamanda bir araya toplanması etkili olmaktadır.²⁰⁷ Ehl-i Sünnete göre, kesb ve yaratmayı da bir anda düşünmek gerekir. Dolayısıyla yaratma ve kesb cihetiyle bir fiile iki fail etki etmiş oluyor.²⁰⁸ Ancak bir fiil tek yaratıcı tarafından meydana getiriliyor. Görüldüğü üzere iki kudretin bir fiile olan etkisi, yaratma ve kesb anlayışlarından kaynaklanmaktadır.

Kul ihtiyârî bir eylemde gayr-ı ıztırârî olacak şekilde “kasıd” ettiğinde, o esnada Allah bu kasda bağlı olarak o faaliyeti meydana getirecek durumları yaratır. Kul bu kasıt sağlanamazsa yaratmaz. Kasıt ise yine, Allah tarafından yaratılmıştır.²⁰⁹ Kulun iradesi Allah'ın takdirini değiştirebilecek tarzda değildir.

“Doğruluğu sabittir ki, fiil, işlenişinde kesb cihetinden insana, yaratma cihetinden de Allah’a ait olmaktadır.”²¹⁰ Fiildeki hürlük insan iradesiyle ifade edilebilmektedir. İnsan bir işe yöneldiğinde veya irade ettiği fiili kesbetmeyi istediğinde, Allah kulun irade ve istemesi doğrultusunda o fiili yaratır.

İmam-ı Mâtürîdî'ye göre şerrin vücuda gelmesi Allah'ın yaratmasıylaadır. Ancak bunların vücuda gelmesinde kulun ihtiyar ve kastı da vardır. Bu sebeple doğrudan doğruya ma’siyet, çirkinlikler, küfür ve şeytanın Allah’a insad edilmesi

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 30.

²⁰⁶ Bkz. M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 166.

²⁰⁷ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 166.

²⁰⁸ Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi Nüshası, No: 496 vrk. 198 b, 30 vd.

²⁰⁹ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 166.

²¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 228; Bkz., Nureddin es-Sabunî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, (terc: Bekir Topaloğlu), D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1979, s. 141.

mekruhtur.²¹¹ Mâtürîdî, irade-emir konusunda ikisi arasında fark olduğunu belirtmektedir. Allah, kötü fiillerin yaratıcısı olmakla beraber onları emretmez ve bu fiillere rıza da göstermez. Bu yüzdendir ki, Allah'ın emir, rıza ve muhabbeti yalnızca iyi, güzel ve faydalı işlere yöneliktir.²¹²

Hanefi-Mâtürîdî âlimlere göre, Allah'ın fiilleri, zarurî bir şekilde değil, hikmetinin tezahürü, ihsan olarak sâdır olmaktadır.²¹³ “Onlara ancak günahlarını artırmaları için fırsat veriyoruz.”²¹⁴ buyurulmaktadır. Hediye edilen bu bolluğa karşın günah işlemekte ısrarcı olanlar için fırsat vermek “salah” değildir. Allah onlar için aslahı yaratacak olsaydı bunu zarurettten değil, ihsan ve lütfundan dolayı yapacaktı. Eğer Allah, aslahı yaratmaya zorunlu olsa “Allah büyük lütuf sahibidir.”²¹⁵ ayetinin manası anlaşılmamış olur. Bir varlığı, onu yapacağı o işte muztar kılan biri olması lazım gelir. Mecbur edenin Allah olması gerekeceği için O'nun başka bir otorite tarafından zorlanması muhal olur. Allah'ın kendini mecbur tutması da düşünülemez. Bir şeyi, bir ferde zorunlu tutma halinde onun terki durumunda ferde gelebilecek zararın bulunması ihtimalidir ki Allah Teâlâ, yaratığına zarar vermekten uzaktır.²¹⁶

Nesefî, Mutezili'nin “aslah” anlayışını kabul etmez. O, “çocukların acı ve ızdırap duymaları, hastalıklara, ağrı ve sızılara maruz kalmaları ve kendilerinden bir suçun meydana gelmesi düşünülemeyeceğinden dolayı yaptıkları şeyler için bunlardan hiçbirini hak etmedikleri, onlar için bunların dinde aslah da olmadığı, çünkü henüz bir sorumluluk taşımadıkları”²¹⁷ gerekçesiyle karşı çıkar. Nesefî, Allah'ın çocuklara herhangi bir günahın karşılığı olmaksızın ve çekilen ızdırapların bedelini vermeksizin de acı çektirebileceğini söyler. Allah, aslah olanı yapmak zorunda değildir. Tüm bu yaptıklarında bir hikmet bulunur.²¹⁸

Kur'an'a göre, Allah, çocukların ve diğer suçsuz varlıkların acı çekip üzüntü duyacağı ilâhî bir düzen yaratabilir. Böyle yapması abes ve saçma değildir. Bu

²¹¹ Yeprem, *Îrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 286.

²¹² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 294; Işık, *Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü*, ss. 124-125.

²¹³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 217; Emrullah Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1988, s. 48.

²¹⁴ Al-i İmran, 3/178.

²¹⁵ El-Bakara, 2/105.

²¹⁶ M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şehi*, 1. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 94.

²¹⁷ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tasîratü'l-Edille*, vrk. 230a.

²¹⁸ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tasîratü'l-Edille*, vrk. 230a.

şekilde bir sistem yaratmasının altında hür irade sahibi olarak yarattığı insanı, kendi istekleri doğrultusunda Allah’a kuluk edebilmesi düşüncesi yatmaktadır.²¹⁹

Cenab-ı Hak her şeyin yaratıcısı olmakla birlikte –bunların içine insanların fiilleri, kötü cisimler, başkaları vs... girmektedir.- teeddüben biz Cenab-ı Hakk’ı kötü şeylerin yaratıcısı olarak tavsif edemeyiz. Onun azametine yaraşan iyi vasıflarla tavsif ederiz.²²⁰ Muhammed’in Rabbi, Musa’nın Rabbi... Ey maymunların ve domuzların yaratıcısı denilmesi caiz değildir.²²¹ Mâtürîdîler’e göre, Allah’ın, güzel ve çirkin olanı yaratması, yararlı ve zararlı olmaları bakımından birbirine tezaat varlıkları yaratması, Allah’u Teâlâ’nın Rab olmasında tek olduğuna delalet edercesine, O’nun irâdesinin ve kudretinin nüfuzunun kemâline delil olur.²²²

*Yüce Allah, varlıkların kazanç sağlama veya zarar bakımından farklı olmalarını, onların her şeyi bir hikmet doğrultusunda gerçekleştiren ve ilmiyle bilen planlayıcısı (müdebbiri) olduğuna, tek bir cevher gibi intibak oluşturacak şekilde ahenk, uyum ve düzen içerisinde bulunmalarını da kendi varlığına ve birliğine delil gösterdi.*²²³

İmâm Mâtürîdî kötülüklerin Allah’ın yaratıcılığının delili olduğunu olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*Eğer âlem kendi özünden ötürü var olsaydı, onda hiçbir an bir başka andan daha gerçek (ehakk), hiçbir durum (hâl), bir başkasından daha uygun (evlâ’), hiçbir nitelik (sıfat) bir başkasından daha yaraşır (elyak) olmazdı. Fakat âlem, birbirinden farklı olan anlar, durumlar ve niteliklerle var olduğu için, onun özünden ötürü varolmadığı kanıtlanmış olur.*²²⁴

Mâtürîdî düşüncesinde, beceriksizlik ve bilgisizlik sonucunda yapılmış olan bir fiilin işlevi dışına çıkması ya da işlevsizlik göstermesi durumu sefeh olarak tabir edilir. İşte, bunun tam karşısı ise “hikmet” dir. Yine abes eylem olan amaçsızlık da hikmet kavramının karşıtıdır.²²⁵

²¹⁹ Ayetler için Bkz. Enbiyâ, 21/35; Bakara, 2/155; Hûd, 11/7; A’râf, 7/168; Fethi Kerim Kazanç, “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 12, Sayı: 35, 2008, s. 21.

²²⁰ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 306; Yeprem, **İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî**, s. 286; Yüksel, **İlahi Fiillerde Hikmet**, s. 67.

²²¹ Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, **Tebisiretu’l-Edille**, vrk. 289b-290 a; Yüksel, **İlahi Fiillerde Hikmet**, s. 67.

²²² Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, **Tasiratü’l-Edille**, vrk. 289 a; Krş. Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, ss. 109-110.

²²³ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 109.

²²⁴ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 18; Pessagno, “Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının Kullanımları)”, s. 467

²²⁵ Kazanç, “Mâtürîdî’de Kötülük Kavramı”, s. 462.

Mâtürîdî, kötülük meselesini, farklı konu ve kavramlarla örüntülendirmekle birlikte²²⁶; “ilâhî hikmet” prensibi içerisinde ele almaktadır. Bu itibarla Mâtürîdî kelamında, salt bir yaratmayı değil, *hikmetli bir yaratmayı* ifade eder.²²⁷ Gelişen ilim ve araştırmalar sayesinde yaratıklar âleminin hikmet ve sırları gün yüzüne çıkarılmaktadır. Vahşi ve zararlı zannedilen birçok hayvanın bu gün tıbbı faydaları yadsınamaz. Bunlarda bulunan faide ve hikmet, keşfedilmesinden önce de vardı. Demek ki yaratıklar âlemi hakkındaki bilginizin eksikliği, onlarda bulunan hikmet ve faidenin yok olmasını gerektirmez.²²⁸

Allah bunları, despot kimseleri ve kralları küçük düşürüp zayıfları yükseltmek için yarattı. Böylece onlar kendilerinin kalabalık olmalarıyla kibre düşmezler ve sultanlardan dilediğini dilediğine musallat kılmadaki kudretini görmeleri ve bilmeleri sebebiyle Allah’ın sınırlarını geçmezler. Ayrıca zararlı cevherlerde insanların mahiyetini kavrayamadıkları nice faydalar bulunmaktadır. Misal, ateşin yakıcılığı yanı sıra gıdaları ıslah edici özelliği bulunmaktadır. Aynı şekilde, suyla her canlının hayat bulması mümkün olduğu gibi yok olması da mümkündür. Düşünenler, cevher (eşya) in iyi ya da kötü olduğunu söylemenin hatalı ve yanlış olduğunu, her cevherin zararı ve faydasının bulunduğunu bilir.²²⁹ Zıtlıkların içerisinde intizamın barındırdığı tevhid vurgusunu görmek mümkün görünmektedir.

İmâm el-Mâtürîdî, “Kitâbü’t-Tevhid” de, *Allah’ın Fiilleri Meselesi* adlı yazısında, Allah’ı ve sıfatlarını hakkıyla bilen kimsenin, O’nun fiillerinin hikmetinden gayrı yapılmasının caiz olmadığını belirtir. Çünkü Allah, bizzat hikmet sahibidir, her şeyden müstağni ve tüm şeyleri bilendir. Allah’ın çok eliaçık, kerîm, zengin ve her şeyi bilen olduğu kabul edilince, O’nun her fiili, hikmet ve adâlet veya fazl ve ihsân olarak yaptığı anlaşılacaktır.²³⁰

Teleolojik açıdan bakıldığında, kötülük sorumlu olmanın ivazı’dır. Mâtürîdî’nin ifadesine göre, “sorumluluk kalktığı zaman yaratılış gayesi de kalkacağından, diğer bir ifadeyle varoluş amacımız yok olacağı için yaratma saçma

²²⁶ Ögük, “Hikmet”, s. 14.

²²⁷ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 306; bkz. Ögük, “Hikmet”, s. 14.

²²⁸ Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, s. 55.

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, ss. 106,109.

²³⁰ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, ss. 216-217.

olacaktır. Çünkü bu, yıkmak için bina etmek anlamına gelir. Sadece yıkmak için bir şey yapan herkes, anlayıştan ve hikmetten yoksundur.”²³¹

Mutezile’nin aksine Onlar, Allah’ın çirkin ve kötüyü yarattığını söyler. Matürîdî’ye göre, Mutezilenin söylemiş olduğu çirkinini yaratanın çirkin, akılsızca iş icad edenin de akılsız olduğu anlamına gelmemektedir.²³² Bu bakımdan Mutezililer, tecrübe âlemi (şâhid) ve duyular üstü âlem (gâib) in arasını birleştirirler. Fiilde hikmetin olabilmesi için bir faydanın bulunması gerektiği şeklinde bağlantı kurarak şâhidi esas almışlardır. Mâtürîdîler bu yaklaşıma karşı çıkmış, şâhid ve gâibin arasını ayırmıştır.²³³

İmâm el-Mâtürîdî, eşya ve fiillerde hüsn, kubh gibi nitelikler bulunduğu halde bunların zatından mı veya arîzî mi olduğu, akıl ile mi, din ile mi belirlendiği gibi konulara girmemiştir.²³⁴ İmâm el-Mâtürîdî’nin ifadelerindeki ibareler incelendiğinde Eş’ariler ile Mutezile arasında mutedil bir yol izleyerek daha eklektik bir tavır sergilediği görülmektedir. Eşyada bulunan iyi ve kötü niteliklerin bize göre olduğu ve mahiyetlerinde bulunduğu, eylemlerimizde ortaya çıkan hüsn ve kubhun da gerek Allah’ın tavsifiyle, gerekse aklımızın idrak etmesiyle meydana geldiğini söylemektedirler.²³⁵

Ehl-i Sünnet’in görüşüne genel olarak yer vermek gerekirse: Her olayın ilahî bir kudret sonucu olduğunu kabul ettiğimizde, kudret ile meydana gelenin, kudreti o şeye yöneltecek bir iradeye ihtiyacı bulunduğunu, her makdurun murad edildiğini, her yaratılanın da murad edilmiş olduğunu, kötülük, küfür ve masiyetin de yaratılmış olduğunu, dolayısıyla onların da murad edildiğini, Allah’ın dilediğinin olup dilemediğinin olmadığını da kabul etmemiz gerekir.²³⁶

²³¹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 100.

²³² Ebu’l-Mu’in en-Neseî, *Tasîratü’l-Edille*, vrk. 205 b, 5-10; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Kavramı*, Akid Yayıncılık, Ankara, 1988, ss. 112-125.

²³³ Ebu’l-Mu’in en-Neseî, *Tasîratü’l-Edille*, vrk. 205a-205b.

²³⁴ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 286.

²³⁵ Detaylı bakmak için Bkz. Bardakoğlu, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî”, ss. 69-72.

²³⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, ss. 286-287; Ebu’l-Mu’in en-Neseî, *Tasîratü’l-Edille I-II*, (thk. Hüseyin Atay/Şaban Ali Düzgün), DİB Yayınları, Ankara, 2003, Cilt: II, ss. 285-290. (Eserin bu versiyonu kullanıldığında ‘2003’ şeklinde belirteceğiz.); Gazzâlî, *el-İktisad fi’l-i’tikad*, s. 108.

İKİNCİ BÖLÜM

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN TEFSİRİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Kıymetli düşünürler tarafından kötülük problemine dair sunulmuş olan çözüm önerileri, dün olduğu kadar bugün de yıkıcı ve tahripkâr etkisinin sürdürülmek istendiği günümüzde bir hayli önemlidir. Bu bölümde İslam düşüncesine değerli katkılar sağlayan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın kötülük konusuna yaklaşımı ortaya koymaya çalışılacaktır. Tezimizin bu kısmında onun bu sorunu nasıl anladığını, bu soruna yaklaşım tarzını, problemi çözüm yollarına dair nasıl bir bakış açısı geliştirdiğine ve bu sorunun ortaya çıkmasında etkili olan durumların neler olduğuna yer verilecektir. Elmalılı'nın probleme dair görüşleri Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsiri sınırları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİNE DAİR BAZI KUR'ANÎ KAVRAMLAR

Kur'an-ı Kerîm'de kötülüğü ifade etmek üzere kullanılan kavramların şerr (kötü olmak),²³⁷ edna (en aşağı, en değersiz),²³⁸ sû' (kötü, çirkin),²³⁹ seyyie (kötülük, günah),²⁴⁰ ism (günah),²⁴¹ durr (zarar),²⁴² fitne (bela, darlık),²⁴³ hata' (yanılma, günah),²⁴⁴ fesad (geçersiz olma),²⁴⁵ fahşa (çok çirkin, çok kötü),²⁴⁶ münker (kötü),²⁴⁷ zulüm,²⁴⁸ dall (doğru yoldan ayrılmak),²⁴⁹ bağy (haddi aşmak),²⁵⁰ rics (pislik, kirlilik),²⁵¹ ricz (kir, pislik),²⁵² habîs (kirli, zararlı),²⁵³ fücûr (günah),²⁵⁴ mücrim (suç

²³⁷ Bakara, 2/216; Al-i İmran, 3/180; İsra, 17/11, 82; Enbiya, 21/35; Fussilet, 41/49, 51.

²³⁸ Bakara, 2/261.

²³⁹ Al-i İmran, 3/30; Araf, 7/188.

²⁴⁰ Kasas, 28/84.

²⁴¹ Al-i İmran, 3/178.

²⁴² En'am, 6/17; Yunus, 10/107.

²⁴³ Hac, 22/11.

²⁴⁴ Tâhâ, 20/73; Nisa, 4/112; Nuh, 71/25.

²⁴⁵ Araf, 7/74.

²⁴⁶ Ahzab, 33/25.

²⁴⁷ Neml, 27/41; Tevbe, 9/67, 71.

²⁴⁸ Araf, 7/103; Fatır, 35/32; Lokman, 31/13.

²⁴⁹ Yusuf, 12/8, 30, 95.

²⁵⁰ Al-i İmran, 3/99; Tevbe, 9/47.

²⁵¹ Hac, 22/30; En'am, 6/125.

²⁵² Müdessir, 74/5; Bakara, 2/59.

²⁵³ Araf, 7/156; Enbiyâ, 21/74.

işlemek),²⁵⁵ tuğyan (sınırı aşmak, sapmak)²⁵⁶ lafızlarıyla irtibatlı olarak kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerîm'in muhtelif yerlerinde kötülük ile yakın mânâlarda kullanılan bazı kavramların kullanıldıkları bağlamlara Elmalılı'nın tefsirinden yararlanarak yer vereceğiz.

2.1.1. الِئْم (İsm)

Bu sözcüğün mastarı “إِئْم” şeklindedir. Arapça'da *günah* mânâsına gelen “ism” sözcüğü, yapılmaması gereken tüm yanlış davranışları kapsar. Kelime kökünde “geri bırakma” anlamı taşıyan *ism*, hayır işlemekte ve sevap kazanmakta insana engel olan fiiller,²⁵⁷ şer'i ve tabii olarak kendisinden sakınılması gereken şey²⁵⁸lere denir. Çoğuluna “âsâm”, onu işleyene ise “âsim” veya “esîm” denilmiştir.²⁵⁹

Kavramın temel anlamına ilişkin farklı görüşler öne sürülmüştür. Kimi müfessirler tarafından *ism*, “cezayı gerektiren bir *zenb*” olarak mânâlandırılmaktadır. Bazılarına göre *ism*, bilerek işlenen gayr-i meşru fiil iken; *zenb* gerek ihtiyarî gerekse gayr-i ihtiyari olanı belirtmektedir.²⁶⁰ Elmalılı da *ism*, “genel olarak günahlar, akıl ve şeriate uymayan her türlü kötü iş, içki içmek, sarhoş olmak...”²⁶¹dır der.

“Kim bir *günah (ism)* kazanırsa, o ancak kendi nefesine onu kazanmıştır (Kendi nefesine kötülük etmiş olur). Allah bilendir, hüküm sahibidir. Kim bir hata ya da *günah (ism)* kazanır da, sonra da bunu bir suçsuzla yüklerse, muhakkak iftira etmiş ve apaçık bir *günahı (ism'i)* yüklenmiştir.”²⁶²

Yukarıdaki ayette geçen “Hâtie” ve “İsm” kavramlarının tefrikinde Elmalılı üç vecih sıralar. Bunlardan birincisi, *hâtie* küçük günahları ifade etmekten, *ism* büyük günahlar mânâsındadır. İkincisi *hâtie* sadece yapana etki eden *zenb-i kasır*, *ism* ise başkalarının hakkına da tecavüz eden zulümdür. Üçüncüsü ise *hâtie* gerek

²⁵⁴ İnfitâr, 13-16; Kıyâmet, 75/5-6.

²⁵⁵ Tâhâ, 20/74; İbrahim, 14/49.

²⁵⁶ Nâziât, 79/17; Fecr, 89/11.

²⁵⁷ Ebü'l Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Rağıb el-İsfahanî, **Müfredat fi garibi'l-Kur'an**, (thk: Muhammed Ahmed Halfellah), Mısır: Mektebetü'l-Encülü'l-Mısıryye, 1970, s. 9.

²⁵⁸ Cürcanî, **Ta'rifat**, s. 9.

²⁵⁹ İsfahanî, **Müfredat**, s. 9.

²⁶⁰ Detaylı bakmak için. İzutsu, **Kur'an'da Ahlakî Kavramlar**, s. 319.

²⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, Cilt: III, s. 2155. (Çalışmamızda eserin bu versiyonu kullanılacak ve 'H.D.K.D.' şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

²⁶² Nisa 4/111-112.

bile bile gerekse bilmeden yapılması yakışıksız olan, *ism* ise bile bile ortaya çıkandır. Yukarıda yer alan ayette geçtiği üzere iftira, büyük günahdır. Yapılmış olan bir kötülüğü yapmadığı halde bir başkasına yüklemek *kebire* olduğu gibi, kendi günahını da bir başka kimseye yüklemek yapılmış olan bu günaha bu ağır ve büyük günahı eklemek demektir.²⁶³

İsm kavramıyla ilgili bir başka husus, bunun haram ile benzer kullanımlarıdır. Bu bir tabuyu ihlaldır. Haram kılınan yiyeceklerden -leş, domuz eti, kan- yemek, şarap ve meysir bu türdendir.²⁶⁴

İsm kavramının küfrün farklı cepheleri için kullanılması kayda değer bir başka noktadır. Cehennem’de kâfirlerin özel yiyecekleri olarak hazırlanmış olan korkunç Zakkum ağacına²⁶⁵, ‘günahkâr (âsim) ağacı’ denmesi, âsim’in kâfir mânâsına geldiğini gösterir.²⁶⁶

Ayrıca, terimin geçtiği ayetleri göz önünde bulundurduğumuzda ism, kişinin bazı yönlerini ve onun fiillerini psikolojik olarak değerlendirilebilecek birtakım ahlaki kötülükleri göstermektedir. Misal, şahit olduğu gerçeği gizleyen kişi için “kalben asim”²⁶⁷ nitelemesi yapılır. Böylece terim, şuurlu yapılan kötü davranışlara işaret etmektedir.

2.1.2. السَّيِّئَةُ (Seyyie)

“Seyyie” (سَيِّئَةُ) sözcüğü, s-v-e (س-و-ء) kökünden hem mastar hem de isim olarak kullanılmakta olup seyyiât (سَيِّئَات) çoğulu, “hasene” (حَسَنَةٌ) ise sözcüğün zıddıdır. Kökü “sâe” (سَاء); “hoşa gitmeyen bir şey veya kötülük yaptı, fena eylemde bulundu” anlamını ifade etmektedir.²⁶⁸ Seyyie kavramı ile aynı kökten türeyen sû’ (السُّوء), isim olup “kötü, beğenilmeyen durum” anlamındadır.²⁶⁹ Sû’ (سوء), kötülük

²⁶³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, s. 1463.

²⁶⁴ İzutsu, **Ahlaki Kavramlar**, s. 321.

²⁶⁵ Ayet için Bkz. Duhan, 44/43-46.

²⁶⁶ İzutsu, **Ahlaki Kavramlar**, s. 322.

²⁶⁷ Bkz. Bakara, 2/283.

²⁶⁸ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, Cilt: I, ss. 90-91; ez-Zebîdî, **Tâcü’l-Arûs**, Cilt: I, ss. 78-79; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, ss. 268-269.

²⁶⁹ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, Cilt: I, s. 90; Zebîdî, **Tâcü’l-Arûs**, Cilt: I, s. 78.

etmek, acı verecek bir şey yapmak mânâsına masdar olup, daha sonra buna sebep olan her türlü günaha isim olmuştur.²⁷⁰

“Kim bir günah (seyyie) işlemiş ve kendi günahı onu her yandan kuşatmışsa, işte öyleleri ateş ehlidirler ve onlar orada ebedi kalıcıdırlar.”²⁷¹

Seyyie'nin görünür manası itaatsizliğin sebep olduğu küfrün neticeleridir.²⁷² Yukarıda verilen ayette Elmalılı'ya göre, Yahudilerin birtakım eylemlerinden sonra dile getirilmiştir ve seyyiat (kötülükler) ile kaplanmış ve kalplerinde zerre iman kalmamış kimselerin cehennemde sonsuza değin kalacaklarına dair vurgu vardır. Onlar ebedi kalmayacaklarını vehmediyordu. Bu durum ilâhî adaleti inkâr etmek demektir.²⁷³ Oysa suçları onların benliğini sarmıştı.

Birbiriyle yakın bileşke halinde gördüğümüz hasene “iyi talih”, seyyie ise “kötü talih” olarak kullanılabilir.²⁷⁴

“...onlara bir iyilik erişirse ‘Bu, Allah’tandır’ derler, bir kötülüğe (السَّيِّئَةُ) uğrarlarsa, ‘Bu, senin yüzündendir.’ derler. Ey Muhammed! De ki: ‘Hepsi Allah’tandır.’...”²⁷⁵

Seyyiât kavramı kimi zaman ilahi bir deneme, imtihan, bela, musibet için kullanılmaktadır:

“Ve onları yeryüzünde birçok ümmetlere ayırdık. İçlerinde iyi olanları da vardı, olmayanlar da. Onları biz, bazen nimetlerle, bazen de musibetlerle (سَيِّئَاتٍ) imtihana çektik. Sonunda belki hakka dönerler diye.”²⁷⁶

Toplumsal hayattaki düzeni bozması bir yana ferde verdiği zararlar dolayısıyla da Kur’ân’da seyyiat (kötülükler) olarak isimlendirilen bazı davranışlar şöyledir: Anne babaya kötü muamele etmek, cimri olmak, yetim malı yemek, kibirlenerek yürümek, kasten adam öldürmek, zina, ticarete hile, fakirlik kokusu ile kendi evladını öldürmek...²⁷⁷

Görüldüğü üzere kavramın ihtiva ettiği kötü vasıf ve fiiller, hem psikolojik, hem sosyolojik aynı zamanda ahlakî alanı da kapsayan bazı kötü davranışları

²⁷⁰ Yazır, H.D.K.D., (2012), s. 571.

²⁷¹ Bakara, 2/81.

²⁷² T. İzutsu, **Ahlakî Kavramlar**, s. 299.

²⁷³ Yazır, H.D.K.D. Cilt: I, s. 395.

²⁷⁴ T. İzutsu, **Ahlakî Kavramlar**, s. 293.

²⁷⁵ Nisa, 4/78.

²⁷⁶ A’raf, 7/168.

²⁷⁷ Bkz. K.K. 4/31-35, 7/151-152, 11/78, 17/22-37; 4/22, 5/66, 6/136, 19/28, 21/74, 48/6-12, 30/10.)

göstermektedir. Kavram, şuurlu ve şuursuz yapılan tüm kötü fiilleri içine alan bir güçtedir.

2.1.3. الفساد (Fesad)

(فساد) kökünden üçlü dörtlü kalıplarda kullanılarak elde edilmiştir. Bu fiil, “bozulmak, mahvolmak, bir şeyin fasîd olması anlamlarına gelir.²⁷⁸ İ’tidâl (denge) sınırından, az veya çok sapmak demektir. Fesadın zıddı “salah” kavramıdır.²⁷⁹ Aynı kökten türetilmiş olan “ifsad”, “bozmak, mahvetmek” anlamındadır.²⁸⁰ “Müfsid”, ifsad hareketini yapana sıfat olmuştur.²⁸¹

Elmalılı fesad kavramı için şunları söylemektedir: Fesad, kendisinden istifade edilen bir şeyi ya da bir malı faydalanılamaz hale getirmektir. Daha özel manası ile Rabbına isyan ederek kendi nefesine de yazık etmektir.²⁸² Hakk’a karşı büyüklük taslayarak ihtiras ile Firavun gibi ululanmak, zulmetmek hep birer bozgunculuktur. Yine, taşları yontup putlar yapan Âd kavmi, dağları oyarak yaptıkları kayalıklarda zevk ve sefaya dalan Semud kavmi, ahlaksızca davranışlar sergileyen Lut halkı, dünyaya kazık kakmak isteyen tûl-i emel peşinde kimseler olmuştur. Onlar, israf, zevk ve eğlenceye düşkünlükleriyle yeryüzünde fesat çıkarmıştır;²⁸³ isimleri değişmiş olsa da hala içimizde barınan üyeleri tüm bu düzeni, ahlak ve fikirleri bozmaya devam etmektedir.

Münafıklar için “ ‘Yeryüzünde fesat çıkarmayın.’ denildiğinde: ‘Biz ancak ıslah edicileriz.’ derler.”²⁸⁴ Onlar asıl maksatlarının fesadçılık değil, bizzat ıslah edicilik olduğunu söylerler. Halbuki bunu söylerkenki amaçları yaptıkları fesadçılıkları, inkâr ile örtbas etmek olmaktadır. Çünkü bu kimseler hak ve gerçeği ne seçebilmektedirler ne de seçmek istemektedirler. Onlar bozmayı düzeltmek sanmaktadırlar.²⁸⁵

²⁷⁸ Zebidî, **Tâcü'l-Arûs**, Cilt: II, s. 452.

²⁷⁹ İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Cilt: IV, s. 332; Mütercim Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, Cilt: II, s. 1541.

²⁸⁰ Zebidî, **Tâcü'l-Arûs**, Cilt: II, s. 452.

²⁸¹ Bkz. İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Cilt: IV, s. 332.

²⁸² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3757.

²⁸³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3757; Cilt: IV, s. 1663; Cilt: VIII, s. 5806.

²⁸⁴ Bakara, 2/11.

²⁸⁵ Ebü's Suûd Efendi, **İrşadü'l-Akli's-Selîm ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Azîm**, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabiyy, Beyrut, t.y., Cilt: I, s. 43.

Kur'an'da bozgunculuk çıkaran münafık ve inkârcıların yaptıklarının yanı sıra fesad olarak nitelenebilecek diğer davranışları şunlardır: Taşkınlık, haksız yere kan dökmek, iman etmemek; edenleri de tehdit etmek, insanları Allah'ın yolundan alıkoymak, yol kesip soygunculuk yapmak, nesli ve ekini helak etmek, ahdi bozmak, yetimi dışlamak...²⁸⁶

Görüldüğü üzere “fesad”, çoğunlukla, insanlığın bozulması ya da beşer eliyle bozulma gibi ahlakî kötülükleri içerir mânâda kullanılmıştır. Kelime çok yönlü olması itibarıyla kâinat ile de alakalıdır. İçerisinde canlı cansız tüm varlıkları barındıran, yaşamakta olduğumuz bu âlem bir kevn u fesad âlemidir. Dolayısıyla kavramın anlam boyutu tabiî olaylardaki bozulmayı da içine almaktadır. Bu durumda kelimenin taşıdığı olduğu hüviyet; psikolojik, biyolojik ve sosyolojik tüm kötülükleri de ifade eden bir kapsamdadır.

2.1.4. الفحشاء (Fahşa)

(ف-ح-ش) fiilinin mastarı olan “fahşâ” kelimesi, çirkin söz ve eylem, büyük günah, ahlaka aykırı davranış, ölçünün ötesinde kötü ve tiksindirici olan şey, anlamlarında kullanılır.²⁸⁷

Elmalılı, fahşa kavramının “aşırılık” ifade eden bir mânâ taşıdığını belirtmektedir. Bunlar zina gibi taşkınlık belirten günahlar olup insanların en çirkin durumları olmaktadır. Bu türden çirkinlikler, Türkçede edepsizlikler olarak adlandırılır.²⁸⁸

En çirkin durumları ifade eden “...*Ve kötülüklere yaklaşmayınız. Gerek açığı olsun gerek gizlisi...*”²⁸⁹ zina, livâta gibi şehvet kaynaklı fiillerin tümü haram olduğu gibi fuhşa götüren yollar ve bunların başlangıç sebepleri de aynı hükmü taşımaktadır. Fuhşiyatın kendisi büyük bir günah olmakla birlikte aynı zamanda cinayet işlemek hükmündedir. Zina gibi bir fiil sonucu meydana gelen çocuk, pek çok tehlike ile karşı karşıya ve ölümle burun burunadır. Bu sebeple fuhşiyat evlat öldürme suçu

²⁸⁶ Bkz. K.K., 2/12; 2/27; 12/37; 7/127; 7/186; 28/3-4; 27/14; 26/183; 10/40; 10/81; 16/88; 16/92; 16/88; 89/12.

²⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 562; İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Cilt: VIII, s. 216; İzutsu, **Ahlakî Kavramlar**, s. 306; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1314; Cilt: VI, s. 4248.

²⁸⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3118.

²⁸⁹ En'am, 6/151.

hükmünde sayılmaktadır.²⁹⁰ Aile hukukunda meydana gelecek *fitrat dışı* durumlar için kullanılan fahşa/fuhş, aile yapısını bozacak denli bir edepsizliktir.

Fahşa'nın zinadan başka kullanım alanları da vardır. Kavram, şeytanla rabıtalı görülmektedir. Şeytanın teşviki, çirkinliği kendisine uyanlara güzel göstermesidir.²⁹¹ Ayrıca sû' ile bağlantılı olarak kullanılan fahşâ, "en kötü" demektir.²⁹²

2.1.5. المنكر (Münker)

Arapça'da "Bir şeyi bilmemek, zor ve sıkıntılı olan" mânâları taşıyan (ن-ك-ر) "nükr" veya "nekâret" kökünden gelen "münker", onaylanmayan aksine yadırganan ve sıkıntı duyulan,²⁹³ sözde ve fiilde Allah Teâlâ'nın razı olmadığı şey,²⁹⁴ anlamında Kur'an'da kullanılmaktadır.

Elmalılı, münkerin şeriatte veya örf âdetde tanınmayan, bilinmeyen, uygun ve hoş görülme-yen fiiller olduğunu belirtir. Bunlar diğer insanların öfkesine sebebiyet verir ve kabul görmez. Hakkı olmayanı istemek, başkasının hakkını çiğnemek gibi eylemler münker görülür ve zulüm olarak değerlendirilir.²⁹⁵

Allah'ın vaadi bütünüyle temin edilmez; insanları iyi davranışlara teşvik etmek, onları hayra çağırmak ve kötülöklere engel olmak tüm Müslümanların görevidir. Bir topluluğun asıl görevi; birliğin ve İslam'ın esası olan hayra davettir. İyiliği emr ve kötölükten men etmek de bunun devamı türündendir. Ma'ruf (iyilik), İslam'ın gereği olan Allah'a itaat; münker (kötölük) de İslam'ın gereğine uymayıp, Allah'a ve Allah'ın emrettiklerine mâsiyeti içermektedir.²⁹⁶ Bu formül çerçevesinde ma'ruf (iyilik), "şer'an iyi" fikirlerin temsilî olup Allah'ın emirleri ile uygunluk gösteren fiilleri; "şer'an kötü" fikirlerin temsilî olan münker ise ma'rufun zıddı olup bunlara uygunluk göstermeyen fiilleri anlatmak için kullanılmaktadır.

²⁹⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, s. 2094.

²⁹¹ Ayetler Bkz. Nûr, 24/21; Bakara, 2/169; Bakara, 2/268.

²⁹² Ayetler Bkz. Yusuf, 12/24; İsra, 17/32; Bakara, 2/169.

²⁹³ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 770; Bkz. İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Cilt: VII, ss. 91-92; Bkz. Mütercim Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, Cilt: III, s. 2385; Mustafa Çağrııcı, Emir bi'l-Ma'ruf-Nehiy ani'l-Münker, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, Cilt: XI, s. 138.

²⁹⁴ İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, c.VII, s. 91; el-Cürçânî, **Ta'rifat**, s. 234

²⁹⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3118.

²⁹⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1155.

*“Onlar, Allah’a ve ahiret gününe inanırlar, ma’rufu (iyiliği) emreder, münkerden (kötülükten) menederler; hayır işlerinde birbirleriyle yarışır. İşte onlar iyi insanlardır.”*²⁹⁷

Bazı yerlerde, münkerin fahşa ile terkip halinde gözükmesi bu kavramın “çirkin” ile semantik bakımından ortak yanları olduğunu göstermektedir²⁹⁸:

*“İçinizde zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadındır. Şüphesiz onlar çirkin ve yalan (münker) bir laf söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedici ve bağışlayıcıdır.”*²⁹⁹

Kur’an’da münker kelimesi, fahşa zikredilmeksizin münferiden kullanıldığında tüm sosyal suçları kapsamaktadır. Sonuçları, işleyenlerin yanı sıra tüm topluma etki eder boyutta olmaktadır. Bu durumda münker kavramı, hem dinin hem de örfün çirkin gördüğü genel bir kullanımı ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, münker kelimesinin daha çok ahlâkî kötülükleri ifade eder bir boyutta kullanıldığı görülmektedir.

2.1.6. الشر (Şerr)

(ش-ر-ر) kökünden türeyen “şer” kelimesinin zıttı “hayır”dır. Sözlükte “kötü olmak, kötülük etmek, fena, herkesin uzak durduğu, istemediği ve arzu etmediği şey, bela ve musibet”³⁰⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Yine, “ceza ve ayıplanmayı gerektirici davranışları işlememek”³⁰¹ manalarını da ifade eder.

“Savaş size farz kılındı, gerçi o size hoş gelmez. Olabilir ki siz, bir şeyden hoşlanmazsınız; oysaki o sizin için bir hayırdır. Yine olabilir ki, siz bir şeyi seversiniz, oysaki o sizin için bir (şer) kötülüktür...”

Ayette, Allah’ın insanları sınamak için verdiği şerrin başta hoş gitmemiş olsa bile asıl mahiyetinin insanlar tarafından bilinemeyeceği ve bilgisinin yalnızca Allah katında olduğu anlatılmaktadır. İnsanların şer diye gördüğü pek çok olay ve olguyu Kur’an şer olarak nitelendirmemektedir.³⁰² Burada da Elmalılı, şerrin insanlar

²⁹⁷ Âl-i İmran, 3/114.

²⁹⁸ T. İzutsu, **Ahlâkî Kavramlar**, s. 286.

²⁹⁹ Mücadele, 58/2.

³⁰⁰ Ebû Abdîrrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, **Kitâbü'l-ayn**, (thk. Dr. Mehdi el-Mahzumî & Dr. İbrahim es-Sâmira), Dâru Mektebeti'l Hilâl, t.y, Cilt: VI, s. 216; Zebidî, **Tâcû'l-Arûs**, Cilt: XII, s. 152.

³⁰¹ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 480.

³⁰² Enbiyâ, 21/35.

tarafından değerlendirilip algılanmasının izafî oluşuna dikkat çekmektedir. Ayet hakkında tezimizin ilerleyen kısımlarında daha detaylı bilgiye yer verilecektir.

“Şer” kelimesinin, Allah Teâlâ’nın müminler ile kâfirleri birbirinden ayırt etmek için kullandığı sınaama vesilesi³⁰³, İslam dinini reddedenleri³⁰⁴, bunlardan başka; büyük bir *mebde-i şer* (kötülük başlangıcı) olan şeytana tapmak³⁰⁵, kıyamet vaktinin fenalığı³⁰⁶, insanın uğradığı zararlar³⁰⁷, insanın kötülük haline getirdiği tutumlar³⁰⁸, Felak ve Nas surelerinde geçen yaratılmışların kötülüğü gibi muhtelif mânâlarına geldiğini görmekteyiz.

Görüldüğü üzere kavram, izafî oluşu bir yana; tabîî ve ahlâkî kötülükleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

2.1.7. الظلم (Zulüm)

Zulüm sözcüğü, (ظ-ل-م) kökünden türemiştir; dilcilere göre iki esas manası vardır. Birincisi zulmet, “nurun gitmesi, yok olması, yani karanlık”; İkincisi ise “bir şeyi konulması gereken şeyin dışında koymak”³⁰⁹ zulümdür. Kur’an’ın pek çok yerinde farklı formlarıyla karşılaştığımız bu kavram, “hakka tecavüz etmek”³¹⁰, “eziyet etmek, sapmak, haddi aşmak”³¹¹, “haddi aşp bir hakkı yerinden başkasına koymak”³¹² anlamlarını ifade eder. Farklı müştaklarıyla beraber 300’den fazla yerde kullanılmaktadır.

“Za-le-me” fiili, âlimlerin bazılarına göre, üç şeye taalluk ederek gerçekleşir.³¹³

a)Allah’a karşı yapılan. Bu zulmün en büyüğü küfür, şirk ve itikadi nifaktır.³¹⁴

³⁰³ Enbiyâ, 21/37.

³⁰⁴ Beyyine, 98/6.

³⁰⁵ Mâide, 5/60; Yazır, **H.D.K.D.** Cilt: III, s. 1725.

³⁰⁶ İnsan, 76/11.

³⁰⁷ Meâric, 70/19-21.

³⁰⁸ Al-i İmran, 3/180.

³⁰⁹ İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, Cilt: XV, s. 266; Mütercim Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, Cilt: VI, s. 5096.

³¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 315.

³¹¹ İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, Cilt: XV, s. 266; Mütercim Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, Cilt: VI, s. 5096.

³¹² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 322.

³¹³ H. Hüseyin Bircan, **Kur’an’da “Kötülük” –Terim, Kavram ve Tasvirler-**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1993, s. 56.

³¹⁴ K.K., 7/103 ; 8/54 ; 11/117 ; 31/13 ; 35/32 ; 7/103.

b)Haksızlık, hak yeme ve katl gibi başkaları ile ilgili olan.³¹⁵

c)Kişinin kendisine yapmış olduğu; insanın kendisine bir faydası dokunmaksızın, üzüntü ve acı veren/verecek fiillerde bulunması.³¹⁶

Elmalılı'nın da zulmü bu üç şekilde değerlendirdiğini görmekteyiz.

“Biz dedik ki: “Ey Adem, sen ve eşin cennette otur, ikinizde ondan dilediğiniz yerde bol bol yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.”³¹⁷

Allah Teâlâ Âdem'e vermiş olduğu hürriyet ile birlikte, ona yine bir sınır belirlemiş ve bu sınırın aşılması durumunda zalimlerden olunacağını bildirmiştir. Bu durumda şu ortaya çıkmaktadır: İnsanlık ile ilgili hilafet mutlak değildi. Bunun için koyulmuş özel bir sınırı vardı ki, tecavüzü zulüm olmaktadır.³¹⁸

Zulmün, Allah hakkı ve kul hakkının çiğnenmesi gibi iki yönü vardır. Birincisi, *“Kim yaptığı haksızlıktan (zulüm) sonra tevbe eder, halini düzeltirse, şüphesiz Allah, onun tevbesini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.”³¹⁹* ayetinde geçtiği üzere insan davranışları hususunda Allah tarafından belirlenmiş hududların geçilmesi, ikincisi ise, *“Kimin yükünde çıkarsa, o kendisi onun cezasıdır. Biz zalimlere işte böyle ceza veririz.”³²⁰* Ayetinde bir örneğini gördüğümüz gibi, toplum tarafından tanınan adap kaidelerini çiğnemek, toplumsal düzeni bozucu ve toplumsal faydaları yok edici kötülöklere sebep olmaktadır. Dolayısı ile bu diğer insanlara karşı işlenen bir zulümdür. Her ikisinde de Allah tarafından insanlara farz kılınmış davranış kurallarının (hududullah) çiğnenmesi söz konusudur.³²¹

Zulüm kavramı, haksızlık, hududsuzluk ve adaletsizlik anlamında bütün kötü fiilleri kapsamaktadır. Bu fiil sahipleri de kötü olarak vasıflanmaktadırlar. Bu anlamda kişinin kendine yapabileceği kötölöklere de içerir. Bu bağlamda kavram, psikolojik ve sosyolojik ahlaki kötölöklere *hak* ve *adalet* yönünün tümüne işaret etmektedir. Zulüm esnelerden çok davranışların kötölüğünü ifade eder.³²²

³¹⁵ K.K., İsrâ, 17/33 ; Hûd, 11/116.

³¹⁶ K.K., Bakara, 2/35 ; A'râf, 7/19 ; Fâtır, 35/32.

³¹⁷ Bakara, 2/35.

³¹⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt. I, s. 322.

³¹⁹ Maide, 5/39.

³²⁰ Yusuf, 12/75.

³²¹ Bkz. Bircan, **Kur'an'da Kötölük**, ss. 57-58.

³²² Bircan, **Kur'an'da Kötölük**, s. 59.

En büyük kötülüklerden biri kişinin kendine olan zulmüdür. Cenneti kazanmak için yaratılan bu bedeni, cehennemde azap görecektir bir beden haline gelmesine izin vermek kişinin kendi nefsinde olan zulmüdür. Nefsi zulümden kurtarmanın yolu ise onu “terbiye etmek”tir. Böylece, arzulara bağımlılığı azalacak; insan, beden ve ruhen kendine kötülük etmekten uzaklaşacaktır.

2.1.8. الضرر (Durr)

(ضرر) Türkçe’de zarar olarak yaygınlaşmıştır. Kötü hâl demektir. Bu kötü hâl; ya kişinin nefsinde olur ki nedeni, ilim, fazilet ve iffet azlığıdır, ya bedeninde olur; bunun sebebi herhangi bir organın olmamasıdır ya da mal, itibar, değer, makam veya mevki azlığı gibi zâhire ait bir durumla ilgilidir.³²³

Durr maruz kalınan zararın mahiyetini gösterir. İnsanı etkileyen belâ, hastalık, fakirlik, darlık, tehlike gibi durumları, kişinin benliğini saran ve onun varlığını tehlikeye atan mücbir sebep ile karşı karşıya gelme halini ifade etmektedir. *Darr* lafzı zarar vermeyi, *durr* ise zarara uğramayı ifade etmektedir. Bu yüzden beşerî zarar tanımı ile dinin zarar tanımlaması uygunluk arzitemeyebilir; hakezâ akıl da bu konuda yetersizdir. İslam’da bir inanç konusu olan Hakîm bir Yaratıcı tarafından yapılan düzenlemelerin de hikmet doğrultusunda gerçekleştiği ve insanların yararına olduğu fikri bundan gelmektedir.³²⁴

Elmalılı, zamanın değerine binâen boşa harcanan ömrü zarar olarak nitelemektedir. İnsan, ömründen geçen her saatte harcadığı nefesi boşa değil de bir iş için harcıyorsa bu iş ya hayır ve güzel olan bir itaattir; ya da şer ve fesad olan günahıdır. Bir şer ise bu, yine büyük bir zarardır.³²⁵

2.1.9. الضلل (Dâll)

Arapça d.l.l (ضلل) kökünden türeyen dalâlet kavramı; “doğru yoldan sapmak”³²⁶, “istenilen yere ulaşmayan yol”³²⁷ manalarıyla beraber “hidâyet ve

³²³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 435.

³²⁴ Bilal Aybakan, “Zarar”, *DİA*, İstanbul, 2013, Cilt: 44, ss. 130-131.

³²⁵ Yazır, *H.D.K.D.*, Cilt: IX, s. 6078.

³²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 445.

³²⁷ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, Cilt: VII, s. 410.

irşadın zıddı”³²⁸ anlamında kullanılmıştır. Elmalılı “dâll” kelimesinin “yitik”, “yolunu şaşırması”, “şaşkın”, “yanlış yola giden”, “sapık” anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.³²⁹

Dalâlete dilimizde, sapıklık ve sapkınlık karşılığını veren Elmalılı, dalâletin bazen gaflet ve şaşkınlıktan meydana geldiğini sonrasında ise yok olup gitmekle insanı helâka sürüklediğini söylemektedir. Bu anlamda *dalâl*; “gaflet”, “hayret”, “yok olma”, “helak olma” manalarına gelir. Esasında “maddi yoldan sapmak” demek olan *dalâlet*, maneviyatta ve aklî sapma anlamlarında da kullanılmıştır. Böylece Elmalılı, her ikisi arasında birtakım farklar olduğunu ortaya koyarak dalâlet ve sapkınlığın yalnız dinde; dalâl ve sapıklığın ise akılda ve sözde kullanıldığını söylemektedir. Fatiha suresinde geçen “*dâllîn*” kelimesi tam olarak sapkınlık demektir.³³⁰

Kelam İlminde dalâlet, Allah’ın iradesi ve yaratmasıyla mı yoksa insanların gücü ve kendi iradeleri ile mi gerçekleştiği bakımından tartışma konusu olmuştur. Cebriyye, dalâletin kulun irade ve tercihleri sonucunda değil, tamamen Allah’ın takdiri ile gerçekleştiğini söylemektedir. Sorumluluğu ortadan kaldıran bu telakkiye tepki, pek çok kelâmî ekol gibi Mu’tazile ve Şi’a’dan da gelmektedir: Onlar, kulun seçme hürriyeti ve tercihinin olmasını sorumluluk açısından şart görmektedirler. Ehl-i Sünnet’e göre ise, farklı sayılabilecek bazı görüşlerin olmasıyla beraber genel olarak kâinattaki tüm varlıkları Allah’ın yaratması görüşünden hareketle, kullara ait fiillerin ve hidâyetin yanı sıra dalâletin de Allah’ın iradesi, takdiri ve yaratması ile gerçekleştiği hususu ilke olarak benimsenmiştir. Eş’ari, *dalâletin*, Allah tarafından sapıkların kalbinde yaratılması ile gerçekleştiğini söylemektedir. Onlara göre, Allah’ın kullarını dalâlete sevk etmesi mâkuldür. Çünkü Allah’ın iradesinde herhangi bir sınırlama söz konusu olamaz. Mâtürîdi âlimleri delâleti, Allah’ın irade, ilim ve yaratma sıfatları çerçevesinde açıklamakla birlikte, dalâlete kapılmaktaki esas rolü insanın tercihin ve sorumluluğuna bağlamışlardır.³³¹

Elmalılı, hidâyetin de sapıklığın da yaratıcısının Allah olduğunu söylemektedir. Şöyle ki, Allah, insanları hidâyete zorunlu bıraksaydı, sapıklık denen şey, insanların

³²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Cilt: XIII, s. 414; Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, Cilt: VII, s. 410.

³²⁹ Yazır, *H.D.K.D.*, Cilt: VIII, s. 5900.

³³⁰ Yazır, *H.D.K.D.*, Cilt: I, s. 135.

³³¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet ve Dalâlet”, *DiA*, İstanbul, 1993, Cilt: VIII, ss. 429-430.

istemesiyle olmayacaktı. Oysa sapıklık, sorumluluk kendine ait olan insan için bir hak etmedir. Dolayısıyla Allah, hiçbir kulunu zorunluluk altında bırakıp sapıklığa düşürmemektedir. İnsan, kendi tercihi sonucunda sapıklığa düşmektedir. Sapıklığın yaratıcısının Allah olması, sapıklığın icbârî olduğu sonucunu doğurmaz.³³²

2.1.10. القبح (Kubh)

Arapça g.b.h (ق-ب-ح) sülasi fiilinden türeyen kubh kavramı, hem isim hem de mastar olarak kullanılabilir. “Kötü olan, çirkin, nefret edilen ve utanç duyulan şey”³³³ mânâlarında kullanılmaktadır. Zıddı “hüsn”, çoğulu ise “mekâbih”dir. “Çirkin olmak, mutedil bir zevkin kendisinden nefret ettiği şey, gözün görmek istemediği nesne, insan ruhunun reddettiği haller”³³⁴ anlamlarını ihtiva eder. Zıddı olan hüsn kavramı ise, “cemal, güzellik, sevilen ve arzu duyulan şey, bir şeyin güzel olması”³³⁵ anlamlarına gelmektedir.

Tartışmalara konu olan hüsn ve kubhun mahiyeti ve ölçüsü meselesi, kelimacılar, ahlakçılar ve usulcüler tarafından ele alınmıştır. İhtilaflı bir mesele olması dolayısıyla bu terimlere izah sadedinde getirdikleri tarifler de farklı olmaktadır. İslam âlimlerinin ortak kabulüne göre bu terimlerin taşıdığı mânâlar üç şekilde açıklanmaktadır:

a)Hüsn, bir şeyin tabiatına/mizacına ya da menfaat ve maslahatına uygun olmasına; kubh, bir şeyin tabiatına/mizacına aykırı olandır.

b)Hüsn, bir şeyin kemal vasfını ifade etmekte; kubh, kusur ve eksikliğini göstermektedir.

c)Hüsn, bir şeyin dünyada övgüye ve ahirette sevaba müstehak olması; kubh ise, dünyada yergiyi ve ahirette cezayı gerektiren şeylerdir.³³⁶

³³² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 281.

³³³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zamahşerî, **Esâsü'l-Belâga**, (thk. Muhammed Bâsil), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998, Cilt: II, s. 46; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, **Mu'cemu'l-luga el-mu'âsıra**, Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008, Cilt: III, s. 1764.

³³⁴ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 340.

³³⁵ İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Cilt: II, ss. 877-878; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 155.

³³⁶ Cürcanî, **Ta'rifat**, s. 87; İbn Hümmam, Kemal, **Kitabu'l-Müsâyere**, s. 151; Tehanevî, **Keşşâfü Istılâhati'l-Fünûn**, İstanbul, 1984, Cilt: I, s. 384; Seyyid Bey, **Usûlü Fıkıh Dersleri**, Hukuk Matbaası, 1330h, s. 10; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsn-Kubuh”, **M.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 16-17, 1998-1999, s. 61.

Bu üç disiplin arasında Kelam İlmi açısından, manevî güzellik ve çirkinlik, bir başka ifade ile iyilik ve kötülük, hem dünya hem de ahiret hayatı bakımından fayda ve zarar demek istenmektedir.

Eş'arî kelimcileri ve Mütakellimin metodu çizgisindeki usulcülere göre, *kubuh*, *hüsün*'un tam tersi olacak şekilde; Şari tarafından yasaklanan, yapanın yerildiği ve yapılmaması gereken şey³³⁷lerdir. Bu izahtan anlaşılır ki, onlara göre insan fiillerinin hüsün ya da kubh olarak nitelendirilmesinin sebebi; Şari'in uygun görmesi ve dinin itibar etmesine bağlı olmaktadır. Buna göre fiillerdeki hüsün ve kubh vasıfları göreceli olmaktadır.

“Bu dünyada arkalarına lanet taktık. Onlar, kıyamet gününde de kötülenmişler arasındadır.”³³⁸ Elmalılı'ya ayette geçen المقبوحين “kötülenmişler” den maksat, Hz. Musa'yı yalanlamalarından ötürü helak olan Firavun ve ordusudur. O, bu ifade ile kastedilen kimselerin dünyada Allah'ın, meleklerin ve insanların kendilerine lanet ettikleri, nefret edilen kovulmuş kimselerden olacaklarını belirtir.³³⁹ Mâtürîdî ve diğer bir kısım müfessirlere göre ise, dünyada yaptıkları taşkınlıklar ve çirkinlikler dolayısıyla âhirette, bir ibret vesikası olarak Firavun ve ordusunun helak ve mağlup olduğu, yüzleri kararmış, gözleri körelmiş vaziyette azâba uğrayacakları kaydedilir.³⁴⁰

Görüldüğü üzere kötü fiilleri sebebiyle dünya ve âhirette lanete uğramış kimselerden “makbûhîn” olarak bahsedilmektedir. Bir anlamda “seyyie” kavramı ile yakın mânâyâ gelecek şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Kötü amelleri dolayısıyla azaba uğrayan kimselerden söz edilmiştir. Bu yönü ile de ahlâkî kötülüklere işaret etmektedir.

Çalışmamızın bu başlığı altında kötülükle müretadif olarak kullanılan, Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kavramlara yer verilmiştir. Kavramların her biri farklı bağlamlarda kullanılmış olup çeşitli kötülüklere işaret etmektedir. Örneğin *ism*,

³³⁷ Ali b. Muhammed Seyfeddin Âmidî, *Ebkarü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, Cilt: I, s. 550; Tehanevî, *Keşşâfû Istilâhati'l-Fünûn*, Cilt: I, s. 525; Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, Beyrut, 1998, Cilt: I, s. 278.

³³⁸ Kasas, 28/42.

³³⁹ Yazır, *H.D.K.D.*, Cilt: V, s. 3722.

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, Cilt. IV, s. 253; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferrâh el-Ensârî Şemsüddîn Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Adfîş), Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 1384/1964, Cilt: XIII, s. 291; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el- Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, (thk. Sıdkî Muhammed Cemil), Dâru'l-Fikr, 1420, Cilt: VIII, ss. 306-307.

zulüm, fahşa, fesad ve *münker* kelimelerine baktığımızda Kur'an'da psikolojik, sosyolojik birtakım davranışları nitelemekle birlikte ahlakî kötülüklerin tümünü anlatır bir şekilde kapsamlaştırılmaktadır. Elmalılı, *ism* ve *hâtie* kavramları arasındaki fark olduğuna dikkat çekerek *ismin* kasten (amden) işlenen fiiller olduğunu vurgulamıştır. Yine, o, *zulüm* kelimesi için Allah'ın kullarına zulmedici olmadığını, asıl zulmedicinin kişinin kendisi olduğunu ayetler bağlamında tefsir etmiştir. *Fahşa*'nın aşırılık belirten çok kötü eylemler için kullanıldığını söylemektedir. *Fesad* kavramı, ahlakî alana dâhil olan kötülükleri anlatmak için kullanılsa da evrendeki biyolojik bozulmayı kapsayan muhtevaya da sahiptir. Bu sebeple tabîî kötülükleri mânâsında barındırmaktadır. Bunlardan başka *seyyie* kavramı için, ahlâkî kötülükleri anlatmakla beraber kötü şeylere de işaret ettiği; diğer kavramlardan farklı olarak şuurlu ve şuursuz olarak işlenen kötü fillere genel olarak ifade edebilecek bir güçte olduğu vurgulanmaktadır.

Durr ve *dall* kavramlarına baktığımızda daha göreceli mânâlar taşıdığı görülmektedir. *Durr* kelimesi, insanların evrende maruz kalmış oldukları hastalıklar, afetler gibi fizik kötülüklere işaret etmektedir. Elmalılı bu kavram için *darr* (zarar verme), *durr* (zarara uğrama) olarak arasında ayırım olduğuna dikket çeker. Bu itibarla, kavram hem ahlâkî kötülüklere işaret etmekte; hem de izafî bir anlam taşımaktadır. Görece bir anlam barındıran *dall*, insanla irtibatlı görülmektedir. İnsanın metafizik olarak hür yaratılması dalâleti ya da hidâyeti seçebilmesi veya bunlara yönelebilmesi insanın iradesi ile gerçekleşmektedir. Burada zorla insanın saptırılması ya da hidâyeti elde edebilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Genel olarak baktığımızda bu, metafizik âlemin ve insanın yaratılışı ile ilgilidir. Kaldı ki, insanın zararına görülen şey faydasına da olabilmektedir.

Müterâdifleriyle birlikte Kur'an-ı Kerîm'de çok yerde geçen *şerr* kelimesine baktığımızda izâfî oluşu ön plandadır. Kur'an'da Allah'ın uzak durmamızı istediği şeyler *şerr* ifade edildiği gibi, insanların da hoş görmediği bazı şeyler bu kavramla anlatılmaktadır. Ancak Kur'an, insanlar tarafından *şerr* olarak görülen pek çok şeyin asılları itibarıyla *şerr* olmadığını vurgulamaktadır. Bu bakımdan kavram, tabîî, metafizik ve ahlakî kötülükleri anlatır bir muhtevaya sahiptir.

Kelamda tartışmalara konu olan *kubh* un mahiyeti meselesi, İslam âlimlerince farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kavram, tabîî ve ahlakî kötülükleri

genellenebilecek şekilde ifade ederken, birtakım kötü şeylere de işaret etmektedir. Tüm bunlarla beraber izafî olduğu vurgulanmaktadır.

Bu liste belki daha da uzatılabilir. Ama biz, belli başlı bunları gördük ve bunlara yer verdik. Ayrıca kötülük denilince imtihan, bela, kader, kaza ve elem gibi kavramlar da akla gelmektedir. Bu kavramlar da aşağıda kendileri ile irtibatlı başlıklar altında ele alınmıştır. Dolayısıyla liste daha da uzatılmamıştır. Neticede tezimiz, tefsir çalışması ya da semantik çalışma olarak değerlendirilmediği için konu bu kavramlar dâhilinde özetlenmeye çalışılmıştır.

2.2. KÖTÜLÜĞÜN İZAFİLİĞİ MESELESİ

Elmalılı, kötülüğün bizâtihi “varlık” olduğu şeklinde kabul etmez. Ona göre, iyiliklerin mahiyeti varlık ve varlığa dair “şey”lerdir. Varlık müjdesi verdiklerinden dolayı iyiliklerle ilgili tüm şeyler bizlere tat vermektedir. Nimetler ve iyilikler ile ilgili şeylerden yoksun olma ise, belâların habercisidir. Bu sebeple Elmalılı, belâların mahiyetini “varlığın olmaması” yani “yokluk” olarak görmektedir. Çünkü belâlar, bize mutluluk ve lezzet veren bir iyiliğin yok olması ile korkuttuklarından dolayı üzüntü vermektedir. İşte, dünya hayatı elemeler ile lezzetlerin, iman ile ümitsizliğin, varlık ile yokluğun bir ifadesidir. Bizim iyiliklerimizin başlangıcı da varlığa gelişimizden kaynaklanmaktadır.³⁴¹

Elmalılı, varlık sahasında iyiliğin karşıtı olarak kötülüğün bulunduğunu reddetmektedir. O, bir tür *yokluk* olarak gördüğü kötülüğü “iyiliğin karşıtı” değil, “iyiliğin azlığı” ya da “iyiliğin yokluğu” anlamında kullanmaktadır. Buradan, ona göre bizâtihi kötülüğün olmadığı çıkartılabilir. O, bu değerlendirmeleri ile eşyada ve fiillerde bizâtihi hüsün ve kubhun olmadığını söyleyen Eş’arilere benzer bir yaklaşımda bulunmuş görünüyor. Mahiyeti itibarıyla salt kötülüğün olmayışı kötülüğün göreceliliği fikrini beraberinde getirecektir. Eşyadaki fiillerin değerleri konusunda eklektik bir anlayışa sahip olan Mâtûrîdîler ile de görecelilik noktasındaki benzerlik göstermektedir. Çünkü insanların kendi amaçlarına hizmet etmesi ya da çakışması durumunda hüsn ve kubh adlandırmaları görecelilikten öteye geçemeyecektir.

³⁴¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 76.

İnsan aklı, güzel-çirkin nevinden ne varsa bunlara tam olarak hâkim olamaz.³⁴² Dolayısıyla o, her durumda geçerli olan tespitler ortaya koyamamaktadır.³⁴³ Bu nedenle insanın yararına olacak, insanı geliştirecek şeyler için Allah'ın uyulmasını istediği buyrukları ve insanın gelişimini engelleyen onun korunması için koyduğu yasakları vardır. Duygularına bağlı olarak yaşayan insan ise kendisine hoş gelen iyi ya da kötü şeylerin etkisine çabucak kapılıverir. Ancak bunların iyilik veya kötülük oldukları ileride sebep oldukları yarar ya da zararlardan anlaşılacaktır. Hoşlanmak, yalnızca bir duygu ifadesi belirttiği için, bununla iyilik ve kötülük, hayır ve şer tespit edilemez.³⁴⁴ Çünkü insanın beğeni, arzu ve istekleri zaman ve duruma göre değişkenlik gösterebilir. Hele ki herhangi bir duygu (öfke, mutluluk, coşku vs.) anında hoş giden bir şey başka bir duygu durumunda böyle olmayabilir.

Birçok insan, başkalarını kendisini düşündüğü gibi düşünmediğinden dolayı, insanların üzüntülerini ve onlara zarar veren şeyleri bilemez ve umursamaz. Kendisi için iyi gördüğü bir şeyin başkaları tarafından nasıl karşılanacağını bilemez. Yine, kendisi hakkında şu an için değerlendirdiği bir şeyin ilerisi için “aslında” ve “Hak katında” nasıl olacağını aynı şekilde bilmemektedir. Şer ve hayır işlerini kendisini düşündüğü kadar başkalarını düşünmeden istemektedir. Arzuladığı şeyi yalnızca kendi zevkine göre isteyen insan, geleceği hesaba katmadan yalnızca şu an ve hemen olsun ister. Bundan dolayı insan, pek çok kötülüğü yalnızca kendisine ve şu an için ona bir zevk veya fayda verdiği için yapar; pek çok iyilikten de yalnızca kendisine ve bugün sıkıntı verdiğinden dolayı kaçırır.³⁴⁵

Savaş (insan öldürme), baskıyı artırmak ve zulmü yaygınlaştırmak, yine, memleketleri istilâ etmek ve yağmalamak gibi saldırı amacıyla sırf tecavüz için yapıldığında kötü; halkı düşmana karşı koruyup ülkeyi savunmak amacıyla yapıldığında ya da Allah'a şirk koşan zâlimin zulmüne karşı yapıldığında ise iyi ve güzeldir.³⁴⁶ Aynı zamanda katl eyleminden hareketle şu değerlendirmeleri yapmamız mümkündür: Öldürme fiilini yapan zâlime göre kendi nazarında bu fiil iyi, buna mâruz kalan mazluma göre ise kötü bir fiil olacaktır. Yine bu fiil, bazı durum ve

³⁴² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 756.

³⁴³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5858.

³⁴⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 756.

³⁴⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5859.

³⁴⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1393.

şartlara bağılı olarak iyi ya da kötü gibi bir takım nitelikler kazanmış olsa da aynı durum ve şartlar karşısında ahlâkî değerlilik açısından herkes tarafından aynı hükmü alacaktır.

Doğal kötülükler da olarak isimlendirilen doğal afetler vb. hakkında ontolojik açıdan iyi ya da kötü şeklinde mutlak bir değerlendirme yapılamamaktadır. Mesela volkanik patlama, bölgede yaşayan canlılar için tehdit ve tahliye edilme riski taşımakla beraber; sonrasında oluşan besinlere bağılı olarak toprak zenginleşecek, pek çok kıymetli taşlar dünya yüzeyine getirilerek ülke ekonomisine katkı sağlayacaktır. Bu ve bunun gibi diğer pek çok “doğal kötülük”lerin zararı yanı sıra yararları da vardır. Yararları zararlarından daha çoktur, demek de yanlış olmaz. Bu durumda bize düşen sıkı önlemler alabilmektir. Ayrıca insanları araştırmaya sevk ettiği için bilime olan katkısı büyüktür. Dolayısıyla evrende mutlak kötülükten söz etmek pekâlâ güçtür.

Görünürde zararlı ve beğenilmez olayların gerçekte bizzat hayır ve iyilik olabileceklerine dair Kur’an-ı Kerîm’in zikrettiği en güzel örneklerinden biri de Hz. Musa ve Hızır kıssasında görmekteyiz. Kıssaya göre Hz. Musa, Hızır’dan Allah’ın ona öğrettiği bilgilerden kendisine de öğretmesini ister. Buna karşılık Hızır, Hz. Musa’dan yolculukta karşılaçakları olaylar karşısında sabırlı olması ve asi gelmeyeceği sözünü aldıktan sonra bu isteğini kabul eder ve yola koyulurlar.

Kıssa şöyledir: O ikisi bir gemiye binerler. Hızır gemiyi yaralar. Hz. Musa buna tepki gösterir sonra verdiği sözü hatırlar ve özür diler. Ardından bir oğlan (gulâm)³⁴⁷a rastlarlar. Hızır onu öldürür. Hz. Musa bunun çok fena bir iş olduğunu söylese de sabırlı olması gerektiğini hatırlar. Son olarak, yiyecek bir şeyler istedikleri ancak ora halkının reddettiği bir köyün yıkılmak üzere olan duvarını Hızır tamir edince buna da sessiz kalamayan Hz Musa’ya bu şeylerin içyüzünü anlatır: Gemiği kusurlandırmasındaki sebep, gaspedici bir melik tarafından gemiyi korumak idi. Bu, gemide çalışan yoksul kimselere yardım olacaktı. Oğlana gelince, o, anne babasını azgınlığa sokacak kadar küfre kabiliyetliydi. Oysa anne baba mümin kimselerdi. Bu sebeple oğlanın öldürölmesi hayırlı idi. Yine, duvarın altında iki yetim çocuk için

³⁴⁷ “Gûlam” kelimesinin bülüğ çağına erişmiş genç ve Sabi/küçük çocuk manalarında iki farklı kullanımı bulunmaktadır. Kur’an’ı Kerîm’de oğlanın nasıl öldürölldüğü ve onun Müslüman mı, kâfir mi olduğı hakkında açıkça bahsedilmemektedir. Elmalılı’nın bu gulam çocukla ilgili net bir ifadesi yoktur.

ileride onları bekleyen büyük bir hazine yatıyordu.³⁴⁸ Kıssa bitmiş olacak ki, devamında Hz. Musa bir şey dememiştir.

Burada dikkati çeken en önemli husus Hızır'ın öldürdüğü oğlan meselesidir. Eğer öldürülen çocuk bülüğ çağına ulaşmış olan bir çocuk idiyse onun nakörlük ve küfür üzere olduğuna hükmetmek şeriaten uygundur. Ama âlimlerin büyük çoğunluğunun da dediği gibi bülüğ çağına ve erginliğe erişmemiş bir çocuk idiyse, onun küfür ve azgınlığı ileride vuku bulacak bir gerçektir. Allah tarafından kendisine bağışlanmış olan ilim ile Hızır,³⁴⁹ her ne kadar o anki ve gelecekteki tüm şeyleri biliyor olsa da bir çocuk şöyle dursun bülüğ çağına ermiş bir ergini bile gelecekte işlemiş olacağı bir suçtan dolayı öldürmesi hiç şüphesiz İslam hukukuna aykırıdır. Hızır'ın öldürdüğünü çocuk olarak düşünürsek buradaki hüküm, şariat ve hakikat arasında çelişki oluşturmaz mı?

Hz. Musa, sabırsız ve zayıf tabiatlı insanoğlunun gaybî hakikatlere vâkıf olmaktan mahrum oluşunu, Hızır³⁵⁰ ise zaman ve mekândan münezzeh Allah Teâlâ'nın gaybi hakikatlere dair ezeli ilmini temsil etmektedir.³⁵¹

Kıssadan hareketle hemen şu sorular akla gelebilir: Allah asi bir çocuğun ölmesini ve yıkılacak bir duvarın tamir ettirilip mirasın çocuklara kalmasını sağlıyor; bu kötülüklerin meydana gelmesini önlediği halde diğerlerini neden önlemiyor? Kulun eylemlerine müdahale etmiş olmaz mı? Elmalılı'nın yorumlarından istifadeyle burada şunları söylemek mümkündür: Belki bizim bilmediğimiz, yalnızca Allah'ın bildiği görünürde şer olan şeylerin gerçekte birer iyilik olabilecekleri ve bunların yalnızca görülüründen yola çıkarak iyi veya kötü şeklinde değerlendirilemeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü görünüşün gerçeği, iç yüzün gerçeğine aykırı olabilir. Masum diye bilinen bir çocuğun ölümü belki de ileride isyankâr birinin doğmasına mâni olmuştur. Kötü olarak nitelenen ölüm aslında büyük bir rahmettir. Yetim çocuklara kalması istenen hazine hem onlar hem de onların başkalarına yardım etmek için kullanacakları bereketli bir hazine olacaktır. Tüm bunları ilmi ezeli ile bilen Allah Teâlâ'dır. O halde şöyle diyebiliriz ki, bize kötü görünen olayların yaşanan süreçteki

³⁴⁸ Bkz. Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, ss. 3262-3272.

³⁴⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3226.

³⁵⁰ Bu kulun melek olduğu görüşünde olanlar Kehf Sûresi 82.ayetinde geçen '*ben bunu kendiliğimden yapmadım*' demiş olmasını delil göstermektedir.

³⁵¹ Halis Albayrak, **Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi**, İstanbul, 1996, s. 247.

acı ve ıztırapları geçicidir ve peşinen gelecek bir hayra vesile oldukları için yadırganmamalıdır.

Dünyada meydana gelen açlık, kıtlık, hastalık, depremler, sıkıntılar gibi kötü olarak isimlendirilen hadiseler; asıllarından dolayı kötü olmamakla beraber vasıflandırıldıkları arızî sebeplerden dolayı kötü olarak isimlendirilmektedirler. Özün değil de kendisine ilişen vasfın belirleyici olması, kendisine vasfedilen özelliğin mutlak olmadığını göstermektedir. Bu sebeple kötü fiillerin kaynağı, bizatihi olmamaktadır. Bu bakımdan Elmalılı'nın, iyilik ve kötülük bir şeyin zâtına ve mâhiyetine ait bir vasıf olmadığını söyleyen Eş'arilerin görüşeriyle benzer bir tavır sergilediği görülmektedir.

2.3. TABİİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İnsanoğlunun elinde olmadan yalnızca yaratıcıya bağlı olarak gerçekleşen ancak bazı durumlarda tedbir alınıp maruz kalınmaması bakımından belli ölçüde insan elinde olan kötülükler doğal kötülük olarak isimlendirilmektedir. Doğal kötülük ile doğal afetler veya insanlardaki özürlülükler kastedilmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde Elmalılı'nın bu tür kötülüğe yaklaşımına yer vereceğiz.

2.3.1. Ontolojik Yapısı Açısından Âlem

Âlem, “a.l.m” veya “bilmek” anlamındaki “ علم “ kökünden türetilmiş olup,³⁵² Allah dışındaki mahlukâtı kapsar.³⁵³ “Bilgi edinmeye vasıta olan şey”,³⁵⁴ “âlamet ve nişan koymak” anlamındaki “âlem” kavramı, yaratıcısının varlığına nişâne olan, onun varlığının bilinebilmesini sağlayan tüm varlık ve varlık topluluklarının Allah’a delalet etmesi demektir. Bazen yalnızca insan için de kullanılır. Genel kullanımda “âlem” terimi canlı-cansız, maddi-manevi tüm varlıkları içine alır.³⁵⁵ Kelamî ifadeyle âlem, cevher ve arazlardan oluşan mümkînler topluluğudur. Cevherdeki birleşme ve ayrışma âlemi meydana getirir.

³⁵² Mütercim Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, Cilt: VI, s. 5123-5124; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, **DİA**, İstanbul, 1989, Cilt: II, s. 357.

³⁵³ İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Cilt: XV, s. 410.

³⁵⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 70-71.

³⁵⁵ Bolay, “Âlem”, Cilt: II, s. 357.

Âlem, görünen (şahadet) ve görünmeyen (gayb) âlem olarak birbiriyle içiçedir. İnsan, bu ilişki içindeki görünen kısımdan bir parçadır ve âlemi görünmeyen oluşlarla birlikte paylaşır. Kur'an'a göre Allah, tüm bu âlemin yaratıcısı olmakla birlikte âlemle ilgili her iştedir. Bu durum inanan bir kimsenin âlem anlayışına ayrı bir perspektif katar. Çift yönlü bütünlük içerisinde insan için sunulan bu âlemdeki her şey (insanda dâhil) Allah'ın tabîî ayetleridir. Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine işaret eden bu ayetler, âlemin şuurlu olduğunu ve Allah'ı kendi lisanıyla tesbih ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu bilgi, müminin çevreye ve oluşlara karşı bakışını etkileyecektir.³⁵⁶

Yaratılmış olması bakımından bu âlem içerisinde birtakım eksiklikler bulunmaktadır. Mizaçları birbiriyle zıt değerler barındırmaktadır.³⁵⁷ İyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, ahlakî(etik), rasyonel ve estetik açıdan birbirine karşıt olan değerler içerir. Elmalılı, bu denli bir çeşitliliğin olmasını ve bu kadar çeşitliliğin de noksanlıklar taşımasını Allah'ın varlığına işaret ettiğini belirtmektedir. O, âlemdeki bu eksikliklerin, kusurların, görece zararlı varlıkların kendince bir düzene işaret ettiğini bunun da yaratıcının var olduğunu ve bu evreni yarattığını gösterdiğini söylemektedir.³⁵⁸ Elmalılı'nın âlemi bu yönlü değerlendirmesi Mâtürîdî'nin evrendeki kötülük, hata, kusurluluk bulunmasının Allah'ın varlığının delili olduğu yaklaşımına benzemektedir.

Âlemdeki işleyişin meydana gelişinde bir süreç bulunmaktadır. Eğer Allah isteseydi yaratmış olduğu varlıkları tek bir anda ortaya çıkarabilir; ortaya çıktıkları bu ilk hal üzere devamlı olarak var edebilirdi. Ancak bu âlemdeki düzenin aslî formu itibarıyla varlıklar arasında ortaya çıkma (kevn) ve sonrasında yok olma (fesâd) olarak sürüp giden hareketlilik ve değişim vardır. Bundan dolayı varlığa katılan hastalıklar ve eksiklikler gibi sınırlayıcı durumların yanı sıra sağlık, afiyet gibi esenlik verici haller de bulunmaktadır. Çünkü bu âlem kendisinde mihnet barındırır. İmtihan olunmak için ise bir takım şartlar beraberinde belli bir zamanın geçmesi gerekmektedir.³⁵⁹

³⁵⁶ Detaylı Bilgi için Bkz. Halis Albayrak, **Tefsir Usulü**, Şule Yayınları, İstanbul, 1998, ss.73-88.

³⁵⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2695.

³⁵⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 70.

³⁵⁹ Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi", s. 140.

Elmalılı'nın "imtihan ve tecrübe âlemi"³⁶⁰ olarak isimlendirdiği bu âlemde iyiliğe ulaşmanın önünde mutlaka bir şer engeli bulunmaktadır "...Biz sizi bir imtihan olarak kötülük ve iyiliklerle deneyeceğiz."³⁶¹ Ayetinde belirtildiği üzere iyiliğe ulaşabilmek şer görüneni geçmekle mümkündür. Dolayısıyla insan bu iki zıt kavramla sınanmış olacaktır.³⁶² Zira âlem, içerisinde, iyilikler ve kötülüklerin bulunduğu karşıtlıkları barındırır. Uyumluluklar ve iyilikler esas olup çoğunluktur. Uyumsuzluklar ise azınlıktır.³⁶³ Mizaçları bakımından birbiriyle uyuşmayan gece ile gündüz, küfür ile iman gibi çeşitli ayrılıklar ilâhî kudretin hâkimiyetini gösteren âyet ve delillerdir. Tüm bu ayrılıkların kendi başına meydana gelemeyeceği, onun bir yaratıcısının olduğunu göstermektedir. Şayet âlem kendi kendini var etmiş olsaydı kötülükler içermeyen ve iyiliği elde edebilmek için kötülükleri geçmeye kalmadan iyiliğe ulaşabilmeyi sağlayan bir formda yaratabilirdi.³⁶⁴

"O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı" ayette "ما" olarak zikredilen ne varsa tüm bunlar, Allah Teâlâ'nın insanların faydalanması için yaratmış olduğu şeylerdir. Elmalılı, Allah'ın tüm bunları yaratmasındaki amacının insanı mutlu yaşatmak olduğunu belirtir. Dolayısıyla her biri insanların faydalanması için yaratılmıştır. Ancak bunlardan istifade etme şekilleri müspet veya menfî olarak duruma göre değişebilir. Fakat şu var ki bunların tümünün faydalı olması demek, bunlardan her birinin, her durumda ve herkesçe faydalı olacağı anlamına gelmez.³⁶⁵ Bir durumda zararlı olay şey başka durum için faydalı olabilir.³⁶⁶ Veya biri tarafından yararlı algılanan şey başkasına göre zararlı algılanabilir.³⁶⁷

Kısıtlı olan insan akli güzel ve çirkine, yararlı-zararlı olana tam anlamıyla vâkıf değildir. Bunların tümünü bilen, Allah Teâlâ'dır.³⁶⁸ Bu sebeple örnek olarak, yılan gibi bize zararlı görünen bazı varlıkların bizim bilmediğimiz bir hikmetinin olduğunu düşünüp ibret almak gerekir.³⁶⁹ Nitekim doğada keşfedilemeyen zehirli-

³⁶⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5820.

³⁶¹ Enbiya, 21/35, Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3356.

³⁶² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3356.

³⁶³ Mutahhari, **Felsefe Dersleri 1**, s. 174.

³⁶⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2695.

³⁶⁵ Bakara, 2/29 هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 288-289.

³⁶⁶ Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, ss. 346-347.

³⁶⁷ Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 275.

³⁶⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 756.

³⁶⁹ Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, ss. 108-109.

zehirsiz daha pek çok canlı türünün tıbbî eczacılık gibi sahalarda faydalı, hastalıklar için tedavi edici olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Kur'an bilime katkı sağlayıcı, ışık tutan rehber olma özelliği taşısa da bir bilim kitabı olmamaktadır. Bundan dolayı tabiî felaketlerin oluş nedenini bize anlatmaz. Ancak bu olaylar arasında bağlantı kurmamızda yardımcı, yegâne kılavuzdur.

Başımıza gelen felaketlerin yanı sıra bir de oluşumlarında çokça hikmet barındıran doğa olaylarına gelince; bunlar kimi zaman insanlar için şerle imtihanın bir unsuru olabileceği gibi, kimi zamansa insanların yapmış oldukları kötülöklere karşılık ceza olmaktadır.³⁷⁰ Nitekim homoseksüel Lut kavminin başlarına taş yağdırılıp helak olması, zenginlikleriyle böbürlenlen Ad kavminin dehşet verici bir çığlık ve zelzele ile, yine ölçü ve tartıda hilekârca tasarruf eden Medyenlilerin korkutucu bir sesle, firavun ve beraberindekilerin boğularak cezalandırılması gibi örneklere Kur'an'da yer verilmiştir. Tabiatları itibariyle şer olmayan doğa olayları bazen ahiret âleminde saadete kavuşabilmek ya da ders verici yönüyle birer imtihan, bazense kendi elimiz ile yaptığımız kötülöklere karşı bizlere ceza olmaktadır. Kendileri değil, sonuçları itibariyle bizler için acı ve ızdırap vericidirler. Her ne kadar sonuçları bize acı ve keder vermiş olsa da yaratılış amacımızı hatırlatma gibi bir güzelliği de barındırırlar.

Kötülük Problemi, ancak varlığa hükümlan olan ilâhî düzene bütünsel olarak baktığımızda anlaşılabilir. Bu evrende denenmek/sınanmak için yaratılmış olan insan, ilâhî sistemin bir parçası olmaktadır. İlâhî irâde ve takdire bağılı olarak yürütölen bu düzende, tüm şeylerde Allah'ın eşyaya yerleştirmiş olduğu doğal yasalar bulunmaktadır. Bunlar, bir iyilik ve hikmet çerçevesinde işlemektedir. Allah, varlık ile beraber değer (düzen)in de kaynağı olmaktadır. O halde diyebiliriz ki, ilâhî düzlemde suçlu, ateşi yaratan değil, ateşi gördüğü halde yine de ona elini uzatan kimsedir.³⁷¹

Elmalılı'ya göre, Allah'ın âlem ötesi olduğuna, varlığına, birliğine, kudretine işaret eden tüm nişâneler, her şeyin aciz olduğuna, tek yetkin varlığın Âlemlerin

³⁷⁰ Cebeci, **Kur'an'da Şer Problemi**, s. 309; Ayrıca detaylı bakmak için., el-İmam el-Yahya b. el-Hüseyn, **Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye**, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid), (thk. Muhammed Ammâra), Mısır, 1971, Cilt: II, s. 127.

³⁷¹ Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", s. 22.

Rabbi olduğuna delalet eder. Dolayısıyla “âlem-âlemîn” sınırlı/noksan yetkinlik alanına sahiptir. Âlemin bu denli çeşitliliği ve düzeni barındırması karşısında insan merak duygusunu geliştirmeli, araştırmalı ve keşfettiklerini mahlûkatın yararı için paylaşabilmeli, ortak ahlakî amaçların gerçekleştiği bir alana dönüştürebilmelidir.

Elmalılı burada hem Allah’ın varolup hem de kötülüklerin varolabileceğini ve bunların Allah’ın varlığının bir işareti olduğunu belirtmektedir. Mantıksal olarak bu durum bir çelişki de barındırmamaktadır. Bu durum çelişkiyi değil, Allah’ın kâinattaki nizamını göstermektedir. Ona göre evrende iyilikler çoğunlukta olup kötülükler azınlıktadır. Bu durumda o, delilci kötülük problemi adına öne sürülen yaklaşımları da doğru bulmamaktadır.

2.3.2. Ontolojik Yapısı Açısından İnsan

Psikolojide insan davranışlarına dair kuramlara göre, davranış tek yönlü bir fiil değildir. Çünkü davranış ve beden gelişimi birbiriyle ilişki halinde ele alınıp kimi zaman kalıtsal kimi zaman da çevresel etkinliklere ağırlıklı yer verilmiştir. Ancak modern psikoloji bedensel özelliklerle gelişme ve yetişme biçiminin bir arada göz önüne alındığı ve daha tutarlı olduğu görünmektedir.³⁷²

Elmalılı, insanın oluşum süreci hakkında şöyle der: İnsan, kendi kendine vücut bulmuş ve gelişmiş bir varlık olmadığı gibi tek bir anda yaratılmış sıradan bir canlı da değildir. İnsan, bazı nitelik ve özelliklerin eklenmesiyle karışımlardan oluşan bir nutfeden yaratılmıştır.³⁷³ Elmalılı, bu yaratılışın “ahsen-i takvim” üzere olduğunu belirtir. İnsanın biçiminin güzelleşmesinden, yetilerin kuvvetlenmesinden akıl, kültür ve ahlâkıyla ilâhî güzelliğe ermeye kadar gidebilecek en güzel bir biçimdir.³⁷⁴ İşte, insan, böyle bir özen ile yaratılmıştır. Tabi böyle yaratılmasının bir hikmeti vardır. “(O,) Yarattığı her şeyi güzel yaratmıştır.”³⁷⁵ ayetindeki güzellikten maksat hikmete uygunluktur.³⁷⁶ Bir takım emanet ve sorumluluklar yüklenen insan, daha üst bir âlemde yüksek ve ebedî bir hayata geçirilmek için imtihan edilecektir.³⁷⁷

³⁷² Bircan, **Kur’an’da Şer Problemi**, ss. 26-27.

³⁷³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, ss. 5496-5497.

³⁷⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5935; Cilt: VIII, s. 5639.

³⁷⁵ Secde, 32/7.

³⁷⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VI, s. 3859.

³⁷⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5497.

Allah'ın, kendisine “irade” ve “konuşma” yeteneği verdiği, savunmacı ve tartışmacı yaratık haline geliverir. Hatta o, yaratılmış olduğunu unuttur da yaratıcısına karşı apaçık bir düşman bile kesiliverir. Bundan dolayıdır ki, bu âlemde haksızlık yalnızca insanda bulunur. Bu sebeple Allah'ın emir ve nehyinin muhatabı insandır.³⁷⁸ İnsan, kendisini çok kuvvetli ve kendine yeter bir yaratık olduğunu da zannetmesin. Çünkü o, şiddete dayanamaz, hafifletmeye muhtaçtır; hem psikolojik hem de fiziksel bakımdan yetersizdir. Bu durum, onun, kendi kendine var olan bir yaratık değil, yaratılmış bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kendi kendisini yaratabilir varlık, kuvvet ve harici bir desteğe ihtiyaç duymamaktadır. Yine, kendi kendisini yaratabilir bir varlık niye kendisi için en iyi olanı yapmamış olsun? İşte, İslam dini, onlar için bu hafifliği bağışlamak amacıyla gelmiştir.³⁷⁹ Aslında her ne kadar sağlıklı bir insan iken kemâl halinde olduğu gözlenmekte ise de kendisini ya da benzerini yaratamamaktadır. Bu durum henüz döllememiş bir hücre iken bellidir. Dolayısıyla insan, çok kuvvetli olduğu hissine kapılmamalı, haddini bilir davranmalıdır. Çünkü insan, aciz bir varlıktır. Kendi kendisini yaratamadığı gibi hastalanması, uzuvlarının bozulup eksilmesi ya da vücudunun yaşlanması gibi şeyler de kendi elinde olmamaktadır. Tüm bunlar onun bir kul olduğunun farkında olmasına vesiledir.³⁸⁰

Çevreye baktığımızda hasta, sakat, kör, dilsiz, sağır gibi farklı durumlarda insanlar görmekteyiz. Aslında tüm bunlar yaratılmış olmanın birer göstergesidir. İnsanın böyle yaratılmışlığı acizliğine ve bir hikmete işaret etmektedir. Elmalı, âmâ bir kimsenin öğüt alma ve zikirden faydalanma adına çaba göstermesini, bu durumunun ona engel olmadığı ve bu bakımdan başkalarına örneklik teşkil etme gibi daha şümullu faydalar sağladığını; asıl âmânın kulağı duymayan kalp gözü kör insanlar olduğunu vurgulamaktadır.³⁸¹ Bu açıdan bakıldığında insanlardaki kusurluluklar izafi anlam taşımaktadır. Yine, insanın eklemlerinin güçlendirilmesi³⁸² gibi kendisinin yapamayacağı ya da belinin bükülmesi³⁸³, saçının ağarması³⁸⁴ ve

³⁷⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3087.

³⁷⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1336, Bkz. Nisa, 4/28; Taha, 20/115; Ali İmran, 3/188; Yunus, 10/12.

³⁸⁰ Mehmet İlhan, “Kelam Açısından Hastalık ve Tedavi Süreci”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 3, 2015, s. 61.

³⁸¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5752; Abese, 80/1-4; Ayrıca bkz. Neml, 27/81.

³⁸² İnsan, 76/28.

³⁸³ İnşirâh, 94/3.

³⁸⁴ Müzzemmil, 20/17.

yaşlılık³⁸⁵ türünden olan zayıflıklar yalnızca Allah'ın kudreti ve yaratması ile açıklanabilen bir takım fizikî durumlardır. İnsanın bebeklik, ergenlik ve yaşlılık serüvenleri onun biyolojik yapısında başına gelebilecekler için büyük oranda müdahale edemediği alandır. Ölüm de buna dâhildir.³⁸⁶ Tam olarak ölüm, bir yaratılmışlık ibaresi olmaktadır. Varlığın geçici olmasının bir özelliğidir. Elmalılı, yaratılmış varlıklara has bu özelliği “yokluk” değil, “varlık” türünden bir iş olarak görmektedir.³⁸⁷ Elmalılı gibi düşünmeyenler ise ölümü yokluk olarak görmektedir. Bu durumda ölüm iyi mi kötü mü olmaktadır? Başka bir ifadeyle varlık mı iyi olmaktadır yoksa yokluk mu? Daha başka bir ifadeyle iyi ve kötü olan yokluk mudur yoksa varlık mıdır? Sanırım bu sorulara verilen yanıtlar yine izafî olmaktan öteye geçemeyecektir.

Elmalılı, “necd” kelimesinin lügatte “en yüksek tepe” anlamına geldiğini belirttiikten sonra hayır ve şer manasıyla bağlantı kurar ve bunu şöyle izah eder: “Şerre varan yolda nasıl bir yükseklik olabilir ki ona da necd denmiş olsun? O, yalnızca uçsuz bucaksız bir uçurum değil midir? Evet, hakikaten öyledir. Fakat ona gidenlerin yükseklik gibi bir hayalleri olduğu içindir.” Ancak bu yüksekliğin esasen hayırda var olduğu daha sonrasında gelecek olan “akabe”nin tefsiriyle anlatılmıştır. Tefsir’inde yer vermiş olduğu bu benzetmede dikkat edilesi husus, insanın şer ve hayır yapmakta eşit yetenekte olduğudur. İnsan bu yeteneğini hangi yönde değerlendirirse geliştirdiği yön, insanın akıbeti olacaktır.³⁸⁸ “*O insan gerek şükredici olsun, gerek kâfir.*”³⁸⁹ İnsan çift yönlü bir eğilimle yaratıldığı üzere Rabbine şükredip iyiyi tercih edeceği gibi, nankörlük edip olgunlaşmaktan kaçarak kötülüğü de tercih edebilir bir temayüldedir.³⁹⁰

Kâinatta yaratılan her şeyin bir hikmetle yaratıldığını, boş yere yaratılmadığı “*Biz gök ile yeri ve aralarındaki şeyleri, boş bir eğlence için yaratmadık.*”³⁹¹ ayeti bildirir. Burada, kötüye meyilli olduğu kadar iyiye de yatkın olarak yaratılmış; ancak kendisinin küfrü seçmesi sebebiyle dünya hayatından başka bir şey düşünmeyen kâfirlere uyarı yapılmaktadır. Zira onlar hayatı yalnızca bu dünyadan ibaret sayıp

³⁸⁵ Meryem, 19/4-8; Zariyat, 51/29.

³⁸⁶ Hac, 22/5.

³⁸⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5155.

³⁸⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, ss. 5839-5840.

³⁸⁹ İnsan, 76/3.

³⁹⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5500; Cilt: VIII, s. 5835.

³⁹¹ Enbiya, 21/16.

kendilerine eğlence edinmişlerdir. Oysa yapmış olduğu her işi hikmetle yapan Allah Teâlâ'nın şânına eğlence yakışmaz.³⁹² Yine o “müsrif”³⁹³lerden bahsedilir ki, fena huylarla vasıflanmışlardır. Allah'ın kendileri için bahşetmiş olduğu akıl, irade gibi sağlıklı olan tüm melekeleri dünya hayatının gelip geçici zevk ve lezzetleri uğrunda harcadıklarından dolayı Elmalılı onlar için “müşrik, zalim, mücrimlerdir” demiştir.³⁹⁴ Elmalılı'nın burada vurgulamak istediği önemli bir husus da insanın zaaflarına düşkünlüğüdür. Fiziksel açıdan zayıf tabiatlı olan bu varlık psikolojik ve sosyal açıdan da bir o kadar zayıf yaratılmıştır. Ancak güçlü bir irade, Allah'ın emrettiklerine muhalefet edecek kadar zayıf değildir. Bu değerli yeteneğini kullanmayı beceremeyen ya da kullanmak istemeyen “Kâfir” ve “müsrif” olarak bahsedilen bu kimseler, hayatı gördükleri bir hayattan ibaret saydıkları için âlemin yaratılış gayesini ve Allah'ın hikmetini ve imtihanını anlamayıp bunlara inanmamaktadırlar. O halde; inancı problemlili kimsenin durumu, âleme bakış tarzındaki eksik ve olumsuz tutumdan doğmaktadır denilebilir.³⁹⁵

Bedensel arızalar kötü müdür? Neden bazı kimselerde bulunurken bazısında yoktur? Allah, tam veya eksik, erkek, dişi ya da hünsa canlı bir insan suretinde dönüştürdüğünü dilerse yaratır, dilerse eksik bırakarak yaratır.³⁹⁶ Kur'an, bedensel engellilerin doğumuyla ilgili tam bir bilgi vermezken, bazı bedensel engellilerin durumu hakkında dolaylı olarak söz eder. Onlar için sağlanan kolaylıklardan bahsedilmiştir.³⁹⁷ Kitabımız bunların gerçek kusur olmadığını, asıl kusurun gözde, azada değil, kalbin bile bile körleşmesinde olduğunu söyler. Elmalılı da, vücut bütünlüğünün eksik olması ya da vücutta bulunan bir hastalığın bulunması gibi durumları, asılları itibariyle kusur olmadığı şeklinde tefsir etmiştir.³⁹⁸ Bununla beraber insan, ölüm, hastalık ve daha pek çok şeyle imtihan edilecektir. Çekilmiş

³⁹² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3344.

³⁹³ Yunus, 10/12.

³⁹⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2683.

³⁹⁵ Mâtürîdî'ye göre, inançsız bir kimsenin âleme bakış tarzında olumsuzluk yaratır. O, hakikatin kavrandığı ve hikmetlerin bizzat kendisiyle anlaşıldığı aklın yeri olarak kalbi görmektedir. Kalp, bu değerli işlevini inkâr gibi “gerçekliği örten” kötü fiilden yana kullandığı takdirde akıl ve diğer duyuların potansiyelini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirmesine engel olacaktır. Dolayısıyla görevini yerine getiremeyen bir kalp, diğer organların da ışığını söndürecek ve onları karanlıkta bırakacaktır. İşte, inançsızlığın arkasında böyle bir gizil sebep yatmaktadır. Bu durumda imtihan şuuru kaybolacaktır. Şekeroğlu, “**Mâtürîdî'de Kötülük Problemi**”, ss. 143-145.

³⁹⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 1027-1028.

³⁹⁷ Bkz. Nur, 24/61; Fetih, 48/17.

³⁹⁸ Hac, 22/46.

olan acı ve sıkıntılar karşısında sergilenen tutum, insanın ahirette alacağı karşılığı belirleyecektir. Böylece ebedi nimetleri hak edenler ile hak etmeyenler birbirinden ayrılacaktır.³⁹⁹ Allah'ın insanları farklı imtihanlara tabi tutacağı ayetlerle sabittir. Biz Allah'ın sonsuz bilgisine sahip olamadığımız için O'nun bizleri farklı hastalıklara ya da bu hastalıklara niçin maruz bıraktığını sorgulama hakkına sahip değiliz.⁴⁰⁰ İmtihan olup olmama gibi bir tercih yetkimiz bulunmamaktadır. Çünkü Elmalılı'nın da ifade ettiği üzere Allah'ın tüm bu olgu ve olaylarda mutlaka bir hikmeti bulunmaktadır. *"Allah bilir, siz bilemezsiniz."*⁴⁰¹ Bakış açısında bir o kadar sınırlı olan insan, olayları nıspî olarak gözlem yapabilmekte ve değerlendirebilmektedir. İşte, tüm bu fiziksel arızalar da vermiş oldukları acı ve sıkıntılardan dolayı kötü olmaktadır. Ancak başarılı bir imtihan süreci sonucunda ebedi saadet ve büyük nimetlere ulaşılacak birer hayır da olabilirler. Yine baktığımızda burada, tüm bu arızaların izafi yönü ön planda olmaktadır.

Elmalılı, her şeyden öte var edilmiş olmayı bir nimet olarak görmektedir. Her ne kadar eksik/noksan yaratılmış olsakta ona göre varlık iyiliktir. Onun, kulların aciz olduğunu ve daima Allah'a muhtaç olduklarını hatırlatan şu nadide duasına burada yer vermek istiyoruz:

*...Biz yoktuk sen var ettin, varlığından haberdar ettin, aşkınla gönlümüzü bikarar ettin. İna yetine sığındık, kapına geldik, hidayetine sığındık lütfuna geldik, kulluk edemedik avfına geldik. Şaşırtma bizi doğruyu söylet neşeni duyur, hakikati öğret. Sen duyurmazsan biz duyamazız, sen sevdirmezsen biz sevemeyiz, sevdire bize hep sevdiklerini, yerdir bize hep yerdirdiklerini, yar et bize hep erdirdiklerini...*⁴⁰²

Görüldüğü üzere varoluş, bizatihi iyi olarak ifade edilmektedir. Elmalılı'nın da bu yaklaşımı devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Varoluşsal Kötülük Problemi adı altında öne sürülen, Tanrı'ya ve yarattıklarının eksik olduğu düşüncesi doğrultusunda dünyaya karşı gösterilen sitemkâr tepki karşısında Elmalılı'nın bu ifadelerinden anladığımız, durumun hiçte böyle olmadığına işaret etmektedir.

³⁹⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 548.

⁴⁰⁰ İlhan, "Kelam Açısından Hastalık ve Tedavi Süreci", s. 62.

⁴⁰¹ Bakara, 2/216.

⁴⁰² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 7. (1935)

2.4. METAFİZİK KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Metafizik kötülük, sonlu varlıkların eksik oluşları, varlığın yetkinliğe ulaşamamasının bir ifadesi olmaktadır. Aslında bir bakıma tabî ve ahlakî kötülüklere baktığımızda metafizik kötülük ile de ilintilendirilebilir. İnsanlar yaşamında gördüğü bazı olumsuz olaylar karşısında travmalar yaşamaktadır. Bu durum onların Yaratıcı'ya olan inaçlarının azalmasına; belki de yaratıcıyı reddetmesine varacaktır. Çalışmamızın bu kısmını Kötülük probleminin yaratıcıya bakan yönüyle izah etmeye çalışacağız.

2.4.1. İlahi İrâde Açısından Kötülük

Arapça “rvd” kökünden gelen “irâde” kavramı, talep etmek manasına olup “if’âl” vezninde mastardır. “istemek”, “arzulamak”, “emretmek”, “seçmek”, “otlatmak için salıvermek”⁴⁰³ gibi anlamlarda kullanılır. “Tanrı'nın iradesi” manasındaki “irade-i Külliye”, her şeyi kapsayan anlamındadır. “İrade-i cüziye” ise “ilâhi öz” demek olan külli iradenin insanda bulunanıdır.⁴⁰⁴

Mâtürîdî bunu şöyle tarif eder: “Külli irâde” insanda potansiyel olarak bulunup fiilile taalluk etmedikçe bu nâmı almaktadır. “Cüz-i İrade” ise, İrade-i Külliyyenin bir fiile taalluk ederek kudreti o yöne harcaması demektir.⁴⁰⁵

Kur'an'ı Kerim'in muhtelif yerlerinde, Allah hakkında iradenin taşıdığı bazı manalar şunlardır: Yaratma⁴⁰⁶, emir⁴⁰⁷, hükmetme⁴⁰⁸, rıza⁴⁰⁹, ihtiyar⁴¹⁰, talep etme⁴¹¹, kastetme⁴¹².

⁴⁰³ İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Cilt: IV, s. 171; Mütercim Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, Cilt: II, s. 1439.

⁴⁰⁴ **Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedisi**, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1971, Cilt: 6, s. 370.

⁴⁰⁵ Temel Yeşilyurt, Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması, **Kelam**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara, 2019, s.163.

⁴⁰⁶ Yasin, 36/82.

⁴⁰⁷ A'raf, 7/28.

⁴⁰⁸ Ahzab, 33/17.

⁴⁰⁹ Maide, 5/3.

⁴¹⁰ Duhan, 44/32.

⁴¹¹ Al-i İmran, 3/108.

⁴¹² Bakara, 2/26.

Bir diğerk husus, konu hakkında farklı görüşler olsa da kelamcılarının kabul ettikleri ilahi bir nitelik olarak kullanıldığında irade ve meşîet kavramlarının aynı anlama gelmesi konusudur. “Bir şeyi yaratma ve yaratılanın gerçekleşmesi” anlamına gelen “meşîet” lafzı, Allah açısından bir şeyin mevcudiyetini gerektirir.⁴¹³ Elmalılı, “meşîet” lafzının yer verildiği ayetleri “ilahi irade” ifadesi ile tefsir etmiştir. Çünkü Elmalılı tefsirinde, ilâhi iradenin “tekvîni” boyutu olarak gördüğü ilâhi meşîeti, buna göre değerlendirmiştir. O da Mâtürîdî gibi bu iki kavramı net çizgilerle birbirinden ayırmamıştır.

İrade lafzının ihtiva ettiği manalara kısaca yer verdikten sonra ilâhi irade kötülük/kötü fiil/kötü olay ilişkisini Elmalılı tefsirinde onun konuya yaklaşımı bağlamında ele alacağız.

Elmalılı, her şeyin Allah’ın iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini belirtmektedir. Allah, peygamberlerini, insan ve cin şeytanlarıyla imtihan edip onların ilâhi tebliğ yolunda mücadele etmelerindeki sabrını denemiştir. “*Ve fakat Rabb’in dilemiş olsaydı, o şeytanlar bunu yapamazlardı*”⁴¹⁴ Allah dileseydi onların kötülük yapmalarındaki kudretinden mahrum eder veya o kudreti onlara hiç vermez ya da vermiş olsa bile yapmalarına izin vermezdi. Öyle ki, onların bunu yapabiliyor olmaları yine Allah’ın dilemesiyledir. Allah’ın bunda bizim bilmediğimiz bir hikmeti vardır.⁴¹⁵

Elmalılı, Allah’ın dilemeden insanın hiçbir şey yapamayacağını, Allah’ın bazı şeyleri yaratmasının da kişinin dilemesi üzerine, kişinin rızası ve isteği doğrultusunda olduğunu belirtir. “*Allah isteseydi, elbette hepinizi doğru yola iletirdi.*”⁴¹⁶ Allah, kullarının tümüne doğru yolu dilemiş olsaydı müşrik ya da mümin, herkesi imanda başarıya ulaştırırdı. Fakat durum böyle olmamıştır. Kimi doğru yolda, kimi ise sapıklıktadır. İnanan ve inkâr eden, karşı çıkan veya karşı çıkmayanların durumları arasında fark vardır. Demek oluyor ki Allah, herkesin hidayetini dilememiş, kulun isteğine göre hidayet üzere olana hidayet, sapıklık üzere olana da sapıklık dilemiştir. Doğru yolda olmayanlar için ceza ve azabı inkâr etmek de mümkün görünmemektedir. Allah katında yalancının yalancılığı ve suçlunun

⁴¹³ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 398; Bkz. Nûreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 141.

⁴¹⁴ En’am, 6/112.

⁴¹⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, s. 2032.

⁴¹⁶ En’am, 6/149.

suçluluğu kesinleşmiştir. İnkâr, ilâhi iradeye uygun olsa bile ilâhi rızaya kesinlikle uygun olmamaktadır. Nasıl ki müşrik var suçu ve cezası da muhakkaktır. Bununla ilâhi iradenin ilgisi vardır. Ancak müşriklerin iddia ettikleri, Allah'ın ortağı olduğu sözü yalandır. Yalancının yalanı pratikte bir anlamı ifade etmez. İşte burada ilâhi rızanın hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.⁴¹⁷ Bu durum bizi Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi, "Allah'ın rızası kötü şeylerde yoktur"⁴¹⁸ düşüncesine götürmektedir. O halde Allah Teâlâ'nın her irade ettiği ve yarattığı, her yönden rızasının olduğu anlamına gelmemektedir. Allah'ın rızasının delili, O'nun yaratma ve iradesinde değil, emir ve yasağında aranmalıdır.⁴¹⁹ O, ilâhî irâdenin ilâhî emirden ayrıldığını, her irade edilenin emredildiği anlamına gelmediğini belirterek bu konuya yaklaşımları Ehl-i Sünnet ile benzerlik göstermektedir. Mutezile ile bu konuda ayrılırlar. Zira Mutezile, bu ikisini benzer mânâyâ gelecek şekilde yorumlamaktadır.

Allah'ın eşyayı varlık sahasına çıkarmasıyla ilgili üç tür faaliyetin olduğunu söylenebileceğimiz "*De ki "Eğer Allah size bir felaket diler veya bir rahmet murad ederse, sizi Allah'tan saklamak kimin haddine?" Hem onlar kendilerine Allah'tan başka bir veli de bulamazlar, bir yardımcı da."*⁴²⁰ ayetinde "Birincisi, Allah'ın kâinatta irade edip yaratması ile oluşan ve bizim "tabiat olayları" diye adlandırdığımız faaliyetlerdir. Yeryüzünde meydana gelen iklimlerin oluşumu, yağmurların yağması, fırtına, sel, deprem vs. bu türdendir. İkinci olarak, bu faaliyetlerin olumsuz sonuçlar doğurur tarzda insanların başına gelmesidir ki bunlar da yine Allah'ın iradesi ve yaratması kapsamındadır. Tüm bunların akabinde insanlarda bunları irade edip yaratan Allah'a gönülden yönelmek, O'nun yardım ve inayetine güvenmek mânâsında hidâyet yahut karşıtı Allah'a isyan etmek ve Allah ile olan bağlantıyı koparmak mânâsında dalâletin meydana gelmesi de, işte bu sistem dâhilinde Allah'ın iradesi ve takdiri ile ilgilidir. Bu çerçevede Allah'ın yaratmış olduğu bu hadiseler, insanların hidayette kalmasına vesile ve dalâletten uzaklaşması için de uyarı olmaktadır. İşte, kimi ayetlerde zarar ve fayda verme iradesi olarak tanıtılan bu yaratmalar, insanları Allah'ın ahlâkî alan oluşturan iradesine mutabık

⁴¹⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, ss. 2087-2088.

⁴¹⁸ Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 458.

⁴¹⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, s. 2081.

⁴²⁰ Ahzab, 33/17.

davranışlarda bulunmaya iletmektedir. Bu muhtelif alanların bütünü, birbiriyle bağlantılıdır ve Allah'ın iradesinin farklı tezahürlerinden ibarettir.”⁴²¹

“Allah dilediği kimseyi şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola koyar.”⁴²² ayetinde iki sistemli aşamadan söz edilir. Birincisinde insan ya tasdik yolunu seçer, mümin olur ve cennete girer; ya da tekzîb yolunu seçer, kâfir olur ve cehenneme gider. İkinci sistemde ise insanın seçme serbestisi yoktur. Onun hareketi Tanrı'nın irâdesinin gereğidir. İnsanın dalâl veya ihtidayı seçmesi kendi isteğiyle değil, Allah'ın irâdesiyle olmaktadır. İnsanın hidâyeti de dalâleti de Allah'ın irâdesinin bir gereğidir.⁴²³ Elmalılı, bu ayetin tefsirini yaparken; Allah'ın saptırmasının, kulun sapıklığı istemeye yönelik kötü seçimiyle alakalı olduğunu belirtir. Yani burada, Allah'ın kul üzerinde cebri söz konusu değildir. Kulun isteğinin yerine getirilmesi, gerçekleştirilmesi yine kulun iradesinin eseridir.⁴²⁴ O bu düşüncesiyle Ehl-i Sünnet'in benimsediği “hidâyet ve dalâlet Allah'(c.c.)tandır”⁴²⁵ anlayışını te'vil ederek yorumlamaktadır.

Dünya hayatı hayırla şerrin, imanla inkârın bulunduğu bir formda yaratılmıştır. “...Muhakkak ki Allah dilediğini şaşırtır, dalâlete düşürür.”⁴²⁶ Allah dilediğine dalâlet verir, dilediğini ise hidâyete erdirir. Ayetteki “من يشاء” ifadesi Allah'ın iradesine bağlanmıştır. Elmalılı, tefsirinde iman ve küfrün Allah'ın dilemesi ile gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. Mutezile, hidâyet ve dalâlet meselesinde kendi aralarında bir takım farklı görüşlere sahip olsa da ilâhi meşîet ve ilâhi kudreti pasif ve edilgen bir konumda bırakmıştır. Yine Mutezile, Allah'ın kâfirlere hidâyet etmesiyle ilgili bir kısım görüşe göre; “Allah kâfirler için de hidâyet dilemiş, fakat onlar buna karşı tepkisiz kalmışlardır.”⁴²⁷ demektedir. Eğer Allah, kâfirlere de hidayette bulunmuş olsaydı dilediğine lafzını kullanmazdı. Ayetin devamın da “Ve kendisine inâbe (yönelen) edeni de hidâyete erdirir.”⁴²⁸ Ayette geçen “inâbe” lafzıyla, hidâyetin şartı olan nefsin arzularından arınıp, Allah'a teslim olmayı ifade

⁴²¹ Murat Memiş, “Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşîet Kavramları”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XXXI, İzmir, 2010, s. 108.

⁴²² En'am, 6/39.

⁴²³ Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (çev: Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, ss. 132-138

⁴²⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt. III, s. 1923.

⁴²⁵ Emrullah Yüksel, “Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, İstanbul, 1986, s. 96; Krş. Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 307.

⁴²⁶ Ra'd, 13/27; Benzer ayet için Bkz. İbrahim, 14/4.

⁴²⁷ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, (thk. M. Abdülhamîd), Cilt: I, s. 298.

⁴²⁸ Ra'd, 13/27.

eden cüz'î irade kastedilir. Kendisine bahşedilen ömür süresi içerisinde hidâyeti ve dalâleti seçmek insana bırakılmıştır. Bu zaman zarfında hidayeti seçmeyenler için dalâlet, adeta cibrî bir huy haline gelir ki, sonrasında hidâyeti istese bile buna kolay beri muvaffak olamaz. Öyle ki, idlâlin ilâhi meşîyyetle taalluku mümkün olan vaktinde iradenin devreye girip girmemesiyle ilişkisi vardır. Böylece cebir itirazlarına da yer bırakılmamış olmaktadır.⁴²⁹

Allah'ın dilediğini dalâlette bıraktığı, dilediğini ise hidâyete erdirdiği Kur'an'ı Kerîm'de yer yer geçmektedir. Öyleyse Cenâb-ı Allah kim için hidâyet kim için dalâlet meşîet etmektedir? Yine bu sorunun cevabını Kur'an'ı Kerîm'in pek çok yerinde görmekteyiz. Allah, zalimlere⁴³⁰, suçlulara⁴³¹, yalancılara⁴³², inkârcılara⁴³³ ve hak yoldan sapanlara⁴³⁴ meşîet etmez. O kimselerin kendileri sapıklıktadır. Allah'ın hidâyet meşîet edeceği kimseler ise; Allah'a iman eden⁴³⁵, Allah'ın rızasını takip eden⁴³⁶, iman edip güzel işler yapan⁴³⁷, Allah'a yönelen⁴³⁸, Allah yolunda çabalayan⁴³⁹ kimselerdir.

Tekvîr suresinde Kur'an'ı Kerîm'in “*unutulmaması gereken bir öğüt*”, “*zikir*” olduğuna değinildikten sonra kimler için zikir olduğundan bahsedilir. O zikir, “*لِّلْعَالَمِينَ*”, “bütün akıllı âlemler için” dir. Bu tembih daha da daraltılarak “*doğru yolda gitmek isteyenler*”in dilemesi ile irtibatlandırılmıştır. Ancak doğru yoldan gitmek istemeyenler, bu hatırlatmadan memnun değildir ve ondan istifade etmek istemezler. Diyebiliriz ki, yükümlülük ve sorumluluk ile ilgili işler ihtiyarîdir. Hidâyeti dilemek de yükümlülüğü bulunanların dilemesine bağlı bir işdir. “Doğru yolda gitmek isteyenlerin” bu zikirden faydalanabilmesinin ön şartı öncelikle dilemektir. Bunun için insana, irade ve dilemesinde “hür” olması lütfedilmiştir. Ancak bu dileme başarı için tek illet, müstakil bir irade değildir. İnsan, hemen kendi işlerinin tek hâkimiymiş vehmine kapılmamalıdır. Bunun Allah'ın lütfundan olduğunu bilmelidir. Allah'ın kuluna vermiş olduğu bu dilemeyi alıp

⁴²⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3026.

⁴³⁰ İbrahim, 14/27; En'am, 6/144.

⁴³¹ Şuarâ Sûresi, 26/99.

⁴³² Tevbe, 9/24; Maide, 5/108.

⁴³³ Bakara, 2/26; Nisa, 4/136.

⁴³⁴ Bakara, 2/16; Bakara, 2/175; A'raf, 7/30; Yunus, 4/108.

⁴³⁵ Tevbe, 9/18; Nisa, 4/175.

⁴³⁶ Maide, 5/16.

⁴³⁷ Yunus, 10/9.

⁴³⁸ Ra'd, 13/27; Şûrâ, 42/13.

⁴³⁹ Ankebût, 29/69.

kaldırabileceğini unutmamalıdır. Çünkü “*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*”⁴⁴⁰ ayeti ile kulun dilemesi Allah’ın dilemesine bağlanmıştır. Elmalılı, kulun hidayeti ve dalâleti dilerken ki dileme hakkını Allah’ın dilemesiyle kayıtlı tutmaktadır. Bu yaklaşımı ile irade konusunda Eş’arî’ler ile yakınlık gösterdiğini söyleyebiliriz. Ancak iki irade alanı birbirinden farklıdır. Elmalılı, mutlak irade sahibi Allah’ın, var etme önceliğine sahip olduğunu söylemektedir. Allah’ın insana vermiş olduğu irade hakkı ile insan irade edebilir bir tabiatla yaratılmıştır. Aksi durumda irade söz konusu olmayacağından sorumluluk ve mükellefiyet de düşünülemez olacaktır.

Bir önceki ayette geçen “*sizden doğru yolda olmayı isteyenler için*” karinesiyle, “وما تشاؤون” “*siz dileyemezsiniz*” ayeti, “*siz doğru yolda olmayı dileyemezsiniz*” şeklinde; “*Allah dilemedikçe*” ayeti de “*Allah sizin dilemenizi dilemedikçe*” diye tefsir edilmiştir. Elmalılı, Ebu’s-Suûd’un, “Siz doğru yolda olmayı gerektirecek bir dileme ile hiçbir vakit dileyemezsiniz.”⁴⁴¹ diyerek daha ince bir mânâ ifade etmiş olur. Elmalılı, gerçekte Allah irade etmedikçe kulun irade edemeyeceğini söyler. O, bunu şöyle açıklar: “Allah, kulunun bir şeyi dilerken ki irade etmesini irade etmektedir. Ancak bu, kulunun elde etmek istediği muradını da irade etmiş olduğu anlamına gelmemektedir. İnsan bir şeyi murad eder de murad ettiği şey gerçekleşmeyebilir. Öyleleri var ki, doğruya gitmek isterken başı dönüp düşmüştür. İşte o vakit Allah o kulunun irade etmesini irade etmiş de murad ettiği şeyin olmasını irade etmemiş olur.” Görüldüğü üzere Elmalılı’ya göre, kulun dilemesi dilenmiş olan şeyin olmasını gerektirici bir hüküm taşımasa da Allah’ın dilemesi, istenilen o şeyin olmasını gerektiricidir. Bu sebeple “*siz dileyemezsiniz*” den murad da bunun içindir. Doğru yolda olmak isteyenler için onları bu yola ulaştırmayan sonuçsuz bir dileme ile lütufta bulunmak da bir mana ifade etmeyecektir.⁴⁴²

İnsanların hayrı ve şerri tercih etmesi, Allah’ın insanlara bunları gerçekleştirecek bir takım imkânları sunmasıyla olur. Nitekim “*...Onlara bir iyilik erişirse ‘Bu, Allah’tandır’ derler, bir kötülüğe uğrarlarsa, ‘Bu, senin yüzündendir’ derler. Ey Muhammed! De ki: ‘Hepsi Allah’tandır.’ Bu topluma ne oluyor ki, hiç söz*

⁴⁴⁰ Tekvîr, 81/29 ;Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, ss. 5626, 5630.

⁴⁴¹ Tekvîr, 81/28-29; Ebu’s-Suûd, **İrşadü’l-Akli’s-Selîm**, Cilt: IX, s. 119.

⁴⁴² Tekvîr, 81/28-29; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, ss. 5627-5628.

anlamaya yanaşmıyorlar.”⁴⁴³ ayeti Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Medine’ye geldiği zamanlarda Medine’de ucuzluk vardı. Hz. Peygamber’in davetine karşı Yahudilerin inatçılığı ve münafıkların münafıklığı belirlediği zamanlarda ise bolluk kıtlığa dönmeye başladı. Bunda Medine’nin kalabalık olması sebep gösterilse bile, yağmurun yağmaması gibi tabii bazı durumların da etkisi olduğu söylenebilir. Bunun üzerine Yahudiler ve münafıklar bu bolluğu Allah’a, darlık ve pahalılığı ise peygambere isnad edip uğursuz saymışlardır. Onların istemediği, kötü gördüğü bu verimsizlik halini peygambere isnad etmek tamamen işlerine göre davranmaktan başka bir şey değildir. Bunun üzerine inen ayet daha da kapsamlaştırılarak, iyilik ve kötülükler, refah veya kıtlık, sağlık veya hastalık, yaşam veya ölümden başka galibiyet veya mağlubiyet şeklinde de geçmektedir. “*iyi ve kötü şeylerin hepsi Allah’tandır.*” ayeti yani Allah Teâlâ’nın takdiri ve yaratması ile ilgilidir. Elmalılı, iyilikleri, Allah’tan bir ihsan; kötülükleri ise Allah’ın yardımını kesmesi (hızlan) olarak ifade eder. Bunu anlamak ve kabul etmek istemeyen o kimseler, “o zaman küfür ve kâfirlik de Allah’tandır” demeye yeltenirler; cebri doğru çıkarmaya çalışırlar. Elmalılı, tüm bu çelişkili ifadeler karşısında insanları düşünmeye davet eder. Eğer öyle ise sorumluluk nerededir? Allah’a kötülük isnad edilebilir mi? Allah’ın zarar verdiğini bildiği halde bir şeyi yaratması nasıl mümkün olur?⁴⁴⁴

Elmalılı’ya göre, kötülüklerin yaratılması “öz”ü açısından “Allah katından” O’nun takdiri iledir. Ancak ahlâkî açıdan “küfür ve kötü şeylerin yaratıcısı Allah’tır.” şeklinde anlaşılmamalıdır. Allah küfrü değil, küfür olarak nitelenen fiilin mahiyetini ve bu fiile yönelme işlemi için gerekli imkânı yaratır. İlâhi kudretin, insanî fiille ahlâkî açıdan değil, ontolojik açıdan ilişkisi vardır.

Elmalılı, “*(Ey İnsanoğlu!) sana gelen her iyilik Allah’tandır. Sana ne kötülük (seyyie) dokunursa kendindendir...*”⁴⁴⁵ ayetinin tefsirinde, ister çalışarak olsun, ister çalışmadan elde edilen iyiliklerin tamamının Allah’tan bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Şöyle ki, ister çalışıp kazanmayla elde edilen iyilikler olsun, ister insan iradesi ile ilgili iyilikler olsun tümü, Allah’ın irâde ve takdiri ile O’nun birer lütuf ve ihsanı olmaktadır. Mutezile düşüncesinde kabul gören fikre göre, tüm bunları kendisine vacip olduğu için değil; lütfu üzere yapmaktadır. Elmalılı,

⁴⁴³ Nisa, 4/78.

⁴⁴⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 1395-1396.

⁴⁴⁵ Nisa, 4/79.

tefsirinde izah ettiği “başa gelen her kötülük kişinin kendi nefsinde, kendi işlemiş olduğu günah veya yapmış olduğu kusurlarındandır” şeklindeki ifadeyi “*Hepsi Allah’tandır*”⁴⁴⁶ ayeti gereği, bunun da Yüce Allah katından olduğunu belirterek açıklar. Ancak devamında şunu önemle vurgular ki insan bunun olmasında faal etkendir. O, bunu daha özel bir ifadeyle şöyle izah eder: “Bunun esas nedeni sen, senin kusurun veya isteklerin, yaptığın hatalar veya eksik oluşun ve senin benliğindir. Çünkü sen evvelde kendi özünde ve nefsinde her şeye gücü yeten bir varlık ve tüm bu varlığın başlangıcı olabilseydin elbette hiçbir günah işlemez ve hiçbir yönden de sana bir günahın ilişmesi söz konusu olmazdı.”⁴⁴⁷

Yukarıdaki ifadesine binâen Elmalılı, kötülüğün kaynağına    cihetten yaklaştığını görmekteyiz:

a) Birincisi, yokluğ n aslı ve yaratılmış olan varlıkların mahiyetinin özündeki acizliktir.

b) İkincisi, kötülük, insanın arzu ve iradesinden kaynaklanmaktadır.

c)    nc s  ise “seyyie”nin “sıkıntı” mânâsına gelmesi sebebiyle, bazı acıların nefsi temizlemeye gerekçe ve günahlara keff ret olacağı ile ilgilidir. Bunlar, nefsin ıslahı gibi özel bir hikmete dayandığından görece kötülük olarak nitelenebilecek gizli birer iyiliktirler.⁴⁴⁸

Elmalılı’nın bu kaydı, şöyle özetlenebilmektedir: Kötülük, kula nispet edilmeli ve insan, kötülüğü kendisinin sebep olduğuunu bilmeli; aynı zamanda “Allah katından”dır, diyebilmelidir. Oysa Mutezile’ye göre, “Fiillerin yaratıcısı ve yapıcısı insanlardır. Bu sebeple yapılan işlerin yükümlüsü kendileri olmaktadır. İnsanın yapmış olduğu işlerde Allah’ın irade, takdir veya yaratmasından söz edilemez.”⁴⁴⁹ Elmalılı, Mutezile’nin, bilerek yapılan şeyler yoktan var etme anlamı taşımasa bile “kulun kendi yarattıklarıdır” şeklindeki yaklaşımını kabul etmemektedir.

Elmalılı, ilâhi emirlerin, tam tersi olacak şekilde davranışlar ortaya koymaya engel olmadığını vurgulamaktadır. O şöyle söyler: “Her ilâhi emir, uyuramazlık ve ayrılığı ortadan kaldıran zorlayıcı bir irade, tekvinî bir emir değildir.” Eğer böyle olsaydı, ihtilaf ve ayrılığın meydana gelmemesi adna zorlayıcı bir irade müdahale

⁴⁴⁶ Nisa, 4/78.

⁴⁴⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 1397-1398.

⁴⁴⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 1397-1398.

⁴⁴⁹ Kadı Abdalcabbar, **el-Muğnî**, Cilt: VIII, ss. 169-264; şehristani, **el-Milel ve’n-Nihal**, Cilt: I, s. 57.

etmiş olacaktı. Bu da cebr söylentilerine kapı aralayacaktı. Hâlbuki durum böyle değildir. Demek ki, Yüce Allah, mutlak bir uzlaşmanın olmasını dilememiştir. Yine, peygamberlerin aslında bir olmaları üzere “sahib-i derecât” (en üst derecedeki peygamber) olması bir çeşitlenme ifade eder. Bu çeşitlenme ve bunlarla farklı milletlerin meydana gelmesi, iyi ve kötünün olması mutlak tevhide ve Allah’ın varlığına işaret eder. Öyle ki tevhid emri, isyan, inkâr, zulüm, tecavüz, çarpışma, savaş, ihtilaf, aykırılıklar gibi kötülükleri ortadan kaldırmamış; muhalefet imkânının oluşmasına mâni olmamıştır. Elmalılı, bu noktada tekvini ve teşri irâde ayrımını yapmaktadır. Muhabbet ve rıza anlamındaki teşri irâde hayrı hedeflemektedir. Ancak hedeflediği şeyin mutlaka olmasını gerektirmez.⁴⁵⁰

Görüldüğü üzere Elmalılı, tabiattaki bu denli çeşitlenmenin, farklılıkların, aykırılıkların ve kötülüğün olmasının Allah’ın varlığının bir göstergesi olduğuna işaret etmektedir. Bu düşüncesiyle Mâtürîdî’nin, kötülüklerin Allah’ın yaratıcılığının delili olduğu fikri ile örtüşmektedir. Yine, baktığımızda Elmalılı’ya göre, yaratılmış varlıklarda hem ayrılıklar, aykırılıklar ve kötülüklerin olması hem de bu kötülüklerin Allah’ın varlığının bir delili olmasına işaret etmesi açısından bir çelişki barındırmamaktadır. Bu anlamda varlıksal kötülük problemi ve mantıkçı kötülük problemi yaklaşımlarının öncüllerini doğru bulmamaktadır.

Elmalılı, toplulukların ancak Allah’ın dilemesi dâhilinde birbirlerine saldırıda bulunmayı dileyebileceğini belirtir. Eğer Allah, savaş olmamasını dilemiş olsaydı, tümünü barışa mecbur ederdi. Cebriyye’nin ileri sürdüğü, insanları fiillerine zorlayıcı kılardı. O zaman “Rabbin dilediğini hakkıyla yapan (Fail-i Muhtar) olduğu” da anlaşılamazdı. Fakat, “Allah her ne dilerse yapar.” Her tercihi hikmettir. Yarattıklarında eşitlik içinde üstünlük, çeşitlilik ve çokluk içinde “birlik” murad etmiştir. İnsanlar için zorunluluk değil, “tekliif” murad eder. Dolayısıyla çarpışmayı ortadan kaldırmamış, aksine varlığını takdir buyurmuştur. Bunun hayır yönü olduğu gibi şer yönü de vardır. İkisi de Hakk’ın iradesi ile olmakla beraber, emir ve rızası hayır yönündedir. Elmalılı, cihad örneğinden hareketle Allah’ın asıl muradının, ihtilafı yok etmek değil; inkâr ve yalanlamayı yenerek, çeşitli ve farklı insanlar

⁴⁵⁰ Bakara, 2/253, Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 845-846; Tekvîni/ Teşri İrâde için Bkz. Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorunu”, s. 92.

üzerinde Hakk'ın emir ve tevhidini üstün kılmak olduğunu söyleyerek ince bir mânâyı kasteder.⁴⁵¹

Somut bir örnek olarak Uhud Savaşı'nı verir. Burada Allah'ın, Müslümanları galip kılması kendilerinin iradelerine bağlıydı. Onların iradelerini kötü kullanmalarından ötürü başlarına musibet geldi. Ancak onlar, bu olumsuz durumu başka sebeplerde aramaya başladılar. Öncelikle olayın olmasındaki sebep ve kaynağın bizzat kendileri olduğu ve böylece kulların fiillerinin kendi iradelerine bağlı olduğu bilinmelidir. Böyle olmakla beraber güç yetirmede sonsuz kudret sahibi olan Allah, tersini isteseydi de olayların tam tersi olacak şekilde gerçekleşmesi mümkündü. Müminlerin iradelerini kötüye kullanmalarına ve müşriklerin bundan istifade eden hareketlerine izin vermeyebilirdi; fakat izin verdi ve böylece musibetler olayı da harikulade şekilde değil, olağan şekilde gerçekleşti.⁴⁵²

Elmalılı, ilâhi iradenin iki şekilde ortaya çıktığını belirtmektedir: Birincisi, cebrî olan ilâhi iradedir ki, hiçbir sebep ve şart ile kayıt altına alınmaksızın ilk defa ve dolaysız olarak ortaya çıkar. Bu irade rızayı da gerekli kılar. Bunda cabbâr ismi şerifi hâkimdir ve kulların fiilleri ızdırarîdir. Bir diğeri ise, herhangi bir sebep ve şarta bağlı olmayarak ortaya çıkan ilâhi iradedir ki, bunda rıza gerekli değildir. Ancak yükümlülük ve sorumluluk kulun kendisine ait olmak üzere fiil ile alakalı bir izindir. Kalam bilginleri, bu ve bunun rızaya aykırı olanını “*tahliye*” (serbest bırakma) olarak isimlendirmişlerdir. Kur'an-ı Kerîm'de bu gibi icraya ait irade “*izin*” mefhumuyla anlatılmıştır. Engelin kaldırılması demek olan izin de rızayı gerektirici değildir. Bu yüzden sorumluluğa mânî değildir. “O sizin kendinizden oldu” karinesiyle “Allah'ın izniyle” buyurulması da bu kabildendir. Elmalılı burada asıl maksadın, iznin rıza demek olmadığını belirtmektedir.⁴⁵³

İlâhi irade ve kötü fiil/olay ilişkisi ya da böyle bir ilişkinin olup olmadığı meselesi merak edilegelmiştir. Özellikle, tartışılâgelen ilâhi iradenin varlığının kabul edilip edilmemesi hususunda Elmalılı, varlığı irade edilmiş bir evren ve ilâhi iradenin yaratıklara taallukundan sık sık bahsetmektedir. Zira varlığı irade edilmiş olan ortadadır. Burada esas husus ilâhi irade ve kötülük arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Hemen şu soru akla gelebilir: Allah kulun kötülük etmesini istemiyorsa,

⁴⁵¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 846-847.

⁴⁵² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 1226-1227.

⁴⁵³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1226.

kötülüğü neden yaratmaktadır? Yaratılış amacını her daim hatırdan tutan, yaratıcısına olan inancını korumuş olan ve sürdürme gelen, kendisine lütfedilen ikramın farkında olan insan, sorunun cevabını bulmuş demektir. Yaratma, yönetme gibi hususlarda daha büyük bir zararın ve sonsuz kötülüğün oluşmasına engel olan, evrende mükemmel bir işleyiş vardır. Tüm bunların yegâne irade edici Allah Teâlâ'dır. O, "Fail-i Muhtârdır." Aslında düşünersek, bu düzen ve yaratılışımızdaki bu sınırlılık bizler için büyük bir nimettir. Burada esas mesele bu nasiplenmeyi görüp anlayabilmemizdir.

Hülasa, Elmalılı, kötü fiilin meydana gelmesinde Allah'ın irade sıfatı ile meşîetinin olduğunu, ancak Allah'ın her irade ettiğinde, emir ve rızasının olmadığına dikkat çekerek bunları birbirinden ayırmıştır. Meselâ, kâfir için küfrü diler, ancak küfür fiilini yarattığı halde emretmemektedir. Allah kâfirin küfrünü, yalancının yalancılığını yaratmaya rıza gösterdiği halde, kulun küfür ve yalancılığına rıza göstermemektedir. Allah'ın tekvinî iradesi hayır ve şerri kapsarken, teşri iradesi yalnızca hayra yöneliktir.

Elmalılı, başa gelen kötülüklerin insan iradesi ile ilgisi olduğunu söyler. Şöyle ki, insan nefsinde oluşan bir istekle bilerek ya da bilmeyerek, iyilik olsun veya kötülük onu ister. Bu nedenle kul, dilemesiyle sorumluluğun kendisine ait olduğunu unutmamalıdır. Ancak şu var ki, Allah'ın irade etmesi ile beraber hem kulun iradesi ve hem de irade ettiği şey gerçekleşmektedir.

Allah dilediğini yapan "Fail-i Muhtar"dır. Dilediğine zafer, dilediğine yenilgi verendir. O, hiçbir hususta mecbur değildir. Her irade ettiği hikmettir.⁴⁵⁴ Mutlak irade, mutlak kudret O'nundur. İnsanın iyi ve kötüyü tercih etmesine imkân bu düzen, Allah'ın iradesiyle meydana gelmiştir. Depremler, iklimlerin oluşması, felaketler, bir canlı hayat bulurken bir başkasının vaktinin sona ermesi, gece-gündüzün birbirini takibi, bir annenin çocuğunu kaybetmesi, türler arası çeşitlilik, tümü Allah'ın iradesidir. Allah'ın izni olmaksızın hiçbir şey mümkün değildir. Kâinatta meydana gelen olaylar ve tüm yaratılmışlar O'nun iradesi tarafından oluşmaktadır.

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmamasını, aksine tüm şeylerin O'na muhtaç olmasını O'nun eylemlerinde hikmet doğrultusundan ayrılmadığına delil göstermiştir. (Pessagno, "Mâtürîdî Düşüncede Kötülük 'Kavramının' Kullanımları", s. 463.)

2.4.2. İlâhi Takdir Açısından

Lügatte, “hükmetmek; emretmek, sağlam yapmak” anlamlarına gelen *kaza* kelimesi “Allah’ın, obje ve olaylara ait ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tarif edilir. Terim olarak, “evrenin objeleri” hakkında, ezelden ebade var olan durumlarını aslına uygun şekilde verilmiş olan küllî ilâhî hükümdür.”⁴⁵⁵

Sözlükte “gücü yetmek”, “planlamak”, “ölçülü olmak”, “biçimlendirmek”, “şekli ve niteliği belli olan” mânâlarına gelen kader sözcüğü ise; “Allah’ın, nesne ve olayların hepsini ezeli ilmiyle bilip tayin etmesi” şeklinde tanımlanır. Terim olarak ise kader, “objelerin özelliklerinden her birinin belli bir vakit ve belli bir sebebe bağlanmasıdır.”⁴⁵⁶

Bu tanımlar Selefîyye âlimleriyle birlikte Mâtürîdî ve Şîf kelamcılarının çoğunluğu tarafından kabul edilir. İslam filozofları ve Eş’arî kelâmcıların ekseriyeti bu sözcükleri tam tersine olacak şekilde tanımlamışlardır.

Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın kaza ve kaderi “fiilin hakiki niteliği” manasındadır. Eş’arî gibi, Mâtürîdî’de, “kaza” ve “kaza edilen şey” ayrımı yapar. Ona göre hayır ve şer, hüsn ve kubuh vasıfları; kaza ve takdir edilen şeylerin taşımış olduğu vasıflardır. Kader, varlıklara bu vasfı verirken, onlar “kader fiili” olarak verilen bu vasfı taşımamaktadır.⁴⁵⁷

Yazır bu iki kavram hakkında şöyle söyler:

*Kaderler önce geliyor ise, kaza ve kaderden daha da önce Cenab-ı Hak vardır. Allah Teâlâ’nın ilmi, kaza ve kaderin niteliği, bizlerin dışında kalmaktadır. Meydana gelmeden evvel kader hep gizli kalmıştır. Böylece Allah’ın hikmeti, kulun sürekli olarak ümit ile korku arasında çabalayarak var olmasını gerekli kılmıştır.*⁴⁵⁸

Kötülük Problemi bağlamında meselenin bir yüzü olan ilâhi takdir ve onun da görünmeyen başka bir yüzü ve ilişkisi olan “kader” ve “kaza”nın tanımlarına kısaca yer verilmiştir. İnsan iradesine bağlı bir takım kötülüklerin ya da ona isabet eden kötülüklerin ilâhi takdir, dolayısıyla da insanın kaderiyle ilişkisi noktasında akla hemen şu sorular gelebilir: İyilik sahibi bir yaratıcının kötülüğe izin vermesi nasıl

⁴⁵⁵ Cürçânî, **et-Ta’rifât**, s. 177; Ayrıca Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kaza”, **TDV**. Yayınları, İstanbul, 2001, Cilt: XXIV, s. 58.

⁴⁵⁶ Bkz. Cürçânî, **et-Ta’rifât**, s.174; Ayrıca Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, **TDV**. Yayınları, İstanbul, 2001, Cilt: XXIV, s. 58.

⁴⁵⁷ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 308.

⁴⁵⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 664.

mümkün olabilir? Gerçekten de her şey önceden belirlenmiş midir? Eğer belirlenmiş bir kader varsa Allah'ın insanı sorumlu tutması âdil midir? Eğer belirlenmiş bir kader varsa başa gelen ya da başa getirilen kötülükler, tüm musibet ve felaketlerden kaçınmamız mümkün değilse bu durum nasıl açıklanır?

Allah'ın canlı ve cansız yaratmış olduğu tüm varlıklarla ilgili hususları bilmesi ilâhi ilmin bir gereğidir ve tüm bunların ilâhi ilmin dışına çıkması mümkün değildir. Elmalılı ilâhi ilmin keyfiyetini şöyle izâh eder: “Allah'ın bilgisi, tüm incelikleri ve tedbirleri, sonuçlarıyla içeren kuşatıcı bir bilgidir. Allah katında her şey bir ölçü iledir. Başlangıcından sonuna değin her şey belli bir takdir ile gerçekleşmektedir. Tüm şeylerin bir haddi ve hududu bulunmaktadır. Ve bunlar, zincirleme olarak tüm sebepler silsilesiyle bütünüyle Allah'a dayanmaktadır. O'nun ezeli ilmiyle çerçevelenmemiş olan bir bilgi yoktur. Tüm şeyler özünde herhangi bir varlık derecesinde ortaya çıkışı veya buna yetenekli oluşu, Allah Teâlâ için hâli hazır bir bilgidir, olacağı da olmuş gibi bilir. O gizli kalmış, gaybı da, açık ve aleni ne varsa hepsini bilir. O'nun bilgisi haricinde herhangi bir şeyin olması mümkün değildir.”⁴⁵⁹ Yazır'ın ifadesine göre, salt bilgi ile sınırlı olmayan, varlıkları takdir etmeyi, onları belirlemeyi ve yaratmayı da içeren kuşatıcı bir bilgidir. Anlaşıldığı üzere Yazır, kader konusunu Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarıyla birlikte ele almıştır.

Yazır, her ne kadar açıkça dile getirmiş olmasa da onun yukarıda yer verdiğimiz ilâhi ilmin keyfiyeti ile ilgili açıklamalarından yola çıkarak, kader ve kazayı aynı manaya gelecek şekilde kullandığını söyleyebiliriz.

Elmalılı, müşriklerin kendilerince üretmiş oldukları bahaneler ile konuyu şöyle açıklamaktadır: Onlar “Allah, bizim müşrik olmamamızı dilemiş olsaydı; ya seçme hürriyetini elimizden alır, hepimizi zorla iman ettirirdi ya da bize yardım ederek, imanı tercih ettirirdi. Şirk ve küfre saplanmamıza engel olurdu da biz ve atalarımız küfre düşmeyi, müşrik olmayı ve haram kılmayı dilemiş olsak da bunları yapamazdık. Ancak tüm bunlar, bizim atalarımızdan itibaren yapmış olduğumuz şeylerdir. Diyebiliriz ki bu zamana kadar Allah bizim için, yapmış olduğumuz bu şeylerin tam tersini dilememiş, bizim dilemiş olduğumuz bu müşrikliği dilemiştir.” demektedirler. Onlar böyle bir şartlı önermeyi delil göstererek “bunlar bizim

⁴⁵⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2966.

rızamıza uygun olmakla birlikte, Allah'ın rızası ile de mutabıklık arzeder. Çünkü Allah rıza gösterip dilemeseydi biz nasıl iftira eder, yalan söyleyebilirdik” demeye kalkışırılar. Aslında “cezamıza razıyız” demeleri gerekirken yaptıklarını meşru göstererek Allah'ın bunda rızası var demeye kalkışırılar. Daha da ileri giderek “eğer Allah'ın rızası yoksa bizi zorla ve fiilen önlesin” gibi batıl fikirlere saplanırlar. Elmalılı bu konuda Mâtürîdî gibi düşünerek her yaratmanın, mutlak rızayı gerektirmediğini söylemektedir.⁴⁶⁰ Kader bir mecburiyet değildir. Müşrik olmayı seçenler, Allah bildiği için müşrik olmamış, müşrik olduklarından ve olacaklarından dolayı, Allah böyle bilmiş, bu şekilde takdir etmiştir. Yanılmayanın takdirinin manası iyi düşünülebilirirse, mesele daha kolay anlaşılacaktır.⁴⁶¹

Mâtürîdî'ye göre, Allah var olacağını bildiği şeyi bilfiil murad eder. Murad edilen emredilmiş ya da yasaklanmış bir şey olabilir. Yani Allah'ın insan için muradı iman olabileceği gibi, küfür de olabilir. Allah ezelde bilendir. Tüm mevcudat bu bilgiye uygun şekilde var olur.⁴⁶² Allah'ın bu ezeli bilgisi kulu mecbur bırakmaz mı? Sorusuna ise Sabûnî; “bırakmaz” çünkü kul kendi iradesiyle küfre sapacağı için Allah küfrünü bilmiş ve irade etmiştir. Bu sebeple cebir olmaz. Yani o, Allah'ın ilim ve iradesini kulun iradî ve ihtiyarî fiiline taalluk ettiği şeklinde temellendirmeye çalışır.⁴⁶³

Herkesin Allah tarafından takdir edilmiş bir kaderi vardır ve bu başa gelir; ancak bu sorumluluğuna engel olmaz.⁴⁶⁴ Aşab'dan bir grup, Hz. Muhammed'e cebir ve kader meselesini sorarlar: “Ey Allah'ın resulü, yapmış olduğumuz amellerimiz, bitirilmiş midir, yoksa henüz daha yeni mi başlamaktadır? Nasıl görürsün?” demişler. Resulullah: “Bitirilmiş bir şeydir.” Dedikten sonra akabinde amel elde etmenin lüzumuna işaret ettiği “Çalışınız ve çalışmaya devam ediniz, herkes kendisine yaratılmış olan şeye kolaylıkla erişir.”⁴⁶⁵ buyurmuştur. Burada,

⁴⁶⁰ Nahl, 16/35; En'am, 6/148; Bkz. Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, ss. 2082-2083.

⁴⁶¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 216.

⁴⁶² Nüreddin es-Sabûnî, **Mâtürîdiyye Akâidi** ss. 140-141.

⁴⁶³ Nüreddin es-Sabûnî, **Mâtürîdiyye Akâidi**, s. 142.

⁴⁶⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 664; Cilt: VI, s. 3905.

⁴⁶⁵ Ebû'l-Hüseyin Müslim İbn Haccâc b. Müslim, **el-Camiu's-Sahîh**, (thk. Muhammed Fûad Abdalbâkî), Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-tüvasîl Arabiyye, t.y. Kader, 7, 8; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, **es-Sünen**, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrut: Mektebü Asriyye, t. y. Sünnet, 17; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmîzî, **el-Câmiu's-Sahîh**, (thk. Ahmet Muhammed Şakir, Muhammed Fûad Abdalbâkî ve İbrahim Adve), 2. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, 1975, Tefsîru'l-Kur'ân, 11, 3; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b.

kaderin geçip gittiği, aynı zamanda teklifin kolaylığa kavuşmuş olması için çalışıp çabalamanın önemi vurgulanmaktadır. İş ne cebir ne de mutlak hürriyettir, bir ihtimal bu ikisi arasında mutedil bir yol ve icab ile seçim ve bunların bütünü yani Yazır'ın ifadesiyle “iki iş arasında bir iş” olduğudur.⁴⁶⁶ Yazır, Allah'ın mutlak ve ilmi ezeliyle tüm mahlûkata hükmettiğini söylemekle beraber, insanın ilmi ve kudretinin tam olmayıp yetersiz olduğunu belirtmektedir. Ancak Allah'ın insanı mecbûr ya da hiçbir rolü ve hareket alanı olmayan cansız bir konumda bırakmadığını da vurgular. Allah, insana irade ve kullanabileceği bir faaliyet alanı sunarak onu mükellef tutması itibariyle diğer canlılardan ayırır. Ancak bu mutlak hürriyet anlamına da gelmemelidir. Bu sebeple insan, yaptıkları veya yapacaklarından sorumludur. O şöyle bir vehme de kapılmamalıdır: “işlemiş olduğum başıma gelen tüm kötülükler bana Allah'tan geldi” demek bir zanna saplanmaktan ibarettir. Elmalılı'nın da dediği gibi kader bir zorlama değildir. Bu kimseler Allah bildiği için kötülük işlemiş, kötü olmuş değildir. Böyle olduklarından ya da olacaklarından ötürü Allah öyle bilmiş ve böyle takdir etmiştir.

Elmalılı, ilâhi takdirde insan için hem “serbestlik” hem de “zorlama”, her ikisinin de bulunduğunu belirtir. O, emir ve yasak, helal ve haram, sevap ve ceza ile ilgili işlerin serbestlikle ilgili olduğunu söylemektedir. Allah, bunları ayırt etmesi için insanlara akıl ve idrak yeteneği, bu gibi kabiliyetlerle beraber kitap, peygamber ve hikmeti vermiştir. Dolayısıyla dilenmesi bakımından suç, Allah'ın rızası ile değil; suçlunun rızası bakımından olmaktadır. Allah'ın, günahkârın işlemiş olduğu bu suça izin vermesi, bu günaha razı olduğundan değil; kulun rızasını yapmak ve dilediğini gerçekleştirmek içindir.⁴⁶⁷ Yazır, burada, kader ve kazanın insanı herhangi bir işi

Sevre et-Tirmîzî, **el-Câmiu's-Sahîh**, (thk. Beşşâr İvad Mağruf), Beyrut: Deru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998, Kader, 3.

⁴⁶⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 664. Kelâm ilminde “ emrun beyne emrayn” terimi ile Şîî âlimler tarafından لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين “ (insanlar üzerine) cebr ve tevfiiz yoktur; durum, bu ikisi arasında (orta bir yol) olmaktadır ” mânâsında kullanılmaktadır. Ebu Abdullah Muhammed en-Nu'man, **Tashîhu'l-İ'tikâd**, (thk. Fadlallah ez-Zencânî), Tebriz: Mektebetü Sûrus, t.y. s. 154 Krş. İbn Bâbeveyh el-Kummî, **Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmamiyye** (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları), (çev. E. R. Fığlalı), Ankara, 1974, s. 28; Detaylı Bakmak için Bkz. Sabri Yılmaz, **Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi**, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1997, s. 37.

Elmalılı'nın, Şîî âlimler tarafından kullanılmış olan امر بين امرين ifadesi ile irade hürriyetini açıklamaya çalışma çabası Şîî kültürüne vâkıf olduğunu ve gerektiğinde bu kültüre ait bilgilerinden yararlanmayı da uygun gördüğünü düşündürmektedir. Yılmaz, **Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi**, s. 37.

⁴⁶⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, ss. 2080-2081.

yapmaya mecbur bırakmadığı yönünü ön plana çıkarır. İnsan fiillerine hükmederken tercihlerinin tam tersini yapma salahiyyetine de sahiptir.

Allah Teâlâ mekân, madde ve zamandan müstağnidir. Şayet takdir edilmiş bir musibet varsa bundan kaçarak kurtuluş mümkün değildir. O musibet ki yalnızca kendisine maruz kalanlara değil, bundan kaçanlara veya kaçmayıp sıkıntısızca oturanlara da isabet eder. Elmalılı insanlara sıkıntı veren bu musibetleri ikiye ayırır: a) Kuraklık, kıtlık, ürünler veya hayvanlara ârız olan afetler, depremle ya da zelzele gibi yeryüzünde meydana gelen musibetler. b) Ölüm, hastalık, yara bere, kırık, açlık, tokluk, işkence, parasızlık, züğürtlük, susuzluk gibi insanlarda meydana gelen musibetler. Nasıl ki bizi heyecanlandırıp sevince boğan tatlı başarılar Allah'tan bir lütuf ve O'nun takdiri ise aynı şekilde tüm bu saymış olduğumuz musibetler de bize Allah'ın ilmî ezelisinde ve Levh-i Mahfûz⁴⁶⁸ da yazılmış olan bir takdiridir. Ancak *"Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülükler ise kendindendir."*⁴⁶⁹ ayetinde Elmalılı, hem insanın kesbi ile olmayan iyiliklerin hem de çalışması ile meydana gelen iyiliklerin Allah'ın ihsanı olduğunun önemini vurgulamaktadır. Kötülüklerle gelince, onlar da Allah'ın irade ve takdiri ile olmaktadır. Yalnız o, insanın bu kötülükleri işleme veya terketme yönünden mutlaka bir kusuru olduğuna dikkat çeker. Bunlar, Allah'ın ilmî ezelisinde bilinmekle ve Allah katından olmakla beraber; çıkış noktası insan etkenli olmaktadır.⁴⁷⁰ Anlaşıldığı üzere Elmalılı, musibet konusunu da ilâhî hüküm ve irâde karşısında insanın durumunu anlatmak için "emrun beyne emrayn" terimi bağlamında yorumlamaktadır.⁴⁷¹

Elmalılı, bizler için hükmedilen bu takdire, insanın etkin role sahip olduğunu vurgulamaktır. Yapmış olduğumuz söz ve eylemler sebebiyle başımıza gelen şeyleri yaşamaktayız. Tüm bunları ezeli ilmî ile bilip takdir eden Allah (c.c) dır. Ayrıca şu da unutulmamalıdır ki, musibetler karşısında kadere sınıksız bağlanmanın kalbe kuvvetlik, ferahlık ve sağlamlık gibi büyük bir şifa olması yanı sıra gerek tatlı gerekse acı hâdiseler karşısında insanı örselemeyen faydası da vardır. İnsana varlık

⁴⁶⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 4754. "Muhakkak ki, bir şeyi vuku bulmadan evvelinde yazmak, teşekkül etmeden evvelce bilmek Allah katında kolay bir şeydir. Allah Teâlâ, eşyanın ortaya çıkacağı vakitleri ezeli ilmi ile bildiğini bildirmektedir. Dolayısıyla Allah hakkında bir şeyin meydana gelmesinin zorluğundan söz edilemez. Herhangi bir şeyin vuku bulmadan önce bilinmesi insana zor geldiği halde, Allah için böyle bir zorluk mümkün görünmemektedir." (Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an**, Cilt: V, s. 51.)

⁴⁶⁹ Nisa, 4/79.

⁴⁷⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 1397-1398.

⁴⁷¹ Yavuz, **Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi**, s. 52.

şuurunu hatırlatmaktadır. Burada bize düşen kötü fiillerden uzak durmak ve Allah'ın razı olduğu işler peşinde koşmaktır.⁴⁷²

Tabiî bazı olaylara (deprem gibi) gelince, bunların bizlere zararının dokunmaması adına gereken tüm tedbirleri aldıktan sonra bunlara imtihan espirisi çerçevesinde bakabilmek gönlü teskin edecektir. İnsanı psikolojik, sosyal ve fiziki açıdan rahatlatacaktır. Yeryüzünde meydana gelen olaylarda Allah'ın hikmetinin bulunduğu işaret eden Elmalılı, bunların haktan indiğinin farkında olunması gerektiğini belirtmektedir.

2.4.3. İlâhi Hikmet ve Adalet Açısından Kötülük

”Zulüm”, had ve hududu aşır bir hakkı, kendi yerinden başka yere koymaktır.⁴⁷³ Cenab-ı Hakk, Âdem'e cennette hürriyet verdiği gibi, kendisine yaklaşmaması gereken bir sınır belirlemiş; bu sınırın aşılması ile zalimler topluluğundan olacaklarını bildirmiştir. Bu durum insanlıkla ilgili hilafetin mutlak ve kesin olmadığını göstermektedir. Elmalılı, bunun için koyulmuş özel sınırın aşılmasını “zulüm” olarak adlandırmaktadır.⁴⁷⁴ Oysa Allah Teâlâ mülkün yegâne sahibidir. Tüm eşya O'nun, hükümdarlık O'nundur. Yaratmış olduğu varlıklar üzerinde emir ve nehiy, idare ve tasarruf, mükâfat ve ceza ile açıktaki ve gizlide hüküm, kuvvet ve kudret kendisine ait yegâne saltanat sahibidir. Yani O'nun mülkünde dilediğini yapan ve hükmeden olması haksızlık ettiği ya da zalim olduğu anlamına gelmez. Bu, O'nun ilâhi adaletidir.⁴⁷⁵

Konuyla ilgili Mutezile'den Nazzam'ın, ekolünün görüşlerine muhalefet ettiğini söyleyebiliriz. Ona göre, Allah'ın yapmayacağını bildiği şeylere kâdir olması demek, O'nun bunun olmayacağını bilmesini ortadan kaldırmakta, bu nedenle onu cehaletle itham etme sonucunu ya da O'nu âlim olmaktan çıkarmayı gerektirir. Fakat Kadı Abdalcabbâr, Nazzam'ın, “Allah'ın yapmayacağı bilinen şeylere gücü yetmekle nitelendirilemeyeceği” şeklindeki görüşüne katılmaz. Zira bu iddiaya göre, Ebu Leheb ve İblis'in imana güçlerinin olmadığını kabul gerekir. Bunların iman

⁴⁷² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 4754.

⁴⁷³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 322; Cilt: II, s.930; Cilt: III, s. 1694.

⁴⁷⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 322.

⁴⁷⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, ss. 1635-1636; Bkz. Cilt: VII, s. 4871; Cilt: VII, s. 5154.

fiiline güç yetirmediklerini söylemek ise Allah'ın bu ikisinden imanın meydana gelmeyeceğini bilmediğini ima eder ki Allah, cehaletten münezzehtir.⁴⁷⁶ Bu fikir ayrılıklarına rağmen Mutezile arasında Allah'ın kötülüğü yapmadığı konusunda bir ihtilaf yoktur.⁴⁷⁷ Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın ifadesiyle "Allah kullarına ancak onurlu ve adil olanı yapar."⁴⁷⁸

Elmalılı'nın, Ehl-i Sünnet ile daha özel olarak da Eş'arî'ler ile bu konuda benzer anlayışta olduğunu görmekteyiz. Mutezileden ise ayrılır; Mutezile'de Allah'ın âdil olması demek, O'ndan çirkin bir işin sâdır olmayacağı anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın, fiillerinde güzel ve hikmetli olanı yaratması kendisine vâciptir.⁴⁷⁹

Allah yeri ve göğü zulüm ile değil, hak ve hikmet ile yarattı. Elmalılı, hak ile yaratışın zâlimden mazlumun hakkını almak ve iyiye, iyiliğin, kötüye de kötülüğün cezasını vermek demek olan adaleti gerektirdiğini söyler.⁴⁸⁰ Mutezile Allah'ı zâlim olmakla vasıflandırmaktan sakınır. Allah'ın adaleti konusunda Mutezile ile yakın fikirdedirler. Ancak bu konudaki argümanları birbirinden farklıdır. Mutezile, insanı kötü fiillerin yaratıcısı olarak görür. Çünkü onlar ilâhi adalete gölge düşürmemeye çalışmışlardır. Onlara göre bu, Allah'ın insanlara bahsettiği kasd, bilgi ve kudret miktarınca vuku bulur.⁴⁸¹ Ancak Elmalılı, Ehl-i Sünnet gibi bağlamında insanı kötü fiillerin "işleyici" si olarak görürken, Mutezile "yaratıcısı"sı görür.⁴⁸²

Allah zulmedici değildir. Ancak Allah'ın zulme kâdir olduğu "*Ben kullarıma zulmedici değilim.*"⁴⁸³ ayetiyle tescil edilmiştir. Aslında genel bir hakkın yürütülmesi konusunda varid olmuştur.⁴⁸⁴ Bunun üzerine Allah'ın zulmedici olmadığı methedilir. Bir fiilin yapılmamakla methedilişi yalnızca ona kâdir olunması ile mümkündür.⁴⁸⁵

Elmalılı, kötü fiillerin meydana gelmesinde insanı sorumlu tutar. Allah'ın adaletle muamele edip kimseye karşı zulmedici olmadığını, kimsenin O'nu zalimlik

⁴⁷⁶ Kadı Abdulcabbâr, **el-Muğni** (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), Cilt: VI, s. 141.

⁴⁷⁷ Eş'arî, **Makâlât**, Cilt: I, s. 273; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Cilt: I, s. 45.

⁴⁷⁸ Hadduri, **İslam'da Adalet Kavramı**, s. 63.

⁴⁷⁹ Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti**, ss. 37-38; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, **Tabsiratü'l Edille**, Cilt: II, s. 212.

⁴⁸⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VI, s. 4321.

⁴⁸¹ Kadı Abdulcabbâr, **Mu'tezile'de Din Usûlü**, (çev: Murat Memiş), 3.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 88.

⁴⁸² Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti**, ss. 37-38; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, **Tabsiratü'l Edille**, (2003), Cilt: II, s. 212.

⁴⁸³ Kaf, 50/29; Ayrıca diğer Ayetler için Bkz., 7/265; 41/26; 10/44; 8/5 ; 9/70; 11/101.

⁴⁸⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, c.VI , s. 4517

⁴⁸⁵ Kadı Abdulcabbâr, **el-Muğni** (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), Cilt. VI, s. 134.

vasfı ile nitelendirilmeyeceğini belirtir. İyilik ve kötülük sahiplerine misliyle karşılıkları ödenecektir. Elmalılı, Mâtürîdî gibi, kâfirin cezasının ebedi azap olduğunu söyler. Peki, ama küfür, dünya gibi geçici bir kötülük değil midir? Sürekli bir azap cezası bunun nasıl dengi olur? Allah'ın adaletine uygun mudur? O, bunu şöyle açıklar: Küfür, Allah'ın emrettiği şeyleri reddedip bu emirlere karşı çıkmaktır. Allah'ı bir an bile olsa inkâr etmek ebedî bir yalandır. Kâfirin her küfrü ve küfrettiği her ân ebedî birer kötülüktür. Başka bir ifadeyle Allah'ın rahmetinden ebedi bir kesilmedir. İşte, bu ebedî kötülüğün, ebedî kesilmesinin cezası da ebedî azap olacaktır. Dolayısıyla ortada Allah'ın adaletine gölge düşürücü bir durumdan söz edilemez.⁴⁸⁶

Allah en iyi olanı yaratmaya kâdirse düşkünü ve çirkin mahkûkâtı niçin yaratmıştır? sorusuna şöyle cevap verilir: Allah insana herhangi bir tasa verdiğinde, insan insanlardan uzaklaşıp yaratanına daha çok yaklaşmak ister. Cenneti arzular, oradaki yetkinliği arayışa koyulur.⁴⁸⁷ Böylece insan masiyetten kaçınıp yaratanına itaate yönelir. Aynı şekilde yılanları, akrepleri, yırtıcı hayvanları da onlardan korkmaya sevk etmesi bakımından bir çeşit maslahat, günah işlememeye tedbirdir.⁴⁸⁸ Allah'ın tüm bunları bir hikmete binâen yarattığı “*Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu inkâr edenlerin zannıdır.*”⁴⁸⁹ ayeti tescil etmektedir. Eğer bu açıdan bakılabilirse Allah'ın yaratışındaki adaleti anlaşılabilecektir. Ayrıca, cennet ve nimetleri Allah'ın en iyiyi yaratmaya muktedir olduğunu bize göstermektedir. Kaldı ki Allah, iyi olanı yaratmak mecburiyetinde de değildir.

Al-i İmran 128. ayette Allah'ın kendilerine mühlet vermiş olduğu kâfirlerden bahsedilir. Ayette geçen “*mühlet vermek*” ifadesi Mutezile tarafından “*ömür vermek*” şeklinde yorumlanmıştır. Eğer durum onların, Allah'ın kulları için en iyiyi yaratması gerektiği ilkesi doğrultusunda ilerleyecek olsaydı, ayetin nihâi noktada vardığı sonuç onların lehlerine uygun olacaktı.⁴⁹⁰ Ancak durum aleyhlerine olmuştur. Elmalılı'nın da tefsir ettiği gibi küfredenler, mühlet verilmesi hayır sanmasınlar. Elmalılı, “*mühlet vermek*”i , “*müsaade etmek*” manasına yorumlayarak aslında bu mühlette arttırdıkları şeyin “*günah*” olduğunu belirtir. Onların zannettikleri mühlet,

⁴⁸⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, s. 2112.

⁴⁸⁷ Bkz., Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 549; Ayrıca Bkz., Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3695.

⁴⁸⁸ Kadı Abdulcabbâr, **Mu'tezile'de Din Usûlü**, s. 116.

⁴⁸⁹ Sâd, 38/27.

⁴⁹⁰ Ebu'l-Muin en-Nesefî, **Tebziratü'l-edille**, (2003), Cilt: II, ss. 285-286.

kendileri için alçaltıcı bir “azap”tan başka bir şey değildir.⁴⁹¹ Onlar için bu durum hayır gibi gözükse de son nokta şeridir. Bu durumu aleyhlerine olacak şekilde değerlendirdikleri için kendilerine zulmetmişlerdir.

Allah zalimleri, kâfirleri ve kötülükleri niçin yaratıyor? Bir süre için olsa bile onların o fenalıklarına ya da fenalıklara niçin meydan veriyor? Elmalılı’nın bu soruların cevabına imtihan espirisi çerçevesinde yaklaştığını görmekteyiz. Elmalılı, Allah’ın adaleti gereğince kullarını seçim yapmaya zorlamadığını belirtir. Eğer zorlamış olsaydı cebr olurdu. Bu takdirde adaleti gerçekleşmiş olmazdı. Kullarına seçim hakkı tanınması ve sonuçlarını üstlenmelerinin Allah’ın adaletinin bir tezahürü olduğunu belirtmektedir. Yaratıcı ve yaratılan varlıklar metafiziksel düzlemde eşit değildir. Yaratılmışlar, içerisinde zayıflıklar barındırır, kemale ulaşmak ister; ancak kemal sıfatı yalnızca Yüce Allah’a aittir. O (Allah), yaptıklarından sorumlu tutulmadığı gibi sorguya da çekilemez. İşlerinde kendisinden başka bir şeyin olmasını zorunlu kılacak sebep, neden, şart bulunması ihtimali yoktur. Sözün özü “*O yaptığından sorumlu olmaz, ama onlar sorumludurlar.*”⁴⁹²

Kötülük problemi bağlamında dile getirilen sorulardan biri de gayr-i müslim toplumda doğanların suçu nedir meselesidir. Elmalılı, kâfirlerden doğan çocukların durumu hakkında şunları söylemektedir: “Fıtrattaki soyaçekim kanunu zarurî kanun değil, mümkün kanundur. O (Allah), Fiil ile sebep olduğu sonucu arasındaki ilişkisi bir anda ilga ve iptal edebilir.” Bunu, Hz. Âdem’in yaratılışı kıssasından örneklerle izâh eder. Nasıl ki, Hz. Âdem’in yaratılışı olayında günah, yaratılışa ait aslî bir günah değil; günah işleme, yalnızca yaratılışa dâhil ondaki bir kabiliyetti. İşte, kâfirlerden doğan çocuğun durumu da bu türdendir. Onlar bundan kurtulup imanla şereflenebildikleri gibi küfürde ısrarcı olmaları sebebiyle de ceza göreceklidir.⁴⁹³

Mastar olarak kullanıldığında, “iyilikleri elde etmek” manasına gelen hikmet kavramı için Elmalılı, “*Her neredede kötülüğü gidermek ve iyiliği elde etmek varsa, işte orada hikmet vardır.*” söylemektedir. Elmalılı, bir işi sorgulanmaksızın nasıl sonuçlanacağını bilmeden değil de o işi, önünü arkasını düşünerek yapmanın hikmet demek olduğunu belirtmektedir. “Hikmet”in ihtiva ettiği mânâlardan biri de sonucun sebebe irca edilmesi, dengeli ve güçlü bir ilişki anlamını ifade eder ki, bir şeyin

⁴⁹¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1235.

⁴⁹² Enbiya, 21/23; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3347.

⁴⁹³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1034.

içinde saklı kalan ve sonucunda ortaya çıkacak olan fayda ve iyiliğe o şeyin hükmü ve hikmeti denilir. Ancak Elmalılı, hikmetten gözetilen mananın sırf bir fayda olmadığını, hikmetin faydadan daha özel ve gizil bir anlamı ifade ettiğini de belirtir.⁴⁹⁴ Mutezile düşüncesinde ise hikmet, her fiilde, ister fâil ister başkası için olsun, menfaat barındırmasıdır.⁴⁹⁵ Bu noktada her ne kadar ayrılmış olsalar da hem Mutezile kelâmcıları hem de Mâtürîdîler'e göre, Allah'ın fiillerinden hiçbirisi hikmet, amaç, maksat, sebep, maslahat ve illeten mahrum ve bağımsız değildir. Allah'ın fiillerinde tüm bunların olması O'nun eksikliğinden ve eksikliğini tamamlamasından değil, O'nun kemâl sahibi olmasından dolayıdır.⁴⁹⁶

Mutezile, hikmetten yoksun maksatsız fiili, *akılsızlık ve boş* olarak niteler.⁴⁹⁷ Mâtürîdî sefehî, *övgüye değer bir sonucu olmayan*⁴⁹⁸ şeklinde tanımlarken, Elmalılı ise, *ucu budalılığa varan hafiflik*⁴⁹⁹ olarak anlamlandırmakta, Allah'ın hikmeti ise, insanlara aslâhı yaratması Allah için zorunlu değildir. Eğer böyle yapmazsa, cimrilik ve hafiflik yapmış olur. Bu ise O'nun şânından uzaktır.⁵⁰⁰ Elmalılı, Allah'a böyle bir zorunluluğun söz konusu edilmemesi gerektiğini söyleyerek Mutezile gibi düşünmemektedir. Kaldı ki, "*Allah rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah çok büyük lütuf sahibidir.*"⁵⁰¹ ayeti Allah'ın ihsan ve lütfunu dilediği kullarına özgü kılması hiç de Mutezile'nin görüşü gibi olmadığını gösterir. Zaten mecbur olanın lütufta bulunması abes bir iş olacaktır. O'na göre, hikmetin aslı ihsandır, hikmet sonucu meydana gelen şeyler ise hem ihsan, hem de kesbdir. Allah'a zorunlu değildir ki, Allah'tan bir ihsan olsun. Bundan dolayı bir yönden vehbî, bir yönden de kesbî sayılır. Kulun iradesi adî sebep, ilâhî irade ise hakiki ve muteber sebeptir. Önünde veya sonunda ilâhî iradenin olmasıyla meydana gelecektir.⁵⁰²

⁴⁹⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cil: II, s. 915.

⁴⁹⁵ Ebu'l Muîn en-Nesefî, **Tabsîratü'l-Edille**, vrk. 204 b 10-15.

⁴⁹⁶ Kazanç, "Tanrı ve Kötülük, ss. 14-15.

⁴⁹⁷ Kadı Abdulcabbâr, **el-Muğnî**, Cilt: XI, s. 59, 61, 64, 134; Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, (thk. M. Abdulhamid), Cilt: I, ss. 313-318; eş-Şehristânî, **Nihâyetü'l-Ekdâm**, s. 397; el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, İstanbul, 1239, Cilt: II, s. 539.

⁴⁹⁸ Ebu'l Muîn en-Nesefî, **Tabsîratü'l-Edille**, vrk. 205 a; Ayrıca Bkz. Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s.114.

⁴⁹⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 234.

⁵⁰⁰ Kemal Işık, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri**, Ankara, 1967, s. 78; Mâtürîdî, **Akaid Risalesi**, (çev. Y.Z.Yörükan), İstanbul, 1953, s. 21.

⁵⁰¹ Bakara, 2/105; Âl-i İmran, 3/74.

⁵⁰² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 914.

Yazır, Allah'ın âlemdeki hükmünü; hikmetin kendisi olarak tabir etmektedir. Eğer kendisine bir zorunluluk söz konusu olsaydı hikmetinin tezahürleri diyebileceğimiz iyilik ve kötülük işleyenlerin birbirinden ayrıldığı, günah işleyenlere azap ve cehennem, sevap işleyenlere ise mükâfat ve cennet hak olmasaydı büyük bir haksızlık olurdu. Böyle bir durum Allah'ın adalet ve hikmetine ters düşmüş olurdu. Ne var ki, Allah'ın ahdi, va'di ve tehdidi bildirilmiştir.⁵⁰³

Elmalılı, hikmetin bir başka özel anlamından daha bahseder ki o, “icad”dır⁵⁰⁴; bu yalnızca Allah'a mahsus olmaktadır. O, iyi ve kötü her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu söylemektedir. Bu fikri ile Ehl-i Sünnet anlayışını devam ettirdiğini görmekteyiz. İyilikler Allah'tan birer lütuf ve ihsan, kötülükler ise Allah'ın yardım ve inayetini kesmesi (hızlan) dır.⁵⁰⁵ Böyle olmakla Mutezile'nin iddiası gibi, kötüyü yaratan akılsızca ve cahilce bir iş yapmış da değildir.⁵⁰⁶ Elmalılı'ya göre, inançlı bir kimse bu olayların Hak'tan geldiğini bilir ve ardında hikmetler barındırdığından emin olur.⁵⁰⁷ Bu düşüncesiyle onun, Allah'ın fiillerinde maksad gözetilmesini doğru bulmayan Eş'arîlerin, ilâhi iradeyi sınırlandıracağı endişesiyle hikmetsiz fiillerin de bulunabileceği yaklaşımına katılmadığı söylenilebilir.⁵⁰⁸

Mâtürîdî düşüncesinde hikmet, “her şeyin gerçek doğasını elde etmesi”⁵⁰⁹ anlamındadır. Sonsuz ilim sahibi olan Allah, dünya hayatında meydana gelen her bir hadiseyi ve eşyayı özel bir plan ve kader doğrultusunda olacak şekilde hayır ve hikmetle yaratmıştır. Sınırlı bilgiye sahip insan ise olayların ancak kendine görünen kısmı ile meşgul olmakta ve algılayışı doğrultusunda yorumlamaktadır. Bu sınırlı algı ve bilgi kimi zaman hayır ve güzellik barındıranı şer olarak yorumlatmakta; yine, şer ve kötülük barındıran bir olayı da hayırmış gibi göstermektedir.⁵¹⁰ Oysa insan, Allah'ın kurduğu hikmetli düzen karşısında hiçbir şey bilmemektedir. Nice beğenilmedik, olumsuz görünüşün arkasında bir hikmet bulunur.

⁵⁰³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 396.

⁵⁰⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt. II, s. 920.

⁵⁰⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt. II, s. 1396.

⁵⁰⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 914-915.

⁵⁰⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 4755

⁵⁰⁸ eş-Şehristânî, **Nihâyetü'l-Ekdâm**, ss. 397, 400; Râzi, **el-Muhassal**, s. 202; Râzî, **el-Erba'in**, s. 350.

⁵⁰⁹ Pessagno, “Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları”, s. 463.

⁵¹⁰ Kehf, 18/60-82; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3263.

2.5.AHLAKİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kur'an-ı Kerîm'de kötülük ile ilgili geçen kavramların daha çok insan fiillerine nispet edilmesi Kur'an'da ahlakî şerrin ön planda olduğunu göstermektedir. İrade sahibi insan çirkin şeyleri tercih edebilir; fakat terketmekle mükelleftir. Bu, onun, irade ve sorumluluk sahibi olmasından dolayıdır. Çirkin olanı tercih etmesi durumunda tercih ettiği o şeyin sonuçlarından da sorumlu olması gerekecektir. İyi ile kötü arasında tercih yapabilecek yapıda yaratılmış olan insan, seçimlerinin sonucunda ahirette ceza ya da mükâfat görecek. Tezimiz bu başlığında ahlakî kötülüğün esas failinin insan olması dolayısıyla onun irade ve eylemleri hakkında değerlendirmelere yer verilecektir. Elmalılı, ahlakî kötülüğün varoluşunu insan ile ilişkilendirmiş; konuya yaklaşımında bunu merkeze almıştır. Ona göre insan, özgür iradeye sahip olan özerk ve ahlakî bir varlıktır. Eğer fiillerini zorlama altında kalarak yapmış olsaydı imtihan olmasının bir espirisi kalmayacaktı. Eğer günahsız ve hiç kötülük işleyemeyen bir canlı olarak yaratılmış olsaydı bu defa da Allah, kötülük yapan ve ardından O'ndan bağışlanma dileyen başka varlıklar var edecekti.

2.5.1. Kudret-Kötülük İlişkisi

İstitâat lügatte, kudret, kuvvet⁵¹¹, tâkat, itâka, vüsu' yaklaşık manalarda kullanılmakla beraber aralarında bir takım farklar vardır.⁵¹² Kelamcılara göre eşanlamlıdır.⁵¹³ Elmalılı, kavramı şöyle tanımlar: “İstitâa, fiilin itaat etme ve meydana gelmesini talep ve irade etmektir.” Kelamcılar tarafından kudret yerine kullanılan istitâat, kudret (güç yetirme)e bağlı olduğu için daha sonradan kudret şeklinde kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Tam olarak anlamı “*fiile yakın olan bizzat*

⁵¹¹ Elmalılı, kuvvet ve kudretin durumu hakkında şunları söylemektedir: “Kudret, fiil ve terkin sıhhati demektir. Bu itibar ile kuvvetten farklıdır. Kuvvet bir yöne bakarken kudret ise her yöne bakar. Mesela bir taş, kuvvet ile yuvarlanmaktadır. Yuvarlandığı yerden geri dönemez. Ancak kudret, tersine giderken sağa sola da dönebilir. Özetle kuvvet, zorunluluk ve çaresizlik; kudret ise seçme ifade eder.” (Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 260)

⁵¹² el-Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 19; Ebu'l-Muin en-Nesefî, **Tebşiratü'l-edille**, (2003), Cilt: II, s. 113; Nüreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 124; Ebu'l-Buka' Eyyüp el-Kefevî, **el-Külliyât**, (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), Müessesetü'r-Risâle, Suriye, 1993, s. 109; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 632-633.

⁵¹³ Ebü'l-Muin en-Nesefî, **Tebşiratü'l-edille**, 167 b; Bâkılânî, **et-Temhîd**, vr. 12 a; Gölcük, **Kelam Açısından İnsan ve Filleri**, s. 124; Nüreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 124.

kudret” demektir. Ancak fiil için fiilden önce olan aletlerin ve sebeplerin hazır olması manasında da kullanımı bulunmaktadır.⁵¹⁴

İnsan iradesi olan ve güç yetirebilen bir canlıdır. Elmalılı’nın insandaki bu kudretin keyfiyeti hakkındaki görüşlerini incelediğimizde bu konuda Mâtürîdî’nin düşünce tarzını aşan bir izâhının olmadığını görmekteyiz. O, bunu fiilden önce olan, sebeplerin uygun olması ve vasıtaların müsait olmasından ibaret olan kudret ve fiil ile birlikte oluşan kudret olmak üzere iki şekilde değerlendirmiştir. İşte biz burada bu güç ve kudretin kötülüğün meydana gelmesinde payının olup olmadığını ele alıp inceleyeceğiz.

Mâtürîdî, Mücadele suresi dördüncü ayetinin kudretin ikiye ayrılmasının delili, olduğunu söylemektedir.

Tebük Seferi’ne katılması emredildiği halde katılmayan münafıklar kendilerine gerekçe olarak güçlerinin yetmeyişi bahane bulmuşlardı. *“Gücümüz yetseydi kesinlikle bizde sizinle beraber cihada çıkardık.”* Yalan yere yemin edercesine, *“Eğer biz cihada katılacak olsaydık ölüm tehlikesi karşısında bile hiç göz kırpmadan savaşırdık.”* Oysa, “Allah bilir ki, bunların söylediklerinin aslı yoktur, bunlar kesin olarak yalancıdırlar.” Çünkü cihada çıkmak için güçleri ve türlü imkânları vardı Ancak cihada katılmayı istememişlerdi. Burada güçlerinin olmasından kasıt, sebep ve vasıtaların bulunmasıdır.⁵¹⁵ Zaten bir teklifin olabilmesi mükellefte kudretin bulunmasına bağlıdır. Aksi halde Allah’ın adaletiyle bağdaşmaz.⁵¹⁶ Dolayısıyla insan emredilenin aksini seçip kötü fiili tercih ettikten sonra aslında bu fiili işlemeye benim gücüm yoktu gibi bir bahane üretmemelidir. Zira başka bir ayette münafıklar adeta bu sözleriyle çeliştiği, güçlü oldukları iddiasında bulunuyorlardı.⁵¹⁷ Buradan şunu anlıyoruz ki, insan sıkıştığı zaman kendini güçsüz ya da işine gelen bir durumda güçlü gösterebilen bir varlıktır. Bu durum aslında onun güç sahibi bir varlık olduğunu bize gösterir.

⁵¹⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1149.

⁵¹⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, (2012), Cilt: IV, s. 384; Tevbe, 9/12; Ayrıca Bkz. Kasas, 28/26; Neml, 27/39; Kehf, 18/67; Tevbe, 9/42; Al-i İmrân, 3/102; et-Teğâbün, 64/16.

⁵¹⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 995.

⁵¹⁷ Al-i İmrân, 3/181.

“İstitâat” lafzının geçtiği hac ayetinde geçen istitâatla ilgili olarak Elmalılı, hacca güç yetirmenin⁵¹⁸, beden, mal veya her ikisiyle olduğu görüşündedir. İmâm Şâfi bunu mali kudret, İmâm Mâlik yalnız bedenî kudret, İmâm Âzam Ebû Hanife ise, hem mali hem de bedenî kudret olarak açıklamıştır.⁵¹⁹ Eş’arî fiilden önce bir gücün varlığını reddeder. Ona göre, fiilden önce olup da bu fiilin oluşmasını sağlayanın bedenî istitâat değil; azık, binek, erzak gibi malla ilgili istitâattir.⁵²⁰

Eş’arî’ye göre, “İstitâat fiil ile birlikte bulunur⁵²¹ ve sadece birlikte bulunduğu fiile aittir. Allah’ın kendisinde bir istitâat yaratmadığı bir kimsenin, herhangi bir şeyi kesbetmesi imkânsızdır. Buna göre kesbin varlığı sadece istitâatin varlığına bağlıdır.”⁵²² Fiil teorisini hemen hemen araz anlayışı üzerine kuran Eş’arî bunu şöyle izâh eder: Tek bir kudretin, iki irade, iki hareket veya iki benzer şeyi meydana getirmesi mümkün değildir. Çünkü tek bir kudret yalnızca kendisiyle bulunduğu yerde, kendisiyle meydana gelen şeyin kudretidir. Eğer bu bir kudret, iki hareketi meydana getirmiş olsaydı, onları meydana getiren kudretin varlığı, her ikisinin de birlikte olmasını ya da art arda olmalarını gerektirirdi. Eğer bu tek kudretle iki hareket birlikte meydana gelirse, tek bir yerde, aynı anda iki hareketin birlikte olması gerekir. Şayet bu mümkün olsaydı, iki hareketten birisinin zıddı olan hareketsizliğe dönüşmesi de mümkün olurdu. Böyle bir durumda, herhangi bir mekânda hareket eden bir cevher, aynı anda sâkin olabilirdi. Halbuki böyle bir şeyin olması imkân dâhilinde değildir. Eğer bu iki hareketi meydana getiren tek bir kudret, onları art arda meydana getirirse, bu durumda –kudretin sürekli olmadığı delilini dikkate aldığımızda- fiilin mâdum olan bir kudretle meydana gelmiş olması gerekir ki, bu imkânsızdır.⁵²³

Kudretin araz olduğunu kabul eden Mâtürîdî geleneği, Eş’arilik ve Mutezile ile bu konuda birleşirken; kudretin araz olması nedeniyle sürekli olamayacağı fikriyle Eş’arî düşüncesiyle benzer, Mutezile’den ise ayrılır.⁵²⁴ Mâtürîdî’ye göre arazlar kalıcı değildir ve yok olabilirler. Yok olma ihtimali bulunan şey, hep bir

⁵¹⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1149; Bkz. Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Nesevî’ye Göre İnsan Hürriyeti**, ss. 80-81; Ayrıca Bkz. Nûreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 124.

⁵¹⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1149.

⁵²⁰ Eş’arî, **el-Lüma’**, s. 105; Krş. İmâm Ebu’l-Yusr Muhammed, **Ehl-i Sünnet Akaidi** (Usûlu’d-Dîn), (çev: Şerafettin Gölcük), İstanbul, 1994, s. 169.

⁵²¹ Eş’arîler, kudretin fiil ile beraber bulunduğunu Hud suresinin 20. Ayetini delil göstermektedirler.

⁵²² Eş’arî, **el-Lüma’**, ss. 96-97; Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, ss. 234-235.

⁵²³ Eş’arî, **el-Lüma’**, s. 96; Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük**, s. 234.

⁵²⁴ Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Nesevî’ye Göre İnsan Hürriyeti**, ss. 82-83.

başkasına muhtaçtır. İhtiyaç duyma hâlinde olan, kendi kaim olamaz. Bu bağlamda herhangi bir şeyin bir başkasında var olan bir bekâ ile süreklilik göstermesi mümkün değildir.⁵²⁵

M. Hamdi Yazır, Allah'ın kullarına bahşettiği güç ve takatin onlara emrettiği görevlerden daha fazla olduğunu belirtir. Allah'ın emrettiği görevler bir sorumluluk gerektirir. Sorumluluk ise iradeye fazladan güçlük/zahmet yüklemek demektir, bu zahmet ise enerji tüketimini gerekli kılacaktır. Bu hikmetten dolayıdır ki, her yüklenen sorumluluk ona güç yetirebilme şartına bağlıdır ve her ferdin gücü ve kapasitesi nispetinedir. Bundan dolayı güç ve kapasitesi fazla olanın sorumluluk derecesi de bir o kadar fazla olacaktır ki Allah'ın adaleti gerçekleşmiş olsun. Yine, bir kimsenin uhdesine düşen sorumlulukların toplamı o kimsenin gücü ile orantılı olmalıdır. Öyle ki Elmalılı, sorumlulukların bazısında daha fazla kolaylık esasına dayanan zahmetsiz ve külfetsiz *kudret-i mumekkin*'den başka bir de *kudret-i müyessire*'den bahseder.⁵²⁶ Elmalılı gibi, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413)'nin de iki şekilde gruplandığı *kudret-i müyessire*'de yapılacak olan fiili kolaylaştırma esastır. Kolaylık ve imkân bu kudretle sabit olmaktadır. Cürcânî'ye göre bu ikisi arasındaki asıl fark hükümde yatmaktadır. *kudret-i mumekkin* teklif için temel olup kudretin mükellefte olmasına bağlı olarak teklifin varlığı vardır. *kudret-i müyessire* ise teklifin varlığı ile dolaylı olarak alakalıdır.⁵²⁷

İlâhî tekliflerde kapasiteye göre olmak üzere bir kolaylık sağlanır. Külfet nimete göre olacak ki, yarar sağlanacağı yerde zarar vermesin. Aksi halde, *teklif* olmaktan çıkar *te'dib* olur.⁵²⁸ Yüce Allah'ın mükellef tutmasındaki rahmeti, insanlara zarar vermek değil, onları zarardan koruyup faydalı olana yönlendirmektir. Bu sebeple “Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemes.”⁵²⁹, yine başka bir ayette geçen “gücünüzün yettiği kadar Allah'tan korkun.”⁵³⁰ Yani Allah'a yaraşır şekilde, tam anlamıyla hakkını vererek Rabb'e kulluk görevini yerine getiremeseniz bile gücünüzün yettiği ölçüde muttakî olun, Allah'a itaatsizlikten

⁵²⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 395.

⁵²⁶ Yazır, *H.D.K.D.*, Cilt: II, ss. 995-998.

⁵²⁷ Cürcânî, *et-Ta'rîfat*, s. 115; Ebu'l Bekâ'nın *Külliyât*'ın da aynı taksimi görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ebu'l Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 708-709; Ayrıca Bkz. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, ss. 81-82.

⁵²⁸ Yazır, *H.D.K.D.*, Cilt: II, ss. 999-1000.

⁵²⁹ Bakara, 2/286.

⁵³⁰ Et-Teğabün, 64/16.

sakının.⁵³¹ Elmalılı, bu ve bunlara benzer ayetlerle insanların güçlerinin yetmediği, ellerinde olmayan şeylerden hesaba çekilmeyeceklerinin ve bu konuda bir endişelerinin olmaması gerektiğini belirtir.⁵³² Ona göre, “*teklif mâlâ yutak*”, insanı gücünün yetmedikleri ile yükümlü tutmak aklen mümkün olsa bile, bu yapılmaz.⁵³³

Eş’arî’nin kâfirin iman etmeye gücü olmadığı tezini Kur’an ayetleri bağlamında değerlendirdiğimizde, onların bu kanaate varmalarında ayetlerin bütünsel yapısından uzak, siyak-sibaka dikkat etmeden yorumladıkları görülür. “*Onlar hem hakkı işitmeye tahammül (güç) edemiyorlardı.*”⁵³⁴ ayetinde inkârcıların güçsüz olduklarından değil, güçleri olduğu halde bile bile aksine davranıp, inkârları sebebiyle imana yanaşmadıkları ve iradelerini bu doğrultuda kullanmadıklarından bahsedilir. Ayetin sibakında geçen, onların “Allah adına yalan uydurup iftirada bulundukları, Allah yolundan döndürmeye çalıştıkları”, yaptıkları haksızlıklar gibi eylemlerinden hareketle bunu söyleyebiliriz. Yine aynı ayetin siyakındaki ayetlere baktığımızda ise iman edip iyi ameller işleyen itaatkâr kimselerin cennetle müjdelenecekleri haber edilir. “*Bu iki ayrı grubun meseli, kör ve sağır ile gören ve işiten gibidir.*”⁵³⁵ Buradan hareketle insanda fiile ait kapasite, dolayısıyla iman ve küfür istitâatinin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Şu halde, insan, Allah’tan sakınma ve O’na imanla yükümlü olsa da küfre de imana da kabiliyetlidir.⁵³⁶ Allah Teâlâ kâfirlerin iman etmeyeceklerini bilmesine rağmen iman ile yükümlü tutmuştur. Elmalılı’ya göre bunda Yüce Allah’ın ilmine ters bir şey yoktur. Bunu şöyle açıklamak gerekir: “Bu, ilk yaratılışa göre üstesinden gelinemeyecek bir teklif değildir, güç yettiği için teklif edilmiştir. Gerçi “ikinci huy”⁵³⁷ a göre güç yetmezdir. Fakat bunun için yapılmamış sadece bilinmiştir.”⁵³⁸

Buradan şöyle bir sonucun çıkması da muhtemeldir: “*Bir kudret zıt olan iki şeye elverişli olabilir, fakat aynı anda değil, dönüşümlü olmak suretiyle.*”⁵³⁹ Çünkü

⁵³¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5038.

⁵³² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 996.

⁵³³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 797; Ayetler için Bkz. Bakara, 2/233; En’âm, 6/152; A’raf, 7/42.

⁵³⁴ Hud, 11/20.

⁵³⁵ Hud, 11/24; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, ss. 2768-2773.

⁵³⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5020.

⁵³⁷ Beşer iradesinin ilgisinin olduğu, kişinin zamanla kazandığı kötülüklerin alışkanlık ile içinden çıkılmaz “*ikinci huy*” hâlini almasıdır. Bkz. Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I s. 229; Cilt: V, s. 3026; Cilt: VII, s. 5000.

⁵³⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 215; Bkz. Ebu’s-Suûd, **İrşadü'l-Akli's-Selim**, Cilt: VIII, s. 255; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5021.

⁵³⁹ Nüreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, s. 127.

her iki durumda da bir fiil söz konusudur, ancak nispet bakımından biri imana öbürü küfre ait kudrettir. Bir kimsenin herhangi bir zamanda mâsiyette bulunması mümkünken aynı kimsenin tevbe edip başka bir zamanda tâatte bulunması yine mümkündür. Aynı kudret hâli birbirine zıt olan iki şeye elverişli olabilir.

2.5.2. İnsan Hürriyeti Meselesi

Arapça “hür” kelimesinden türetilen “hürriyet”, “Köle olmamak” manasına gelir.⁵⁴⁰

Günlük hayatımızda genellikle “zorlama yokluğu” olarak kullanılan kavram, “akla dayanan seçme”, yine akılcı teorilere (Eflatun, Spinoza) göre, “akla uygun istek” gibi manalarda kullanılmakla beraber, “eğilimlerin kendiliğindenliği”, “yasak edilmeyen her şeyi yapma”, “engellenmeden hareket etme gücü” ve “kişilere belli bir alanda hareket serbestliği tanınmasını ifade eden haklar veya bunların tümü” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁴¹

İrade ve eylem hürriyeti⁵⁴² hakkındaki fikirlerine yer vermek istediğimiz İbn Sina’ya göre hürriyet: “İnsanın yaratılırken sahip olduğu istidatlarını, yapmış olduğu fiilleri ile birlikte iradî olarak dengede tutabilme gayretidir. Bu gayret, gerilim ve şuur halidir.” O, “her fazilet, iki reziletin ortasındadır” ifadesiyle orta olma halini,

⁵⁴⁰ Bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Cilt: IV, s. 181; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, Cilt: III, s. 133; **Meydan Larousse**, (1973), Cilt: VI, s. 81.

⁵⁴¹ **Meydan Larousse**, (1973), Cilt: VI, s. 82.

⁵⁴² Kimi düşünürler Seçme serbestliğinin, hürriyeti ele almada yeterli olmadığını düşünmektedirler. R. Savloz’a göre, “hürriyet”e “seçme”yle aynı anlamın verilmesi büyük karışıklıklara neden olacaktır. O bunu, “Nerede seçme varsa, orada daima hürriyet yoktur.” diyerek açıklar: Atom kapsüllerinin seçmesi ile insanın seçmesi arasında fark vardır. Atomun seçmesi kendiliğinden, insanınki ise kararlaştırılmıştır. Kendiliğindenlikle, düşünüp-taşınıp karar verme arasında fark vardır. Kendiliğindenlik hürriyet değildir. Hürriyet insana hastır, kökünde ise *akıl* ve *irade* bulunur. Nurettin Topçu, **İradenin Davası**, İstanbul, 1968, s. 9.

Görüldüğü üzere hürriyet ile seçme arasında mutlak bir bağın olmadığı iki farklı açıdan ele alınır. Birincisinde seçme ve hürriyetin ilişkisi olmadığı, ikincisinde ise her seçmenin hürriyetle bir ilgisi bulunmadığıdır. Bazıları ise seçimsiz bir hürriyetin bahis konusu olamayacağı gibi, hürriyetsiz bir seçme de olamayacağını söyler. Onlara göre hürriyeti yalnız fiilde aramak doğru değildir. Kapsüllerin kendiliğinden hareketleri de bir seçme değildir. Eğer seçme yapmadan fiile geçiliyorsa bu hürriyet değil, tayin etmedir. İnsanın ise seçim yapması lazım gelir. Kaldı ki seçmede hürriyet yoksa o vakit seçme diye bir şey söz konusu olamaz. Darbon’un ifadesiyle; “Seçme hürriyeti olmadan bilincin hiçbir fonksiyonu yoktur.” Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1982, ss. 17-18.

Eylem terimi ise insanın “seçme” den sonra, hedefe ulaşmak için gösterdiği her türlü faaliyetir. “Seçme”, zihin içinde geçen bir olay; “Eylem” ise, verilen bir kararın zihin dışındaki uygulamasıdır. Başka bir ifadeyle “eylem”, düşüncenin dışa aksettirilmesidir. Bu faaliyet sayesinde hürriyetin olup olmadığı anlaşılır. Öner, **İnsan Hürriyeti**, s. 19.

her şeye yapısına göre dengesini vermek olarak açıkladığından, bu durumun ancak insan iradesinin çok güçlü bir şekilde devrede olmasıyla gerçekleşebileceğini söylemektedir.⁵⁴³

Mutezile, durumları farklı olsa da insanların, hür iradeye sahip olduğu ve fiillerini kasıtlı olarak ve kişisel dürtüleriyle gerçekleştirdikleri konusunda görüş birliği içerisinde olduklarıdır. Fiillerin insan tarafından tikslenme gibi istenmeyip yapılmamasından kaynaklı gerçekleşmemesi de buna dâhildir.⁵⁴⁴ Yüce Allah bile olsa yine de fiil, failin irade etmesi, işlemesi ya da işlenmesine tikslenme gibi tüm durumlar yine faile aittir, başkasına nispet edilemez.⁵⁴⁵ Onlar insanı, kendi fiillerinin yaratıcısı ve yapıcısı olarak nitelemekten dahi çekinmemişlerdir.⁵⁴⁶ Çünkü onların literatüründe “yaratma”, “yoktan var etme” şeklinde değil, insan bağlamında, yapma, düzenleme, pratiğe yönelik bir plan ve takdire dayalı olarak hareket etme anlamında kullanılmaktadır. Onlara göre insan, bunu yapabilecek güçtedir. Mutezile, kulun yaratıcılığı ile Allah’ın yaratıcılığını aynı görmez. Onlara göre “yaratma”dan kastettikleri mana takdir etme, planlama ve tasarlama olduğu için kulların yaratıcılığı, Allah’ın yarattığı bazı araç ve sebeplere muhtaçtır.⁵⁴⁷

Cebriye, insanın hür bir varlık olmadığını düşünmektedir. Onlara göre insanda irade kudreti bulunmamaktadır. Her şey yalnızca Allah’ın mutlak dileme ve iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir.

Kaderiye’ye göre ise insan, mutlak özgür bir iradeye sahiptir. O adeta kendi fiillerinin yaratıcısı gibidir.

Cebriye Allah’ın hayrı ve şerri yarattığını söylerken, kaderiye ise şerrin başka bir güç tarafından yaratıldığını; bu sebeple şerrin yaratıcısının Allah olmadığını kabul etmektedir. Dolayısıyla Cebriye insanın ahlaki sorumluluğunu yok sayarken, Kaderiye ise yaratıcının mutlak ve tam gücünü reddeder.

⁵⁴³ Deniz Gürbüz. "İnsan Hürriyeti", *Eskiye Anadolı İlahiyat Akademisi Dergisi*, Sayı: 28, 2014, ss. 171-172.

⁵⁴⁴ Kadı Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, Cilt: VII, s. 48, Cilt: VIII, s. 8, 16, 18, 25, 43, Cilt: IX, s. 15, 17, 19, 25.

⁵⁴⁵ Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile Müşkiletü'l- Hurriyeti'l- İnsâniyye*, (çev: Vahdettin İnce) Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 111.

⁵⁴⁶ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, Cilt: VIII, s. 3, 149; Bkz. Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 129.

⁵⁴⁷ Ammara, *el-Mu'tezile Müşkiletü'l- Hurriyeti'l- İnsâniyye*, ss. 112-113; Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, (2012), s. 79.

Eş'arî mutlak ilâhi irade anlayışına sahiptir. Kulun iradesi ise Allah'ın iradesinin sınırları dâhilindedir. Daha açık bir ifadeyle onlar “insan iradesi vardır”, ya da “yoktur” demekten kaçınmışlardır. İnsanda muhdes bir irade olmasını kabul etmekle beraber, bizzat kulun iradesinin olduğundan da söz etmemişlerdir. Bununla birlikte teklif ve sorumluluğu yok saymamışlar.⁵⁴⁸ İnsan fiillerindeki sorumluluğu reddeden Cebriye'ye benzememek için muhdes bir iradeden söz etmişlerdir. Bundan dolayı onlar, bazıları tarafından ılımlı Cebriyye anlamındaki “Cebr-i Mutavassıt” olarak adlandırılmışlardır.

İnsan özgürlüğü meselesinin bir diğer kısmı insan fiilleridir. Eş'arî, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, kulların fiillerinin mutlak sûrette Allah'ın iradesine bağlı bulunduğunu söylemektedir. O, bunu şöyle bir delille izâh eder: İnsanın istemesine rağmen onun fiilleri istediği doğrultuda değil, Allah tarafından belirli bir istikamette gelişir. Nitekim insanın yapmış olduğu fiiller, her zaman onun arzuladığı şekilde vâki olmaz.⁵⁴⁹

Nasıl ki ıztırârî hareketin hudûsu, onun Allah tarafından yaratıldığına delil ise iktisap hareketi için de aynı durum söz konusudur. İzırârî hareketin mekân ve zaman ihtiyacı, onun yaratılmışlığına delâlet etmektedir. İktisab hareketi için de durum aynıdır.⁵⁵⁰

Cüveynî, bu konuda “el-irşad” adlı eserinde, üstadının izini takip etmiştir. O, bu eserinde insan iradesinin fiillerine etkisi olmadığını söylerken, “el-Akîde”sinde insanın irade ve ihtiyar sahibi olmasını çekinmeden dile getirmiştir. Cüveynî, kudret ve iradeyi birbirine bağlı kılarak, insanın iradesi doğrultusunda bir gücü ve imkânı olduğunu kabul eder.⁵⁵¹

Mâtürîdî, insanda özgür irade olduğunu kabul eder. Çünkü Allah insanları imtihan etmek için onlara dünyada birtakım özellikler vermiş ve fiillerinde serbest bırakmıştır. Fiillerin yaratılması her ne kadar Allah'a ait olsa da onu işleyen insandır. Allah'ın insanlara vermiş olduğu bu özellik O'nun anlaşılması pek mümkün olmayan hikmetidir.⁵⁵² İmam Mâtürîdî, insan hürriyetine sorumluluk ekseninde yaklaşır. İnsan hür iradeye sahip bir varlık olması sebebiyle sorguya çekilecektir. İsabetli ya da

⁵⁴⁸ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 93-94.

⁵⁴⁹ Eş'arî, **el-Lüma'**, s. 70-71.

⁵⁵⁰ Eş'arî, **el-Lüma'**, s. 74-75.

⁵⁵¹ Cüveynî, **el-Akîde**, Kâhire, 1948, s. 50

⁵⁵² Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s. 304.

isabetsiz iş yapması imkân dâhilinde olan insanın bunun sonucunda yanlış yaptığı işlere karşı ceza alması gerekir. İnsan bunun farkında olur, bunu böyle bilince kötülüklerden korunur ve hikmete yönelmeye çalışır.⁵⁵³

M. Hamdi Yazır, insanın iyi ve kötüyü istemede “irâde-i cüziyye”ye sahip olduğunu ve bir tercih hakkı bulunduğunu söylemektedir. Ancak bunun şöyle bir yanılgıya sürüklememesi gerektiğini de kesin bir dille vurgular: İnsanın irade-i cüziyye’si iş görmekte her zaman yeterli değildir. Kimileri ise istekleri başarıya ulaşmayınca ya da taraflarına bir zarar, kötülük geldiğinde cebriliğe meylederler. Böyle düşünmek iki yanılsa götürür. Birincisi, “istek”i yaratmak ifade eder ki, böyle bir şey insan için söz konusu bile değildir. Böyle düşünmek de sanki yaptığımız işlerde Allah’ın sonsuza kadar hiçbir müdahalesi olmadığı ve olmayacağı vehmine sürükler ki her iki iddia da batıldır. Şu unutulmamalıdır ki, her ne kadar O’nun muvaffak kılması ile bizim istek ve tercihimize uygun şekilde sonuçlar yaratılıyorsa da isteğimiz muhalifine Allah’ın dilemesiyle aleyhimize tasarruf icra etmeye gücünün yettiğinden emin olmalıyız. Elmalılı, Cebriye’de olduğu gibi insan iradesini yok sayan ya da Kaderiyedeki “insan kendi yaptıklarının yaratıcısıdır” diyerek kaderi tamamen yok sayan bir anlayıştan men etmiştir.⁵⁵⁴ Zira Kaderiye, insanın irade kudretine sahip olduğunu söyler. Bununla insanın tüm fiillerini Allah’ın iradesinden ayrı olarak, sırf kendi iradesiyle meydana getirdiğini kabul ederler.⁵⁵⁵ Elmalılı, bu iki yaklaşıma da katılmaz.

Elmalılı, kompleks haline gelen bu meseleye mutedil bir bakış açısı getirmektedir. Ona göre insan, ne tam olarak mecbur, ne de fiillerinde kayıtsız şartsız özgürdür. O, kuvvetli hissettiğinde “hep ben”, zayıf düştüğü zamanlarda ise “hep sen” demek ister; karşı tarafı suçlar. Elmalılı her ikisini de doğru bulmamaktadır. Aslında meseleye herhangi bir yönden bakış, bir ve birbirinin aynısı olmaktadır. Sözde konuyu felsefî açıdan tetkik etmek isteyenlerin, çaresizlik yönünü ya da serbestlik yönünü inkâr etmeye hakları yoktur. Ona göre mecburiyet ya da serbestlikten herhangi birine bir makam vermek; bir diğerine de makam vermektir.

⁵⁵³ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 282.

⁵⁵⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 107-108.

⁵⁵⁵ Öner, **İnsan Hürriyeti**, s. 50.

Böylece sade zorlama (fatalizm) ile sade çaresiz bulunma (determinizm)⁵⁵⁶'nın mecburiyet iddialarını ve tam hürriyet (liberalizm) davasında bulunanların “herkes istediği şeyi yaratmada serbesttir” iddialarını da hakikat terazisinde bir paya sahip görmez. “İnsanın çaresizlik yönü Allah’ın kudretine, seçim yönü de Allah’ın iradesine şahitlik eder. İnsan, kendi başına bırakıldığında yok olmaya mahkûm, ilâhi kudretin yaratması ile de var olmaya mecbur olur; bununla birlikte o, Yüce Allah’ın rahmeti ile arzuladığı şeyi yapmada özgürdür. Böylece kaderinin bir bölümünü kendi isteği doğrultusunda çizer.”⁵⁵⁷ Diyebiliriz ki Elmalılı, insana hiçbir hürriyet alanı bırakmayan, aynı sebepler aynı neticeleri doğurur şeklindeki tam mecburiyet ya da “herkes istediğini yaratır” şeklindeki tam hürriyet iddialarını kabul eder.

Allah, insanları hayat ve ölüm, mal ve evlat, hayır ve şerle imtihana tâbi tuttuğu için hak dini kabule zorlamamıştır. Çünkü zorlama iradeyi yok eder. İrade dışı hareketlerden ise insanın sorumluluğu söz konusu olmaz. Zorlama ile iman ve ibadet olmaz. Zorlama ile insan mümin değil, münafık yapılır.⁵⁵⁸ Demek oluyor ki dinin şartı akıl ve istemektir. Bunlar dinin ön şartı, dindarlığın ise rûknü olmaktadır. Akıl olmadığı takdirde dinle ilgili faaliyetler ve bununla ilgili sorumluluklar olmayacağı gibi, seçme hürriyeti bulunmadığı takdirde de dinin idare ve tesiri yani dindarlık bulunamaz. Dini bilmek kadar onu sevmek de dindarlığın şartıdır. Bu sebeptir ki, dinde ilimden ayrı bir de irade meselesi bulunmaktadır. Dinin meyveleri bizzat aslında iyi olan ve yarar sağlayan işlerdir. Bundan dolayı gerçek dindarlık, iyiliği sadece Allah katında iyi olduğundan dolayı istemektir. Allah’ın koyduğu kanunlardan oluşması Hak dini ayırıcı kılmaktadır. Dine uygun düşmeyen konular ise şahsi gayeler içerir. Bu durum ise Allah’a ortak koşmaya kadar varan tüm kötülöklere süröklör. Çünkü şahsi maksatlar içeren bir girişimde seçim hürriyeti berraklığını yitirir ve puslanır. Dolayısıyla güzel bir seçimle yapılmış iyiliğe

⁵⁵⁶ Âlem, maddî olarak determinizme bağılı görünse de insan açısından inanç halinde bile olsa, hürriyete açıktır. Çünkü hürriyetin kaynağı ruhtadır. “Hür” olabilen bir varlık olması insanın “şuur” sahibi olmasından gelmektedir. “Aynı şuur hâli” ise, birden fazla tekrerrir etmez. Çünkü o an bitmiştir ve artık tarihin bir başka anı yaşanmaktadır. Geçmiş, hal için uygun ortam meydana getirir, fakat sebebini tâyin etmez, yani hal, geçmişî saklamakla beraber kendine göre değıştirip yenileştirir de. Henry Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, s. 18.

⁵⁵⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 80-81

⁵⁵⁸ İsmail Karagöz, **Din ve Vicdan Özgürlüğü**, DİB Yayınları, Ankara, 2007, s. 69.

götürmez. Zaten şahsi maksat barındıran bir teşebbüs, iyiliğin dahi iyilik olmasına mâni olur.⁵⁵⁹

Yardım Allah Teâlâ’dan, fakat istek bizdendir. Yani, bize istek yetkisi verilmiştir. Asıl güç ve kuvvet yetirebilmek bu istek ve yardımın birlikte olduğu andır. Buna *cüz’î irade* de denilir. Biri bizim isteğimiz öbürü ise isteğimizden başka olmak üzere iki iş vukua gelir. Bu iki iş bizimle vücut bulduğu için bize isnâd edilir. Bizimle ayakta duran bu şeylerin yakın sebebi biz olsak da tam olarak sebebi biz değiliz. Çünkü biz, aciz ve yardıma muhtacız. Elmalılı bunu şu şekilde tarif eder: “Elim ile iradem arasında bir ilişki söz konusu olmasaydı, elimi oynatamazdım.” O halde diyebiliriz ki, yaratma olgusunun meydana gelmesi yalnızca en yakın sebebe bağlı değil, tüm sebeplerin bir araya gelip toplanmasına bağlıdır. Demek ki, isteğimizle yaptığımız işler, isteyen ve yaratıcı arasındaki bağlılığın toplamını ifade eder. Yine, Elmalılı bunu şöyle bir örnek ile açıklar: Kurulmuş bir makina başlangıçta kendisini çalıştıracak bir çalıştırıcıya muhtaçtır. Makinayı çalıştırıcı ise bunu canındaki bir istek ve arzu ile yapar. İşte, makinistin canı ister ki makinaya eli gider de makina çalışır. Böylece hareket yok iken var olmuş olur. Bu üç aşama hayatımızın her ânında görmüş olduğumuz bir gerçektir. Görürüz ki, ne Cebriye veya maddecilerin yaklaşımı gibi insan ruhsuzdur, ne de insanı ruhun yaratıcısıdır.⁵⁶⁰

Elmalılı, insanın elinde olduğunu savunduğu irade, istek, seçme ile kesbin, bizim bir ilişkimiz ile alakalı olduğunu belirtir. O, “varlığı istemek” ile “varlığın kendisi”nin aynı şey olmadığını söyler. Hemen akla şu soru gelebilir: İstemek bir iş olmaz mı? Ve “istemek” de bir “istek”e ihtiyaç duymaz mı? Dolayısıyla bunda teselsül, cebr veya yaratma gerekmez mi? O, buna şöyle cevap verir: “Burada teselsül yoktur, Çünkü herhangi bir şeyi isterken istek de onun içindedir. Cebr de gerekmez, çünkü iş zorlama ile yapılmamıştır. “İstek” mevcut bir şey olmadığından yaratılması da gerekmez. Bu, yalnızca varlıklar arasındaki *bağ* ile alakalı bir durumdur. Çünkü varlıklar arasındaki ilişki, bizatihi varlık olmamaktadır. Dolayısıyla bu tür bir ilişki varlığın kendisini yaratmak demek değildir.” İşte bunlarla istek ve iradenin varlık sınırı ve mahiyetindeki sırrı tümüyle ve iyice kavrayamamamız, Yüce Allah’ın asıl mahiyetini anlayamayışımızdan ve

⁵⁵⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 84-85.

⁵⁶⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 106-107.

bilemeyeceğimizdendir. Fâtiha Sûresi'nde de, geçtiği üzere “*Senden isteriz yardımı inayeti*” ifadesi içerisinde istek yetkisinin bize verildiğine işaret edilir. Yardım ve kuvvetin sahibi ise Allah Teâlâ'dır.⁵⁶¹

Görüldüğü üzere Elmalılı, Mâtürîdî gibi insanın hür bir alana sahip olduğunu kabul etmekle beraber beşerî iradeyi ilâhî irade ile ilişkilendirmiştir. Ancak Eş'arî gibi de doğrudan ve tamamen ilintilendirmemiştir. “Allah Teâlâ haksızlık, acımasızlık ve kötülükleri irade eder” şeklindeki olumsuz bir nitelendirmeden olabildiğince kaçınmıştır. İnsan ve insanoğlunun işlemiş olduğu kötülükleri Allah'ın dilemesi ile doğrudan ilintilendirme O'nun merhametine uymaz ve bizlerin O'na karşı duymuş olduğumuz güveni zedeler. Bu sebeple irade edilmiş olan bu kötülüklerin işleyeni bakımından insana, kudrete yetkinlik bakımından da Allah'a ait olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an'da insanın, Allah'ın yaratmış olduğu diğer varlıklar arasında özel olarak konumlandırıldığı ifade edilir.⁵⁶² Onu diğer canlılardan üstün kılan bir özelliği insanın, iyi ve kötü davranışları ayırt edebilecek donanımda yaratılmış olmasıdır. Bu sebeple İmâm Mâtürîdî, iyi ve kötünün kendilerine beyan edildikten sonra insan/insanoğlu deneneceğini söylemektedir.⁵⁶³ İşte bu deneme sürecinde insana klavuzluk eden ve belki de onun diğer canlılardan üstün tutulmasında gerekçe gösterilen şey “irade ve eylem hürriyeti” dir.⁵⁶⁴

Allah insanı meyyal olarak yaratmıştır. Her nefse iyilik, kötülük, kazanç ve zarar gibi çeşitli değerler vermiştir. “Şeytan”⁵⁶⁵ bunlardan daima fenalığı ister ve

⁵⁶¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 106-107.

⁵⁶² Sâd, 38/75.

⁵⁶³ Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s.222

⁵⁶⁴ Topçu, **İradenin Davası**, s. 9.

⁵⁶⁵ “Şeytan” ın varlığı ve sürekli kötülüğe çağırması da başka bir tartışma konusudur. Onun her ne kadar kötülüğe davet etme gibi bir yönü olsa da beşer iradesinin kendi istekleri doğrultusunda hareket etme serbestiyesi bulunmaktadır. Yani o, bu davete uyar veya uymayabilir. Kur'an bizzat şeytanı değil, şeytan tarafından yapılan fiilleri “şer” olarak adlandırmaktadır.

Yine, şeytanın varlığı da sorgulanan bir başka meseledir. Allah, şeytanı yarattıktan sonra onda kibrin oluşmasına ve insanları fenalığa saptırmasına müsaade etmiştir. Ancak şeytan tarafından yapılan kötülükler bir müdahalesi bulunmamaktadır. Kendisine akıl ve irade bahşedilen şeytan, isyan edebilme kudretine de sahiptir. Böylelikle, kendi irade ve seçiminin kurbanı olmuş olacaktır.

Şeytanın yaratılmasındaki bir diğer rol, imtihanı tamamlayıcı bir unsur olmasıdır. Nefsin istekleri ve şeytanın davetine karşı temkinli bir hayat süren insan yaratıcı katında üst derecelere lâyık olacaktır. Özetle bizatihi şeytan şer değil, şeytanın oyuncağı olan insan iradesi şerdir. (Emine Ögük, “Kötülük Problemi Karşısında Etkili Öğreti: Hikmet ve Adalet”, **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, Sayı: 18, 2013, ss. 73-74.)

fenalığa çağırır; “nefis”, fenalığa yönelir ve tüm gücüyle daima kötülüğü aşılar.⁵⁶⁶ Beşer nefsi şehvet, günah ve kötülüğü arzular. Nefis, güç ve enerjisini, emrindeki aletleri o istikamette kullanır. Onun her ne kadar bu tür bir özelliği olsa da, insan fitrat (yaratılış)ındaki bu istikamet daima iyiyi kötüye tercih edecek yapıdadır.⁵⁶⁷ Öyle ki, o fitraten adalet yolunu izlemeye eğilimlidir.⁵⁶⁸ Bu sebeple iyi olanı tercih edip kötü şeyleri takbih etmede insandan malumat sahibi olması istenmiştir.⁵⁶⁹ İşte, insan iradesi ve fiilleri bu noktada, imtihan, mükâfat ve ceza yine bu noktada gerçekleşecektir. İnsan, fiillerini hangi meşguliyet cihetinde sarfederse kazancı o yönde olacaktır.

İyiliği tercih etme durumunda mükâfat hak, kötülüğün işlenmesi durumunda ise ceza hak olacaktır. Eylemin yaratıcısı Allah’a, eylemin işlenmesi ise insana aittir. İnsan, Allah’ın kendisine vermiş olduğu özellikleri kötü yönde kullanarak fiili işlemeye azmeder. Allah da bu doğrultuda o fiili yaratır. Fiiliyata geçiren insandır. Allah insanı bu şekilde yaratmasaydı, işlenmiş bir kötü fiil olmazdı. Dolayısıyla kötülüğü tercih eden bir iradede söz edilemezdi.

Elmalılı, zorlamanın keyfiyeti ve fiil ile münasebetini şu şekilde izâh eder: Zorlama olduğu takdirde fiil henüz ortaya çıkmadan önce fiilin kaderi belirlenmiştir. Bu, iradeyi ortadan kaldırır ya da iradeye zarar verir. Fiilin sonucunda oluşan hayır veya şer, fiil sahibinin hakkı olmaz. Sorumluluk, zorlayana ait olur ki, zorlanan bu durumda bir alettir. Bu da cebir olmaktadır. Burada kazanç sahibi, zorlanan değil, zorlayandır. Ancak zorlama olmaksızın yapılmış olan inkâr, zulüm, fasıklık ve isyanın, isteğe bağlı olarak elde edilmiş müktesep bir fiil olduğunda kuşku yoktur. Müktesep bir fiil sonucunda gerekli olan ceza da azap da bu fiilleri işleyen kendi kazancı, kendi hakkıdır ki, burada cebirden bahsedilemez; o kimse kendisine zulmetmiştir. Kurtuluş ve felaket yolları insanlara gösterilmiş, cennet ve cehennemliklerin durumları bildirilmiş, dinin sınırları belirlenmiş; hayır şerden, hak batıldan kesin çizgilerle ayrılmıştır.⁵⁷⁰ Buna rağmen irade gibi ilâhi bir lütfu kötüye kullanıp, Allah’a isyan ve O’nu inkâr edenlerin durumu zulüm değil de ne olur?⁵⁷¹

⁵⁶⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2873.

⁵⁶⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 230; Cilt: VI, s. 3823; Bkz. Cilt: VIII, s. 5840.

⁵⁶⁸ Hadduri, **İslam’da Adalet Kavramı**, s. 72.

⁵⁶⁹ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 221.

⁵⁷⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 862.

⁵⁷¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 860.

Görülüyor ki Elmalılı, Allah'ın, insanlara irade ve tercih hakkı verdiğini; insanın seçimleri sonucunda fiillerinden sorumlu olacağına özellikle dikkat çeker.

İyilikler sürekli yapıldığı takdirde alışkanlık haline gelir. Kötülükler de iyilikler gibi âdete dönüşmesiyle bir huy haline gelir. İlk yaratılışta insan iradesinin rolü yoktur. Fakat alışkanlığa dönüşmesinde insanın bu hissesi önemlidir. Bununla birlikte yaratma yine Allah'ındır. Elmalılı, inkârcıların kabul etmeyişlerindeki inatlarının sonucunda kendilerinde inkârın bir “huy” hâline geldiğini söylemektedir.⁵⁷² İnsanın kalbi âdeti bir güzergâh gibidir. O, bir yandan yaratılmışı alır, diğer yandan yaratılacağı kazanır. Allah başlangıçta meyle muhatap bir kalp vermiştir. Eğer bir kalp vermeseydi ya da onu mühürlenmiş bir şekilde veya kötülüklerin “huy” haline geldiği bir şekilde verseydi, tamamen cebir olurdu. Oysa durum böyle değildir.⁵⁷³ Hülâsa, Allah insanı ilk yaratmada alışkanlıklar kazanmamış halde yaratmıştır. İnsanın irade sahibi olması ve bu doğrultuda işlemiş olduğu fiilleri güzergâhının yönünü tayin edecektir. Eğer yönünü kötülüklerden yana ve bunda ısrarcı olarak hatta inkârdan yana çevirirse artık onda bu, alışkanlık hâline gelir.

*“Yaptıklarının bir kısmını Allah kendilerine tattırsın diye insanların kendi ellerinin kazandığı şeyler yüzünden karada ve denizde fesad ortaya çıktı.”*⁵⁷⁴ Ayetiyle ilgili olarak Yazır şunları hatırlatır. İnsanın hür iradesiyle yaptığı fiillerindeki yanlış tercihler sonucunda fitrata aykırı olacak şekilde küfür, ahlaksızlık, adaletsizlik, türlü hevesler baş göstermiştir. Allah, hak dinden ayrılmasınlar ve başka yola sapmasınlar diye kendi yapmış oldukları fiillerinin cezasının bir kısmını bu âlemde tattırmıştır.⁵⁷⁵ Yani, esasında evrende düzen ve ondan yarar sağlanılacak pek çok element bulunmaktayken, insanlar iradelerini kötü kullanmaları sebebiyle bozulma yaşanmıştır.

Elmalılı, Allah'ın irşadının tesirli olabilmesi ve zafere ulaştırması için kendisine hitap edilen kimselerin fiillerinin, ihtiyarî fiiller olmasını âdeti şart koşar. Çünkü Kur'an bütün insanlara irşad gayesiyle inmiş olsa bile, hepsi bunu kabul etmeyecek veya herkes isteyerek doğru yolu seçmeyecektir. Kimisi bunda iradesini harcama ile bile meşgul olmayacaktır. Aslında insanlığın fitratı genel hitap

⁵⁷² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2475; Cilt: I, s. 236; Cilt: V, s. 3026; Cilt: VII, s. 5000.

⁵⁷³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 215.

⁵⁷⁴ Rûm, 30/41.

⁵⁷⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VI, s. 3832.

kabiliyetine uygun donatılmış olsa da, kiminde bu, kötü alışkanlıklarla bozulmuş belki de ortadan kalkmıştır. Buradaki hitabın asıl faydası, hüsn-i ihtiyar kabiliyeti olan kimselerde olacaktır.⁵⁷⁶

2.5.3.Fiil ve Kesb-Kötülük İlişkisi

Allah'ın irâde, kudret ve yaratıcılığı karşısında beşerî iradenin konumu ve bu iradenin fiile olan tesiri merak konusu olmuştur. Zira fiillerinin niteliğine göre ödül ve cezanın muhatabı olarak konumlandırılan insanın sorumluluğunu açıklamada bu konu hakkındaki perspektiflere kısaca yer vermek istiyoruz.

Mutezile içinde kesbin hür insan fiili anlamında kullanılışına zıt olarak, üç farklı kesb teorisinden bahsedebiliriz; bunlar Dırâr, Neccâr ve Şehhâm'ın teorileridir. Dırâr ve Neccâr, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini reddederek, onların yaratıcısının Allah olduğunu, insanın ise yalnızca onların müktesibi olduğunu öne sürer. Ancak onlar, kesbin yaratıcısı hakkında görüş ayrılığı yaşarlar. Dırâr, kesbin yaratıcısını insanın kendisi görürken; Neccâr ise, onun yaratıcısının Allah olduğunu düşünür. Bu ikisine muhalîf Şehhâm, genel Mutezili görüşü muhafaza ederek, Allah'ın insana fiilini yaratma gücü verdiğini; yine, insana Allah tarafından verilmiş bu güçten insanın mahrum bırakılabileceğini de ileri sürerek Mutezile'den bu yönüyle ayrılır. Eğer, bu gerçekleştiğinde insanın fiillerini onun adına yaratan Allah olur. Böylelikle, Şehhâm'a göre, insanın fiili tümüyle Allah'ın yaratması ya da bütünüyle insanın kesbi olduğu halde, Dırâr ve Neccâr'a göre, insanın her fiili hem Allah'ın yaratması hem de insanın kesbidir.⁵⁷⁷

W. Montgomery Watt ve bazıları, kulun iradî fiilinin tarifi haline gelen “*kesb*” yahut “*iktisab*” kavramının ilk temsilcisi olarak Dırâr b. Amr (ö.200/815)'ı kabul eder.⁵⁷⁸ Dırâr'ın Mutezile'den ayrılma gerekçesi, insanların fiillerinin mahluk oluşu fikri ile bir fiilin iki failden meydana gelişi düşüncesi idi ki iki failden ortaya çıkan fiili, bu iki failden biri, Allah Teâlâ yaratır ve öbür fail olan kul ise, bu fiili iktisab eder; ve Allah'ın, kulların fiillerinin gerçek faili olduğu, insanların da bu

⁵⁷⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 167-168.

⁵⁷⁷ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 514.

⁵⁷⁸ Bu teoriyi ilk ortaya atanın Ebû Hanîfe (h.150-767) veya Dırâr b. Amr (ö.200/815)'ın olduğu söylene de netleşmeyerek, muallakta kalmıştır.

fiillerin gerçek faili olduğu düşüncesi onu Mutezile'den ayıran sebepti.⁵⁷⁹ Muhtemelen bu düşüncenin gayesi, irade sahibi insanın seçimleri sonucu ortaya çıkan fiilleri ile cansız objelerin fiilleri arasındaki ayrımı göstermekti.

Eş'arî, *İbane*'sinde *kesb* terimini bilinen bir şeymiş gibi açıklama yapmaksızın takdim ederek o, "Allah'ın mülkünde insanların Allah'ın dilemediği bir kesbinin olamayacağını söyler" ki, bununla kastettiği insanların kesbinin Allah tarafından yaratıldığıdır. Bununla "*O dilediğini yapar.*"⁵⁸⁰ ayetini kendilerine delil olarak alırlar. Eş'arî, kesbi kabul etmekle beraber insana verilen özgürlüğü kısıtlamaktadır.

Mâtürîdîler kesbin "(insanın) kudretinin iki mümkün fiilden birine yöneltmesi olduğunu ve bunun (Allah tarafından) yaratılmadığını" söylemektedir. Onlar tarafından benimsenen "kesb teorisi"ni şu şekilde ifade edebiliriz: Allah, insanda "meyl", "dâiye" ve "ihtiyâr" gibi nefsin güçlerini yaratır ki, bunlarla insanı iki mümkün fiil arasında seçim yapmaya götüren güçler kastedilir. Allah'ın insanda bu güçleri yaratması sonucunda, insan ihtiyâr ettiği iki mümkün fiilden birini elde etmek için "*kesin karar*" kudretinin "mahalli" durumuna gelir. İnsan, "*kesin karar*"ını bulduğu anda, Allah onda iki mümkün fiile doğru genel bir hareket yaratır ve insan *kesin karar* kudretinin mahalli olmasından dolayı, kendisinde Allah tarafından yaratılmış olan o genel hareketi iki mümkün fiilden birine doğru çevirir. İşte, Mâtürîdî'lerin "kesb" dediği, onda Allah tarafından yaratılan genel hareketi, iki mümkün yönden birine döndüren insandaki bu "*kesin karar*" kudretidir.⁵⁸¹

Kesb meselesi müstakil bir çalışma olacak kadar geniş hacme sahip olduğundan daha fazla teferruata girmeden mezheplerin mesele hakkındaki fikirlerine yer verdikten sonra, bu konuda mezhepsel kavgalardan uzaklaşarak Elmalılı'nın konuya ilişkin fikirlerine yer vermeye çalışalım. Onun -özellikle- ahlâkî kötülük hakkındaki görüşlerinin anlaşılabilmesinde kesble ilgili fikirleri ehemmiyet arz etmektedir.

Elmalılı, "kesb" ve "iktisab"ın bir ve benzer mânâya kullanıldığı gibi, farklı mânâda kullanıldıklarını belirttikten sonra, "Kesb" kelimesinin üç farklı kullanım

⁵⁷⁹ W. Montgomery Watt, **İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, (çev: Arif Aytekin), Bereket Yayınları, İstanbul, 2011, s. 139.

⁵⁸⁰ Hûd, 11/109; Büruc, 85/16; Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 524.

⁵⁸¹ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, ss. 549-550.

alanından bahseder: Bunlardan birincisi, bulmak ya da, ele geçirmiş olmak şartı olmaksızın bir şey istemek ve uğraşmaktır ki, *irâde-i cüz'îyye*, bir güç harcamaktır. Yazır, *kesb* ve *irâde-i cüz'îyye*'nin aynı anlama geldiğini ifade eder. Yani burada, özgür irade vardır. İkincisi *kesb*, “isabet”tir ki bu, istediğine sahip olmaktır. Türkçe *kazanmak* mânâsında ticari anlam ifade eder. Öyleyse “iktisab” bu mânâyâ gelecek şekilde kullanıldığında, dönüşümlü fiil haline gelir ve *kazanmak*, yani başka bir kimsenin kazandırmasıyla *kazanmak* mânâsına gelecektir. Bu mânâ üzere Râgıb el-İsfahânî şunu söyler ki: “*Kesb gerek kendisi, gerekse bir başkası için kazandığına, iktisab ise yalnızca kendisine olacak şekilde yararlandığına denilir. Bundan ötürü her kesb iktisab değildir, lâkin her iktisab kesbdir.*”⁵⁸² Bu yüzden iktisab şehvet ile, kesb ise hikmet ile alâkalıdır. İşte ayrı ayrı bu mânâların hepsi itibarıyla “*Herkesin kazandığı hayır kendisine, yaptığı kötülüğün zararı yine kendisinedir.*”⁵⁸³ ayetini Elmalılı, “*Herkesin kesbettiği şey kendi lehine, iktisap ettiği ise kendi aleyhinedir.*” şeklinde tefsir etmiştir. Çünkü o, kesb ve iktisabın ilgi alanlarından dolayı “ما كسبت” kelimesindeki “ما” ile “ما اكتسبت” kelimesindeki “ما”nın anlamları arasında ayrım yaparak birincisini Allah’ın teklif ettiği *hayır*, ikincisini ise Allah’ın kendisinden men ettiği *şer* ile tefsir etmiştir.⁵⁸⁴

Elmalılı, insanın sorumlu bir canlı olduğunu özellikle belirterek onun sorumluluğunu şöyle ifade etmektedir: “Yaratılış kanunları tüm âlem için geçerli ve mecburidir. Ancak insan için özellikle başka bir kanundan daha söz edilir ki, bu da ‘*istek*’ ve ‘*emek kanunu*’ (kanun-ı taleb ve kesb) dur. İşte insanın sorumluluğu buradadır.” Herkes kendi kazancına bağlı olarak yaşamaktadır. Başlangıçta sahip oldukları fırsat ve yeteneği kötü değerlendirenler daha fazla zarara uğrarlar. O vakit, o meşhur ve itibarlı soylar, bir anda utanç verici oluverirler.⁵⁸⁵ Peki, herkesin kazanç ve zararı kişinin kendi azim ve emeğine tabi olacaksa, sosyal yardımlaşmanın ne anlamı olacaktır? İsrailoğulları kıssalarında, onların birbirlerinin mirasçısı olarak yaptıkları işlerle methediliyor olmaları çelişki olmaz mıdır? Doğrusu bu ifadeler mutlak görünmemektedir.

⁵⁸² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 430; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, ss. 998-999.

⁵⁸³ Bakara, 2/286.

⁵⁸⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 998.

⁵⁸⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 509.

Evlatların iman ederek atalarının izlerini takip etmeleri ve kurtuluşa ermeleri, onların kendi fiilleri olmaksızın sırf atalarının yaptıklarıyla olmamaktadır. Onlar imanlı olarak çalıştıkları takdirde atalarının feyzinden istifade etmiş olacaklardır.⁵⁸⁶ İşte, tâbi olmak koşuluyla zürriyetin köke katılması bu takdirde makul karşılanmaktadır. Buradan hareketle şu söylenir ki, “İlâhi lütuflar kazancın başlangıcından, arasında ve sonunda hep vardır.” Burada vurgulanmak istenen şey, kişilerin birbirlerine olan yardımlarının inkârı değildir; sosyal yardımlaşmanın önemine değinilmekle birlikte, insanların kendi seçimleri sonucunda meydana geldiğini göstermeye delil içindir. Bu suretle “*herkes kazancından sorumludur*” denir. Herkes kendi günahından sorumlu tutulacağı gibi, herkesin kazancı da kendi çalışmasına bağlı olarak seçimlerinin bir sonucu olmaktadır. Çalışmasının asıl karşılığı da bu dünyada değil ahirette görülecektir.⁵⁸⁷

Elmalılı, insanın kurtuluşunun kazancına bağlı olduğunu şöyle bir örnekle izâh eder: İnsan bir rehin gibi tutsaktır. Kazanç, yani faaliyet gösterme veya kendisi için faaliyette bulunulan iş, insan için âdeta bir borç gibidir. İnsan da bu borca karşı Allah yanında bir rehineye benzemektedir. Eğer faydalı işler yapar ve güzel kazanç sağlarsa borcunu ödemiş olur. Çünkü mutluluk ve felâketi ona bağlı (mütenâsib) dir. Eğer, bir faaliyet göstermez veya kötü işlerde çalışırsa o takdirde kendisini yükseltemez. İşte bu yüzden “*Herkes kazancına bağlıdır.*” denir. “*Her can kazandığıyla rehin alınmıştır.*” şeklinde tefsir edilmiştir.

Elmalılı, “*Sizi yaratan O’dur. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir.*” ayetinin tertibe delalet eden “*فَا*” ile “*فَمِنْكُمْ*” şeklinde yan cümle olarak yer verilmesinin, küfür ve iman fiillerinin takdir edilip yaratma (halk) cihetiyle Allah Teâlâ tarafından, çalışılıp kazanılması (kesb) yönüyle de insan eliyle gerçekleştiğini belirtmektedir.⁵⁸⁸ Ebu’s-Suûd, ilk yaratılışın en güzel şekilde olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, kimi bu yaratılışın aksi olacak şekilde küfrü seçmiş ve kâfir olmuş, kimi ise yaratılış amacına uygun bir biçimde hareket ederek imanı seçmiş ve mümin olmuştur. Aslında kula vâcip olan da tam olarak bu olmaktadır. Herkes ‘halk’ ve ‘icad’ nimetine ve bununla ilgili nimetlere şükretmesi gerekir. O, insanların yaratılışlarında imana kabiliyetli ve güç yetirebilir oldukları halde imandan

⁵⁸⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 4554.

⁵⁸⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 510.

⁵⁸⁸ et-Teğabün, 64/2; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5021.

başka küfür de tercih edip türlü gruplara ayrıldıklarını söylemektedir.⁵⁸⁹ Bu ayrılmada Cebriye'nin yaptığı gibi iradeyi soyutlamak veya Mutezile gibi yalnızca yaratışı kula nispet etmek doğru değildir. İki cihetin ikisine de işaret edilir.⁵⁹⁰ Özetle, iman ve küfür fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. Ama Allah'ın imana rızası olduğu halde küfre rızası yoktur. Dolayısıyla bu fiillerin yaratılmasında insan iradesi tâli ve mukteza sebep olduğundan “*içinizden kimi kâfir kimi mümindir*” buyurulmaktadır.⁵⁹¹

Elmalılı, Mâtürîdî düşüncede olduğu gibi “*halk*” fiilini Allah'a, “*kesb*”i ise insana izâfe etmiştir.⁵⁹² “Yaratma”nın kullara nispeti irade, çalışma ve kazanmayladır. Fiilin varlık sahasına çıkma yönü olan ilk kısmı vardır ki, bu; Allah'a isnad edilir. İnsanın rol oynadığı ikinci kısım ise, varlığa çıktıktan sonra olan “*kesb*” (işleme-çalışma) aşamasıdır. İnsan fiillerinin yaratıcısı değil müktesibidir.

Bir eylem, zina, hırsızlık vb. belli organlar ile yapıldığı gibi inançsızlık, kıskançlık, böbürlenme gibi yalnızca kalp ile de gerçekleşebilir. İşte “*günahın açığı ve gizlisi*” deyimini ile birisi aşıkâr şekilde yapılan kötü fiil; öbürü ise, isterse görünmez olarak yapılmış olsun, fena olduğu apaçık ve ortada olan fiil kastedilir. Bundan dolayı, “*kötü fiilin açığını da yapmayın, gizlisini de.*” ayeti bunu ifade eder. Çünkü günah, kötülük, kötü fiil demektir. إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ “*ne olursa olsun günah kazananlar*” ifadesiyle insanın kesbinin taalluk edebildiği kötü fiiller kastediliyor olmalıdır.⁵⁹³ Bu sebeple Yazır'a göre, her türlü küfür ve kötülükten sakındırma, iman ve iyiliğe teşvik mânâsına gelen “*Allah her ne yaparsanız görmektedir.*” buyurulmaktadır. “*بما تعلمون*” ifadesi ile insanın kesbinin taalluk edebildiği tüm fiiller kastedilir olmalıdır ki, Allah tüm bunlardan haberdardır. Ayrıca, sırf vehbî ve cebrî olan fiillerde bir yükümlülük bulunmayacağından burada tehdit, ihtiyarî fiillere yönelik olmaktadır. Böylece teklife muhatap olmanın mânâsı, kulun irade etme ve seçmesi/ihtiyarı Allah Teâlâ gerçekleştirdiğinde ilâhî hikmet icabı, yaratılacak her türlü sonucun kulun sorumluluğunda olmaktadır.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Ebu's-Suûd, **İrşâdü Akli's-Selîm**, Cilt: VIII, s. 285.

⁵⁹⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5021.

⁵⁹¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5022.

⁵⁹² “Kesb” ve “Halk” Kavramlarına Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Nûreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdîyye Akaidi**, s. 131.

⁵⁹³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: III, s. 2039.

⁵⁹⁴ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5023.

İnsanda meydana gelen fiili ikiye ayırabiliriz. Bunlardan biri insanın elinde olmayan titreme, hapsirme gibi hareketlerdir ki, bunlar ızdırârî fiillerdir. Bir diğeri ise insanın irade ve kudretinin taalluk ettiği, kendi seçimiyle olup Allah'ın yarattığı ihtiyârî fiillerdir ki, işte bu yön, kötü fiilin oluşmasında esas rol oynayan kısımdır. Zira insan, ihtiyar ve iradesini harcadığı doğrultuda sorumluluğu üstlenmiş olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de yer yer geçtiği gibi insan, özel ve güzel bir yaratılışa sahiptir. O, varlık sahasına çıktığı ilk günden bu yana gerek ontolojik gerekse eylem yönüyle her açıdan tartışılacak kadar kompleks bir varlık olmuştur. Eğer ona sorumluluk yüklenemeyecekse özel şekilde yaratılmışlığını belirtmeye ne gerek vardı? Yaratılmış diğer mahlûkattan onun konumunun ayrı olduğunu belirtmenin bir mânâsı olmazdı. Ya da ona tamamen pasif bir değer yükleyip onu otomat bir canlı saymak ona atfedilen sorumluluk ile bir çelişki barındırmaz mıydı? İşte kesb teorisinin nirengi noktalarından bir tanesi de insana verilen değer olmuştur. Bu anlamda Elmalılı, Eş'arî'nin aksine insana verilen özgürlüğün daha fazla olduğunu belirterek yine insanın kendi eylemlerinin yapıcısı (fail) olduğunu ve ihtiyar edip kazandığı bu eylemlerinden sorumlu olarak sorguya çekileceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre, kötü fiilleri Allah'a isnad edip insanı bundan ilişiksiz tutmak doğru değildir. Bu, Allah'ı fail atfedip yapılan her kötülüğe meşruiyet kazandırmaktan başka bir şey değildir. Elmalılı, isyan, küfür gibi kötü fiilleri katiyen Allah'a isnad etmez. Esasen kötülüğü yasaklayıp iyiliği emreden Allah'tır. Kötülük Allah'a izâfe edilmiş olsaydı ödül ve ceza, cennet ve cehennem mânâsı olmayacaktı. İnsan teklife muhatap olandır, bu sebeple yaptığı eylemlerden sorumlu tutulandır. Allah, insana doğru yolu gösteren ve onun yapacağı/yaptığı fiili yaratandır. Fiilin işleyicisi olan insan, hele ki kötü bir fiil yaptıktan sonra bununla benim bir ilişğim yok dememelidir.

2.5.4.İnsanın Kötülükle İmtihan Ve Terbiyesi

“İptilâ” ve “belâ” tecrübe ve imtihan mânâsındadır ki, iki ayrı mânâyı barındırır: Biri bir şeyin aslını öğrenmeyi ve bilmeyi istemek ki, bu mânâ Cenâb-ı Allah hakkında mümkün değildir. O gizli ve açık, her ne varsa bilmektedir. Diğeri ise, imtihan muamelesi yapmak mânâsında bir istiaaredir ki, bir şeyin iyi ve kötü yönlerini, yetersiz ya da üstün yanlarını ortaya koymaktır. İmtihanda, imtihan edilen

açısından tam bir mihnet söz konusudur ki, bu açıdan imtihan kavramı zahmet gerektiren işler için kullanılmaktadır.⁵⁹⁵ Kulun nefsânî temayülleri karşısında Cenâb-ı Hakk'ın kullarına olan buyrukları külfet ve zahmeti gerektirecektir. Böylece kulun seçimleri doğrultusunda ecir ve cezaya sebep olan hâl ve davranışlar ortaya çıkacaktır. Bu durum, kulun gelişimine ve ruhî olarak olgunlaşmasına yardımcı olacaktır. İşte, bu itibar ile tecrübe ve imtihan olarak da isimlendirilmektedir.⁵⁹⁶

Darlık zamanında imtihan etmekle bolluk zamanında imtihan etmek birbirinden farklıdır.⁵⁹⁷ Fecr Sûresi 15. ayetinde geçen “ فَأَكْرَمَهُ ” “ona ikram eder” cümlesi Ebu's-Suûd ve Alûsî tefsirinde “*ikram etmek ile nimete boğmak, imtihan etmekle muradın aynıdır.*”⁵⁹⁸ şeklindeki ifadeyle Elmalılı, ince bir farka işaret etmektedir. Ona göre, bu “fâ” sebebiyye (sebeup bildiren fâ) olduğundan burada amaç, kayıtsız ve tam bir ikram ve nimetlendirme değil, imtihan ve teklif etmek hikmetiyle kayıtlı bir ikram ve nimetlendirmedir. Bundan dolayı bu ikisi arasında fark vardır. Gafil insan, dünyada olan ikram ve nimetlendirmelerin imtihan hikmetiyle yapıldığından habersizdir; ve hemen “*Rabbim bana ikram etti*” der, aceleci davranır. Ne zaman ki Rabb'i onu sabrı üzere ebedi mükâfat için imtihan eder ve bundan dolayı rızkını kısarsa, o hemen “*Rabb'im bana bakmadı*” der. Rızkın darlığını hakirlik olarak algıladığından imtihan hikmetinden anlayışsızdır. “ كَل ” “*Hayır, hayır*” imtihandan ötürü olan dünyadaki refah ve bolluğu ikram saymak ya da rızık darlığını horlanmış olarak algılamak yanlıştır. Çünkü bu ikisi de imtihandan dolaydır.⁵⁹⁹ Kötü zannettiğimiz bir şey, Hak katında neticede bir ikram; ikram zannettiğimiz ise, belki zelillğe kadar götürecektir. Allah bilir, biz bilemeyiz.⁶⁰⁰ Bundan dolayı “*ne yitirdiğinizi düşündüğünüz fırsat ve üstünlük, ne de size ilişkin kötülöklere üzülmeyiniz.*”⁶⁰¹

İnsanlar kıtlık, darlık, açlık, afetler, yaralama, korku, mal eksikliği, can kaybı, kazanç ve evlat yoksunluğu gibi daha pek çok acı ve sıkıntılar ile imtihan edilecektir.

⁵⁹⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 347; Cilt: I, s. 490; Cilt: II, s. 1251.

⁵⁹⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, ss. 490-491.

⁵⁹⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, s. 5407; Bkz. Cilt: VIII, s. 5808.

⁵⁹⁸ Ebu's-Suûd, **İrşâdi'l-akli's-selîm**, Cilt: IX, s. 156; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, Cilt: XXX, s. 160.

⁵⁹⁹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, ss. 5807-5808.

⁶⁰⁰ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VIII, ss. 5807-5808; Bkz. Cilt: II, s. 756; Ayrıca Bkz. Cilt: V, s. 3168.

⁶⁰¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1204.

Bu musibet⁶⁰²lere karşı gösterilen tavır doğrultusunda ahirette karşılıklar verilecektir.⁶⁰³ Elmalılı, “*Her halde mallarınız ve evlatlarınız bir fitnedir.*”⁶⁰⁴ ayetinde geçen “fitne” kavramını, bir takım hayırlardan, itaatlardan alıkoyan bir “imtihan” ve “sıkıntı” olarak tanımlar.⁶⁰⁵ Dolayısıyla dünya işlerine fazlaca bağlı kalınmamalıdır. Başa gelen musibetten dolayı takınılan tavır önemlidir. Elmalılı, bu aşamada isyan etmeksizin atıl bir bekleyişin değil; çözüm odaklı sabrın önemini⁶⁰⁶ vurgulamaktadır. Çünkü “*Sabır ve korunma işi azmi gerektiren bir iştir.*”⁶⁰⁷ İmtihan ilk bela ve musibet zamanında olmaktadır.⁶⁰⁸ Bu sebeple ümitsizliğe düşülmemelidir, Allah’a duadan asla vazgeçilmemelidir.⁶⁰⁹

Allah, kimini bolluk kimini ise darlıkla dener. Bu yüzden imtihan sürecinde eşitlik arama doğru ve gerçeğe uygun değildir. Bu, kimini darlık anındaki sabrı kimini ise bolluk zamanındaki şükrü ile denemekten başka bir şey değildir. Herkesin eşit şartlarda imtihan edilmesini arzulamak, bütün ilâhî sistemin değişmesini arzulamak anlamına gelecektir. Sonsuz ilâhî hikmetin bir gereği olarak bu şekilde kurulmuş dünya düzeninde, insanlar arasında ortaya çıkan göreceli eşitsizlikler ise, yine imtihan sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Hiç kimsenin geçici dünya hayatındaki mağduriyetlerden dolayı ilâhî adaleti töhmet altında bırakmasını haklı çıkarabilecek bir mazereti olamaz.⁶¹⁰

Elmalılı, kötülöklere karşı gösterilen mücadelede sabrı her ne kadar övse de sabırsızlığı da bir o kadar yermektedir. Zira sabırsızlık; hemen her şeyin olmasını istemek demektir. Oysa mahlûkat, zamana tâbi yaşar ve terbiye kanunundan geçirilmek üzere yaratılmıştır. Bu bakımdan her şeyi bir anda ve hemen olmasını

⁶⁰² “Mümine eziyet verecek her şey, onun için bir musibettir” (Câmiu’s-Sağır, c.II, (282) 6323). Musibete karşı ilk anda gösterilen tavır ehemmiyetli olmakla beraber, kişinin musibet zamanında üzüölüp ağlaması da caizdir. Çünkü yoğun üzüntü zamanlarında insan kendisine büsbütün engel olamayabilir. Bu da sorumluluğı gerektiren bir husus olmamaktadır. Çünkü nefsin gücü yettiğı yere kadar teklif vardır. Nitekim Peygamber efendimiz oğlu İbrahim’e üzüntü duyup ağlamıştır. Ancak feryad u figan eyleyip, döğünmek ve benzeri aşırılıktır, bu caiz değildir. (Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2907.)

⁶⁰³ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt. I, s. 548; Cilt: II, s. 1251.

⁶⁰⁴ Et-Teğabün, 64/15.

⁶⁰⁵ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, ss. 5038-5039.

⁶⁰⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1265; Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt. I, s. 544.

⁶⁰⁷ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1251.

⁶⁰⁸ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: IV, s. 2412.

⁶⁰⁹ Çünkü kul ile Allah arasındaki çok yönlü, karmakarışık ve karşılıklı münasebetlerden haberleşme münasebeti içerisinde aşağıdan yukarı doğru olan dua; iki kutup olan Allah ile insan arasındaki karşılıklı münasebette çok etkili yoldur. Bkz. İzutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, ss. 70-71, 182

⁶¹⁰ Özdemir, **İlâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler**, ss. 99-101.

istemek, aslında hiçbir şey isteyememektir.⁶¹¹ Belki de şerri istemektir. “*İnsan hayra dua eder gibi, şerre de dua eder veya şerri davet eder. O pek acelecidir.*” Sabır ve tahammül konusunda çok aceleci davranan insan, ahiret hayatına dair kazanacağı yararlı işleri de sırf bu acelesinden dolayı bazen ertelemektedir. Çünkü bir şeyin olmasını, aslında gerçekleşeceği zamandan daha önce bir zamanda olmasını bekleyen kimse, istediği şeyden yoksun edilmekle terslenir. Bu yüzden müminler sabır ve tedbir ile hayır için dua etmelidirler.⁶¹²

Yüce Allah dilediği kimseyi ve dilediği zamanda musibete uğratar. Bundan dolayı kimse bundan kaçarak kurtulurum demesin. “Uyanıklık yaptık, ihtiyatlı davrandık, musibet bizi bulmadan işimizi gördük” hiç demesin.⁶¹³ “*Çünkü mülk O’nun elindedir*”⁶¹⁴, “*O, dilediğini yapandır.*”⁶¹⁵ Bir musibet vâki olacaksa olur. Ve mümin ya da münafık birbirinden ayırmak gibi hikmetleri de kendisinde barındırır.⁶¹⁶

Mâtürîdî’ye göre, insanların bir suç işlemedikleri halde, Allah tarafından bazı mihnetler ile imtihan edilmesinin hikmeti, insanların günah işlemeleri takdirinde ahirette kendilerini bekleyen acı ve büyük bir azap olduğuna ikaz içindir. Bu tür cezaların inkârcılar ve inkârlarında inat edenler için olması ise, yine ikaz etme ve başka kimselere inkârcıların helak edileceklerine ibret olması içindir. Bu cezalar Allah’ın va’idinden sonra olmaktadır. Bu itibarla, Mâtürîdî’ye göre, kötülükler, insanın dünya ve ahiret yurdunda iyiliklere ulaşması gibi faydalar barındırdığı için olmaktadır.⁶¹⁷

Allah’ın yarattığı şeyler arasında yararlı ve tehlikeli gibi zıt örneklerin bulunması, insana ahiret hayatı için ne ile karşılaşacağı hakkında tasavvur etme imkânı sunacaktır. Bu sebeple, cezalandırılmak istemeyen insan bu dünyada kötülüklerden kaçınıp Allah’a taâte yönelecektir.

⁶¹¹ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: I, s. 545.

⁶¹² Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: V, s. 3168.

⁶¹³ Yazır, **H.D.K.D.** (2012), Cilt: IV, s. 395.

⁶¹⁴ Mülk, 67/1; “Yerde ve gökte, tüm kâinatta, dünya ve ahiret tasarruf ve saltanatı, yaratma ve ortadan kaldırması, ele geçirme ve idare etmesi, emretmesi ve hükmünü yerine getirmesi kısacası her şey O’nun kudret elindedir. Mülk hakkı, bizzat kendisinin ve mülkün hakikati mutlak şekilde doğrudan doğruya O’nun kudreti altındadır. Mülkünde dilediği gibi tasarruf edendir.”(Yazır,, **H.D.K.D.**, Cilt: VII, s. 5154.)

⁶¹⁵ Hûd, 11/107.

⁶¹⁶ Yazır, **H.D.K.D.**, Cilt: II, s. 1227.

⁶¹⁷ Fethi Kerim Kazanç, Mâtürîdî’nin Kelam Sisteminde İlâhî Adalet ve Kötülük Meselesi Üzerine Bir Çözümleme, **Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları**, Kırgızistan, 2019, ss. 160-161.

Görüldüğü üzere Yazır, imtihan konusunu ahirette alınacak büyük mükâfat teorisiyle ilişkilendirmiştir. Bu sebeple başa gelen kötülöklere karşı gösterilen sabrın ve metanetin önemini vurgulamaktadır. Bu sabır, tamamen pasif bir özellikte değildir; itaatkâr ve azimkâr bir sabrın ahirette bu faydalanmadan nasiplenebileceğini belirtmektedir. Ancak bu tip bir imtihan açıklaması kötölük problemi ile ilgili günümüzdeki insanların tüm kaygılarını cevaplamamaktadır. Peki, yeryüzünde insan olmanın anlamı açıklanmadan yalnızca ahirette verilecek mükâfat ile ilişkilendirmeye çalışmak bu problemi halletmeye yeterli gelir mi? Zira kötölük olmazsa insan olmaktan bahsedilemez. Ben kimim? Neden bu dünyada kötölükler var? Bu ve buna benzer sorular insan olmanın verdiği kaygılardır. Bu kaygılardan haberdar olmadan sorunu halletmeye çalışmak oldukça güç görünmektedir. Elmalılı'nın tefsirinde bu kaygıların cevabını göremiyoruz.

Herkesin başına hayatta bir kötölük geldiğinden dolayı kötölük problemi çok önemli bir argümandır. Biz konuyu felsefî bir problem olarak ele almış olsak da aslında, insanların günlük hayatlarında yaşadığı duygusal bir problemdir. Bu sebeple problemin bir de duygusal yanı bulunmaktadır. Başına kötölük gelen ve bundan dolayı çok üzülen birinin o andaki psikolojisi ne sabrı ne de mükâfat teorisini anlamaya elverişlidir. Bu sebeple konunun psikolojik ve sosyolojik gibi başka yönleri de bulunmaktadır. Problem, bu yönleri ihmal edilip bu yönlerinden soyutlanarak ele alınmamalıdır.

SONUÇ

Kötülük Problemi, yüzyıllar boyunca pek çok düşünürün tartışageldiği ve anlamaya çalıştığı ancak tam anlamıyla çözüme kavuşmayan bir problem olmuştur. Tarihî açıdan epey eskilere dayanan bu sorun ‘evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı’ savı ekseninde dönmektedir. Hem Batı hem de İslam dünyası çözüm arayışlarına girmişlerdir.

Kötülük anlamındaki “şer” kelimesi ve müterâdif kullanımlarının Kur’an-ı Kerîm’de sık sık geçmesi nedeniyle bu sorun, müfessirlerin de anlamaya çalıştığı, üzerinde konuştuğu ve yer yer tartışmalara girdiği bir mesele olmuştur. Bu çalışmamızda, çok yönlü kişiliği ile tanıdığımız Kelâmî perspektife de sahip bir âlim olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın bilgi hazinesi niteliğindeki *Hak Dini Kur’an Dili* adlı eserinde Kötülük Problemini nasıl değerlendirdiğini ele almaya çalıştık.

Bir müellifin yaşadığı dönemden bağımsız kalması mümkün değildir. Elmalılı, siyasî çalkantıların çok yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Kendisi siyasetle yakın olmasına rağmen tefsirini siyasî mülahazalara değinmeden ele almıştır. O, savaşın olduğu ve halkın topyekün mücadele ettiği bir döneme tanık olmuştur. Yine o, İstiklâl Mahkemesi tarafından idama mahkûm edilmesinin ardından beraat ettirilmesi akabinde bir daha sokağa çıkmayıp münzevi bir hayatı tercih etmiştir. Biz de bu çalışmamızda, köklü ve hızlı değişikliklerin yaşandığı bir dönemde yaşamış olan bir âlimin bakış açısından kötülük problemine dair değerlendirmelerinde ne gibi bir etkisinin olduğuna yer vermeye çalıştık.

Elmalılı, Kötülük Problemine Kur’an merkezli yaklaşmakla birlikte mezhepsel tartışmalara da yer vermektedir. Ancak kelâmî problemlerde Ehl-i Sünnet anlayışının dışına çıkmamaya özen göstermektedir. Onun kötülük problemine yaklaşımı daha çok İmam Mâtürîdî’nin görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. O, tefsirinde yararlandığı kaynaklarda probleme ilişkin kısımlarda mezhepsel tartışmalara yer vermekle birlikte görüşlerini serdederken mezhep ismi kullanmamaktadır.

Elmalılı, iyiliği “varlık” kötülüğü ise “yokluk”la ilintili olarak değerlendirmektedir. Ona göre iyilik varlık belirtirken kötülük ise varlıktan

uzaklaşmanın bir sonucunu ifade etmektedir. Nimetler varlık müjdesi verdiklerinden dolayı iyi olmaktadır. Elem ve ızdıraplar ise bizi yokluk ile korkuttuklarından dolayı kötüdürler. Öyleyse, varlık, özünde salt iyiliği barındıran yokluk ise salt kötülüğü ifade edendir. Elmalılı'ya göre bir şey kötü ve çirkin olsa bile varlık belirttiği sürece iyi olmaktadır. Bu durumda varlıktaki eksiklik salt kötülük değildir; onda kemâlin olmamasıdır.

Elmalılı, insanın, duygularıyla hareket eden, kısıtlı bakış açısına sahip, sınırlı bir varlık olmasından dolayı herhangi bir şeyi kötülük olarak algılayabileceğini belirtmektedir. Bu sebeple kimine göre iyi olarak yorumlanan herhangi bir durum bir başkası açısından kötü olarak değerlendirilecektir. Yazır'a göre zamanın hızla akışı, dünyada devam edegelen değişim ve gelişim karşısında insanın ilgi, istek ve ihtiyaçlarındaki değişme arasındaki uyumsuzluk kötülük olarak anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla bu kötülükler arızî nitelik taşımaktadır.

Hamdi Yazır, kötülüklerin, kişilerin algılayışına, zamana, duruma, varlığın bir yönünü temsil etmesine, bir olayın başlangıç ve sonucuna bağlı olarak pek çok harici sebepten ötürü değişkenlik gösterdiğini söylemektedir. Yine, yaratıcı ve yaratılan arasındaki ontolojik farktan dolayı mahlukât tarafından yapılan iyi ve kötü değerlendirmesi Allah katında geçerli değildir. Bu itibarla bir fiil, bizatihi kötü değildir; atfedilen nitelikler onu kötü yapmaktadır.

Hamdi Yazır, realitede kötülüklerin varlığını kabul etmekle beraber varlığı kabul edilen kötülüklerden hareketle yaratıcı ile yaratılmış âlem arasında uyumsuzluk olduğu fikrini kabul etmemektedir. Yazır, bu durumun bizi mantıksal bir çelişkiye götürmeyeceğini söyler. Hatta bu kötülüklerin Allah'ın varlığının delillerinden olduğunu söylemektedir. Üstelik realitede varlığı kabul edilen bu kötülükler çok değil, azdır. O, hem kötülüklerin hem de Yaratıcı'nın aynı anda varolabileceğini söyler. Yazır, bu görüşüyle Matürîdî'nin yaklaşımını devam ettirmektedir. Yazır'a göre evrende esas hâkim olan düzendir. Kâinata baktığımızda ondaki her bir parça bu düzene işaret etmektedir. Ancak bu dengenin bozulmasında azamî ölçüde insan faktörü etkili olmaktadır. Düzensizlik şeklinde algılanan bu durum ise kişilerin buradaki hikmeti görememelerinden kaynaklanmaktadır.

Elmalılı, evrendeki her şeyin yaratılışında hikmet olduğunu düşünmektedir. Hayır ve şer olduğu kabul edilen her şey, "hikmet" kavramının tezahürleridir. O,

körü körüne yapılmış olan işleri hikmetsiz bulmaktadır. Allah'ın fiillerinde hikmetsizlik bulunmamaktadır. Elmalılı, kötü olarak nitelenen bir fiil de bile, iyi ve kötüyü birbirinden ayırıp iyinin değerini ortaya çıkarma, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etme, evrendeki düzeni sağlama, insanlardaki irade eğitimi tamamlama gibi pek çok yararlar bulunduğunu söylemektedir. Merhamet ve adalet sahibi Yüce Yaratıcı'nın şânına yakışan hikmettir. Yaşanan olayları anlam yükleyerek yorumlamak başa gelen sıkıntıları, fizikî afetleri ve ahlakî eziyetleri bu düzenin bir parçası olarak görmek insanın hayata bakış tarzını olumlu yönde etkileyecektir.

M. Hamdi Yazır, hayır ve şerrin Allah katından olduğunu söylemektedir. Şerrin yapılmasına bakan yönü özgür iradesi ile onu seçen insana ait olmaktadır. Aslında yaratmanın bizatihi kendisi iyiliklerden oluşmaktadır. Varlığın başlangıcında mutlaka bir iyilik bulunmaktadır. Ancak sonrasında oluşan bir takım arızî sebeplerden dolayı kötü olarak nitelendirilmektedirler. Cüz'i irade bu noktada etkin rol oynar. Maddeye olan düşkünlüğü ile bilinen insan doğası iyiliklerin yanı sıra kötülükleri de gerçekleştirecek bir yapıda yaratılmıştır. Onun maddeye olan meyli ve bunda aşırıya gitmesi özünde iyi olarak yaratılan varlıkların kötüye dönüşmesine sebep olmaktadır. Bu yüzden dinsel metinlerde insanların ölçüyü aşmaması ve dengeli davranmaları önemle vurgulanmaktadır.

Ahlakî düzlemde, kötülük sorunu açısından insan ile alakalı en önemli kısım, insanın irade hürriyeti meselesidir. Elmalılı, Allah'ın, kâinatta vuku bulacak tüm şeyleri ilmi ezeli ile bilip tayin ve takdir ettiğini söylemektedir. Bununla beraber, Allah, insanın fiillerini onun irade ettiği ve sebep olduğu şekilde Levh-i Mahfûz'a yazmıştır. Yani kâfiri küfre, mümini imana zorlamamıştır. Bu durumda insan, kendi fiillerini yapmayı dileyen; Allah da bu fiilleri yaratmayı irade eden olmaktadır.

Elmalılı, irade meselesinde insanın iradesinin Allah'ın irâdesi ile ilişkili olduğunu savunmaktadır. İnsanın iradesi mutlak ya da Allah'ın irâdesinden tamamıyla bağımsız değildir. Ona göre Allah Teâlâ'nın irâdesi, güç ve kudretinin bir kısmından insan da feyizlenmiştir. Bununla alakadar ki Allah Teâlâ hidayette olmayı bile insanın iradesine, bu yolda vermiş olduğu emek ve kararlılığa bağlamıştır. Bundan ötürü insan eylemlerinden sorumlu bir varlıktır. İnsanın fiillerindeki esas rol

Allah'a ait olsa da itâat-ma'siyet, şükür-küfür gibi vasıfları itibarıyla etkin rol insana ait olmaktadır.

Elmalılı düşüncesinde kötülük problemi, Allah-âlem ilişkisi çerçevesinden ziyade insan-evren bağlamında ele alınmıştır. Yazır'a göre Allah Teâlâ insana irade hürriyeti vermiştir. İnsan, kendisine verilmiş olan bu kabiliyeti yanlış kullandığından dolayı evrende pek çok kötülüğün oluşmasına neden olmaktadır. Konunun en can alıcı noktası ise hür iradenin neden olduğu kötülüğü Allah'ın önceden bildiği halde niçin engel olmadığı meselesidir. Elmalılı'nın bu meseleye imtihan espirisi şeklinde yaklaştığı görülmektedir. Sorumlu olmak hür iradeye sahip olmanın bir bedeli olarak düşünülebilir. Kötülük olmazsa insan olmaktan bahsedilemezdi. Ahlakî kötülükler, insanın sorumluluk sınırları dâhilinde kendi seçimleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden bu kötülüklerin azalmasını sağlamak, oluşmasına engel olmak ya da ortaya çıkmasına neden olmamak insanoğlunun gücünün yettiği, elinde olan imkânlardandır.

Kâinat bir yaratıcı tarafından eksiklik, azlık, çokluk, zıtlık ve kusurluluk içeren bir düzende yaratılmıştır. Bu nitelikler onun düzensizlik değil bilakis çeşitlilik içerisinde düzen barındırdığını göstermektedir. Elmalılı, Mâtürîdî düşüncesinde görüldüğü gibi tüm bunların Allah'ın yokluğunun ya da kötü bir yaratıcı olduğunun değil, varlığının ve iyiliğinin delillerinden biri olduğunu söylemektedir. Yaratılmışlardaki bu noksan yaratıcının kusurlu olduğu anlamına gelmez. Eğer yaratılan mükemmel bir şekilde yaratılmış olsaydı yaratılan ile yaratıcı arasındaki ontolojik farktan söz edilemezdi. Kâinata mükemmellik aramak ölüm gerçeğini görmezden gelmek demektir. Çünkü ölüm, yaratılmışlara mahsus bir durumdur. Ölüm olmasaydı ahiret, cennet, cehennem ve imtihan gibi kavramlar anlamsızlaşırdı. Dolayısıyla evrende mükemmellik arama fikri daha büyük sorunları beraberinde getirmiş olacaktı. Ölüm, yaratılmışlardaki acziyet belirtisidir. Bu acziyet insanın Allah ile olan bağını güçlendiren bir unsur olmaktadır. Düzen ve nizam barındıran bu evrende sürekli bir eksiklik aramaktansa ondaki hikmeti görebilmek insanın hayata karşı bakışını pozitif anlamda etkileyecektir.

Sözde varoluşsal nedenlerden dolayı varoluşu istememek, varolan düzene itiraz etmek ve düzeni var edene isyan etmek kişinin kendisine ve etrafındaki kişilere zarar vermekten başka bir anlam ifade etmeyecektir. Allah-âlem-insan ilişkisi

bağlamında olaylara menfi yaklaşmak yerine müspet değerlendirmeler yapmak kişinin karamsarlık girdabından çıkmasına yardımcı olacaktır. Elmalılı'nın başyapıt niteliğindeki tefsirini incelediğimizde kötülük sorunu ile birlikte, bu gün tüm milleti alakadar eden ne kadar problem varsa birçoğunu eserinde işlediğini ve bunlara çareler bulmaya çalıştığını görmüş olduk.

Bu sorunun çözümü azamî derecede insana bağlıdır. Sorunun temelinde yatan nedenlerin tespiti, bu olumsuzluklara karşı alınacak önlemler, konu hakkında doğru bilgilendirme ve bilinçlenme, seçimlerimiz bu sorunla mücadele etme adına önemli faktörler arasında yer almaktadır.

Elmalılı, problemin çözüm minvalinin, kâinatta süregelen bu düzenin hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından gerçekleştirildiğine, imtihan gereği denenen insanoğlunun ahirette karşılıklarını göreceklere ve tüm bu haksızlıkların telafi edileceğine inanan inançlı bir kimsenin bakış açısından geçtiğini söylemektedir.

Çevreye baktığımızda zengin, fakir, hasta, sakat, sağlıklı, kimsesiz vb. gibi farklı durumlarda insanlar görmekteyiz. Bu kişilerin farklı şartlarda imtihan edildiklerine ve Allah Teâlâ'ya kulluk görevi açısından tâbi tutuldukları sınavı geçecek davranışlar göstermediklerine şahid olmaktadır. Elmalılı'ya göre bu durum, Allah Teâlâ'nın insanlar hakkında en iyi/aslahı yaratmadığını göstermektedir. O, bu noktada kullanılabilecek en doğru kavramın hikmet olduğunu belirtir. Herkesin eşit şartlarda imtihan edilmesi Allah Teâlâ'nın kurmuş olduğu bu düzenin iptali anlamındadır ki, böyle bir durum Allah hakkında söz konusu olamaz. Herkesin eşit şartlarda imtihan edilmesi demek, sevgi, sabır, sorumluluk, yardımlaşma, adalet, şükür gibi pek çok değerden mahrum kalmak anlamına gelecektir. Ancak bunlar kötülük sorunu karşısında insanı olgunlaştıran temel değerlerden olmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulhamit, İrfan, **İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (çev: M. Saim Yeprem), 3. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.

Akbaş, Muhsin, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, 1.Baskı, Ayraç Yayınları, Ankara, 2002.

Akman, Mustafa, "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Hamdi Yazır", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, sayı: 50, 2017, ss. 833-862.

Aktürk, Eyüp, "Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük", **Ekev Akademi Dergisi**, Sayı: 62, 2015, ss. 35-50.

Albayrak, Halis, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı," **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, TDV, Ankara, 1993, ss. 152-168.

Albayrak, Halis, **Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi**, Şule Yayınları, İstanbul, 1996.

Albayrak, Halis, **Tefsir Usulü**, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.

Ammara, Muhammed, **el-Mu'tezile Müşkiletü'l- Hurriyeti'l- İnsâniyye**, (çev: Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfeddin, **Ebkarü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezidî), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Arıcan, M. Kazım, "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 2, 2006, ss. 223-242.

Arıcan, M. Kazım, **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Aristoteles, **Retorik**, (çev: Mehmet H. Doğan), 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Kasım 1995.

Aristoteles, **Ruh Üzerine**, (çev: Zeki Özcan), 1. Baskı, Alfa Yayınları, 2000.

Arslan, Hulusi, **Mutezile'de İyilik ve Kötülük**, 2. Baskı, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2021.

Augustinus, Saint, **İtirafılar**, (çev: Dominik Pamir), 1. Basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

Ayasbeyoğlu, Nevzat, **İbn Rüşd'ün Felsefesi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955.

Aydın, Ali Arslan, **İslâm İnançları ve Felsefesi**, 2. Baskı, İrfan Yayınevi, İstanbul, t.y.

Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, 5. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996.

Aydın, Mehmet, **Kant'ta Ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Bağdâdî, Abdulkâhir, **Usûl el-Dîn**, İstanbul, 1928.

Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, **et-Takrîb ve'l-İrşad**, (thk. Abdülhamit b. Ali), Beyrut, 1998.

Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, **et-Temhîd**, (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü Kütübüs Sekâfî, Lübnan, 1987.

Bardakoğlu, Ali, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1986, ss. 862-944.

Bayır, Emine, **Cahız’ın Mizaçla İlgili Görüşlerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2020.

Bayraktar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.

Bergson, Henry, **Yaratıcı Tekâmül**, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

Birand, Kâmiran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, 1. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958.

Bircan, H. Hüseyin, **Kur’an’da “Kötülük” –Terim, Kavram ve Tasvirler-**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1993.

Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, **DİA**, İstanbul, 1989, Cilt: II, s. 357.

Bolay, Süleyman Hayri, “Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır”, **Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, TDV, Ankara, 1993, ss. 125-139.

Bulut, Zübeyir, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, Sayı: 2, Cilt: XIII, 2015, ss. 634-654.

Câhız, **Kitâbu'l-Hayevân**, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut, 1969/1388.

Cârullah, Zühdi, **Mutezile**, Beyrut, 1990.

Cevizci, Ahmet, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Cevizci, Ahmet, **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, 2. Basım, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, **Menâkıb-ul İmam Ahmed b. Hanbel**, 3. Baskı, Beyrut, 1982.

Ceylan, Ahmet, “İmâm Eş'arî'de Hüsün Kubuh Problemi”, **Uluslararası İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri**, 2015, Cilt: I, ss. 105-119.

Challeye, Fêlicien, **Dinler Tarihi**, (çev. Samih Tiryakioğlu), 1. Baskı, Varlık Yayınları, İstanbul, 1960.

Copleston, Frederich, **Spinoza (Felsefe Tarihi)**, (çev: Aziz Yardımlı), Cilt: IV, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.

Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar**, (çev: Hüseyin Hatemi), 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Coşkun, İbrahim, **İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi**, Tekin Kitabevi, Konya, 2008.

Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, **Kaziyyetü'l-hayr ve's-şer fi'l-fikri'l-İslamiyy**, 2. Baskı, Cidde, 1981.

Cürcânî, **et- Ta'rifât**, y.y., t.y.

Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, İstanbul, 1239.

Cürcanî, Seyyid Şerîf, **Şerhu'l Mevâkif**, (çev: Ömer Türker), 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Cüveynî, **el-Akîde**, Kâhire, 1948.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdilmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, **el-İrşâd**, (thk. Esad Temim), Beyrut, 1992.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdilmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, **el-İrşâd**, (tahk: Muhammed Yusuf Musa& Ali Abdulmelik), Mısır, 1369.

Çağrııcı, Mustafa, “Emir bi'l-Ma'ruf-Nehiy ani'l-Münker”, **DİA**, İstanbul, 1995, Cilt: XI.

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

Çelebi, İlyas, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsun-Kubuh”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 16-17, 1998-1999, ss. 55-121.

Çınar, Bayram, Kelam'da Salah–Aslah Tartışmaları". **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 5, 2021, ss. 196-229.

Çüçen, Kadir, **Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2000.

Doğrul, Ömer Rıza, **Yeryüzündeki Dinler Tarihi**, 1. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1947.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, **es-Sünen**, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrut: Mektebü Asriyye, t. y.

Ebu Hanife, **Fıkhu'l-Ekber ve Şerhu'l Aliyyü'l-Kârî**, Matbaatü't-Tekaddüm, Mısır, 1323.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el- Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr**, (thk. Sıdkî Muhammed Cemil), Dâru'l-Fıkr, 1420.

Ebu Zehra, Muhammed, **İslam'da Fıkâhî Mezhepler**, (çev: Abdulkadir Şener), Cilt: III, Ankara, 1968.

Ebü'l-Alâ Afîfî, **Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, (çev: Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.

Ebü's Suûd Efendi, **İrşadü'l-Akli's-Selîm ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Azîm**, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabiyy, Beyrut, t.y.

el-İmam el-Yahya b. el-Hüseyn, **Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye**, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid), (thk. Muhammed Ammâra), II, Mısır, 1971.

en-Nu'man, Ebu Abdullah Muhammed, **Tashîhu'l-İ'tikâd**, (thk. Fadlallah ez-Zencânî), Tebriz: Mektebetü Sûrus, t.y.

Erdem, Hüsameddin, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, 2. Baskı, Konya, 1993.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, **Kitabu'l-Luma**, (thk: Hammûde Garâbe), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1955.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, (çev. Mehmet Dalkılıç& Ömer Aydın), 1. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen, **İbane an Usuli'd-Diyane**, Daru'l-Kitap, Kâhire, 1986.

Eş'arî, Ebu'l Hasen, **Makâlâtü'l-İslamiyyîn**, (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1963.

Eş'arî, Ebu'l Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** (thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısır, Kâhire, 1950.

Fahreddîn Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, **El-Muhassal**, (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

Farabî, **el-Medinetü'l Fâzıla**, (çev: Nafiz Danışman), İstanbul, 1956.

Farabî, **es-Siyasetul-Medeniyye**, (çev: Mehmet Aydın- Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas), 1. Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.

Farabî, **Fusulü'l-Medenî** (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), (çev. Hanifi Özcan), 1. Baskı, DEU Yayınları, İzmir, 1987.

Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-ayn**, (thk. Dr. Mehdi el-Mahzumî& Dr. İbrahim es-Sâmira), Dâru Mektebeti'l Hilâl, t.y.

Fığlalı, Ethem Ruhi, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.

.Gazzâlî, Ebû Hamîd, **el-Maksadü'l-Esnâ**, (çev. Yaman Arıkan), Elifbe Yayınları, İstanbul, 1983,

Gazzâlî, Ebû Hâmid, **el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikad'da Orta Yol)**, (çev. Kemal Işık), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, **İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn**, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, 1394/1975.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, **Kavâidü'l-akâid**, (Mecmûatu'r-Resâil içerisinde), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, **Kimya-yı Saâdet (I-II)**, (trc. A. Fârûk Meyan), 3. Baskı, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1971.

Gilson, Etienne, **Orta Çağ Felsefesinin Ruhu**, (çev. Şamil Öçal), Açılımkitap Pınar Yayınevi, İstanbul, 2003.

Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Gülcük, Şerafettin, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, 1. Baskı, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979.

Gürbüz, Deniz, "İnsan Hürriyeti" **Eskiye Anadol İlahiyat Akademisi Dergisi**, Sayı: 28, 2014, ss.171-176.

Güven, Mustafa, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltili Eleştiriler – Fil Sûresi Örneği-", **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: 19, Sayı: 61, 2015, ss. 141-170.

Hadduri, Macid, **İslam'da Adalet Kavramı**, (çev. Selahattin Ayaz), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.

Haçnerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, Cilt: III, 1. Baskı, Remzi Yayıncılık, İstanbul, 1977.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, **el-İntisâr**, (çev. Metin Yıldız), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018.

Hick, John, **Evil and the God of Love**, London: Macmillan, 1985.

Hume, David, **Din Üstüne** (çev. Mete Tuncay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

Işık, Harun, **Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013.

Işık, Kemal, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri**, Ankara, 1967.

Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.

Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar**, (çev. Selâhattin Ayaz), 2. Baskı, Pınar Yayınları, 1991.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, **Makâlatu's- şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut, 1987.

İbn Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid, **et-Tahrîr**, (Takrir ile birlikte), Bulak, 1316.

İbn Hümam, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, **Kitabu'l-Müsâyere**, (Kemal b. Ebi Şerif'in el-Müsamere'si ile birlikte), Matbaatu'l-Kübra, Bulak, 1317h.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn, **Lisânu'l-Arab**, Bulak: Daru'l-Mısriyye, t.y.

İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille** (Felsefe-Din İlişkileri), 1. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.

İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II**, (çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İlhan, Mehmet, "Kelam Açısından Hastalık ve Tedavi Süreci", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 3, 2015, ss. 51-66.

İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed Rağıb, **Müfredat fi garibi'l-Kur'an**, (thk: Muhammed Ahmed Halfellah), Mısır, 1970.

İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam (I-II)**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340.

İbnü'l-Vezîr, **İsârü'l-Hak ale'l-halk fî reddi'l-hilafat ile'l- Mezhebi'l-Hak min usuli't-tevhîd**, Beyrut, 1983.

Kadı Abdulcabbâr, **Mu'tezile'de Din Usûlü**, (çev. Murat Memiş), 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Kâdı Abdulcabbâr, **el-Muhtasar fî usuli'd-din**, (Rasâilu'l-adl ve't-tevhîd içinde, I-II) (tahkik: Muhammed Ammara), Kâhire, 1971.

Kâdı Abdulcabbâr, **Şerhu'l Usulu'l Hamse**, (çev. İlyas Çelebi), 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2003.

Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, (thk. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), ed-Daru'l-Mısriyye, Kahire, t.y.

Kâdî Abdulcabbâr, **el-Muhît bi't-Teklîf**, (thk. Ömer es-Seyyid Azmi), Kâhire, 1965.

Karagöz, İsmail, **Din ve Vicdan Özgürlüğü**, DİB Yayınları, Ankara, 2007.

Kazanç, Fethi Kerim, “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl: 12, Sayı: 35, 2008, ss. 11-32.

Kazanç, Fethi Kerim, Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2008, ss. 77-106.

Kazanç, Fethi Kerim, Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İlâhî Adalet ve Kötülük Meselesi Üzerine Bir Çözümleme, **Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları**, Kırgızistan, 2019, ss. 145-180.

Kazanç, Fethi Kerim, **İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi**, Elis Yayınları, Ankara, 2019.

Kefevî, Ebu'l-Buka' Eyyüp, **el-Külliyât**, (thk. Adnan Derviş& Muhammed el-Mısırî), Müessesetü'r-Risâle, Suriye, 1993.

Kummî, İbn Bâbeveyh, **Risâletü'l-İ'tikadâtî'l-İmamiyye** (Şî' İmâmiyye'nin İnanç Esasları), (çev. E. R. Fığlalı), Ankara, 1974.

Kurt, Ali Osman, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 25, 2006, ss. 61-78.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferrâh el-Ensârî Şemsüddîn, **el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'an**, (thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Adfîş), Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 1384/1964.

Madden, Edward H, “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, (çev. Sami Şekeroğlu), **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 21, 2009, ss. 158-167.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, **Kitabu't-Tevhîd**, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, **Akaid Risalesi**, (çev. Y.Z.Yörükân), İstanbul, 1953.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, **Te'vilatü'l Kur'an** (thk. Majdi Baslum), Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Memiş, Murat, “Allah’a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşîet Kavramları”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 31, 2010, ss. 93-33.

Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedisi, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1973.

Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye I**, (çev. Ekrem Demirli), 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Mutahhari, Murtaza, **Felsefe Dersleri (I)**, (çev. Ahmet Çelik), İnsan yayınları, İstanbul, 1995.

Mutahhari, Murtaza, **Felsefe Dersleri (II)**, (çev: Ahmet Çelik), İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim İbn Haccâc, **el-Camiu's-Sahîh**, (thk. Muhammed Fûad Abdulbâkî), Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-tûrasîl Arabiyye, t.y.

Mütercim Asım Efendi, **el-Okyanusu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmüsu'l-Muhit, (Kamus Tercümesi)**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în, **Tabsîratü'l-Edille fi Usuli'd-Din**, yazma Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi Nüshası, No: 496.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în, **Tabsîratü'l Edille fi Usuli'd-Din**, (thk. Hüseyin Atay/Şaban Ali Düzgün), DİB Yayınları, Ankara, 2003.

Nûreddin es-Sâbunî, **Mâtürîdîyye Akaidi**, (trc: Bekir Topaloğlu), 19. Baskı, D.İ.B. Yayınları, İstanbul, 2020.

Nûreddin es-Sâbunî, **Kitâb el-Bidâye**, İskenderiye, 1969.

Nurettin Topçu, **İradenin Davası**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1968.

Nutku, Uluğ, “Nietzsche’de Nihilizm Problemi”, **Felsefe Arkivi Dergisi**, İstanbul, 2014, ss. 131-143.

Ormsby, Eric L. **İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ (Teodise) Sorunu**, (çev. Metin Özdemir), 1. Baskı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001.

Ögük, Emine, “Kötülük Problemi Karşısında Etkili Öğreti: Hikmet ve Adalet”, **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, Sayı: 18, 2013, ss. 70-75.

Öğük, Emine, “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, **Gaziosman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, 2015, ss. 12-37.

Ömer, Ahmed Muhtar Abdülhamid, **Mu’cemu’l-luga el-mu’âsıra**, Âlemü’l-Kütüb, 1429/2008.

Öner, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1982.

Özdemir Metin, **Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı**, 1. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Özdemir, Metin, “İlahi Takdir Açısından Kötülük”, **Eski-Yeni Dergisi**, Ankara: Anadolu İlahiyat Yayınları, Sayı: 19, 2010, ss. 7-17.

Özdemir, Metin, “Kötülük Problemine Felsefî ve Kelamî Açidan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, **İslamî Araştırmalara Dergisi**, Sayı: 26, 2016, ss. 235-250.

Özdemir, Metin, **İlâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler**, 3. Baskı, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2017.

Özdemir, Metin, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, 1. Basım, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

Özden, H. Ömer, “İbn-i Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 1997.

Özel, Mustafa, “Elmalılı’nın Tefsir Metodolojisi”, **Diyanet İlmî Dergi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Cilt: 51, Sayı: 3, Ankara, 2015, ss. 55-86.

Özler, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Pessagno, J. Meriç, “Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları”, (çev. Fethi Kerim Kazanç), **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 10, Samsun, 1998.

Platon, **Devlet**, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

Platon, **Phaidon**, (çev. Suut Kemal Yetkin- Hamdi Ragıp Atademir), 3. Baskı, M.E.B., Ankara, 1963.

Platon, **Yasalar (Nomoi)**, (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), I, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

Râzi, **el-Muhassal**, (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978.

Rousseau, Jean-Jacques, **Emil, Yahut Terbiyeye Dair**, (çev. Hilmi Ziyen Ülken vd.) İstanbul, 1945.

Sami, Şemsettin, **Kâmus-i Turkî**, 15. Baskı, Çağrı Yayınları, 1317 H, İstanbul, 2006.

Sarioğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, 1. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Seyyid Bey, **Usûlü Fıkıh Dersleri**, Hukuk Matbaası, 1330h.

Subhi, Ahmed Mahmud, **el-Felsefetü'l-Ahlakiyye Fi'l-Fikri'l-İslâmiyye**, Beyrut, 1992.

Swinburne, Richard, **Tanrı Var Mı**, (çev.: Muhsin Akbaş), Arasta Yayınları, Bursa, 2001.

Şahin, Naim, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 45, Sayı: 1, 2004, ss. 71-83.

Şehristani, Ebu'l-Feth Tacüddîn Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-Nihal**, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tacüddîn Muhammed b. Abdülkerîm, **Nihâyetu'l-Ekdâm fî 'ilmi'l-Kelâm**, (nşr. Alfred Guillaume), Oxford University Press, London, 1934.

Şekeroğlu, Sami, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 21, 2009, ss. 135-150.

Teftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn, **Şerhu'l-Akâid**, (thk. Taha Abdurrauf Sa'd), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü' li't-Tûras, Kâhire, 2012.

Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn, **Kelam İlmi ve İslam Akâidî Şerhu'l-Akâid**, (çev. Süleyman Uludağ), 1. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980.

Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddîn, **Şerhu'l-Makâsıd**, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1989.

Tehanevî, **Keşşâfü Istılâhati'l-Fünûn**, İstanbul, 1984.

Taylan, Necip, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Ayıışığı kitapları, İstanbul, 1998.

Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, 3. Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.

Teftâzânî, Saadettin, **Şerhu'l-akâid**, (thk. Taha Abdurrauf Sa'd), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü' li't-Tûras, Kâhire, 2012.

Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, **el-Câmiu's-Sahîh**, (thk. Ahmet Muhammed Şakir, Muhammed Fûad Abdulbâkî ve İbrahim Adve), 2. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, 1975.

Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, **el-Câmiu's-Sahîh**, (thk. Beşşâr İvad Mağruf), Beyrut: Deru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1998.

Tuğcu, Tuncer, **Felsefe Tarihi (İlk Çağ)**, I, 1. Baskı, Sorun Yayınları, 1985.

Uyanık, Mevlüt, **Felsefî Düşünceye Çağrı**, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Üneşi, Ramazan “Kelam Açısından Hüsün-Kubh Meselesi”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Degisi**, İzmir, 1986.

Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, (çev. Lütüfî Ay), I, İstanbul, 1943.

Watt, W. Montgomery, **İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, (çev. Arif Aytekin), Bereket Yayınları, İstanbul, 2011.

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, (çev. H. Vehbi Eralp), 5. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

Wolfson, H. Austryn, **Kelâm Felsefeleri**, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Yaran, Cafer Sadık, **Kötülük ve Theodise**, 1. Baskı, Vadi Yayınları, Konya, 1997.

Yasa, Metin, **Tanrı ve Kötülük**, 1. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”, **DİA**, İstanbul, 1995, Cilt: XI, ss. 57-62.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Hidâyet ve Dalâlet”, **DİA**, İstanbul, 1993, Cilt: VIII, ss. 429-430.

Yazıcıoğlu, M. Sait, **Mâtürîdî ve Neseffî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Kavramı**, Akid Yayıncılık, Ankara, 1988.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Metâlib ve Mezâhib (Dibace)**, Eser Yayınları, İstanbul, 1978.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur’an Dili**, (nşr: İbrahim Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), Zehraveyn-Azim Dağıtım, İstanbul, 2012.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur’an Dili**, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur’an Dili**, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul, 1935.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Kur’an-ı Kerim Meali**, 15. Baskı, Akit Yayınları, İstanbul, 2010.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler**, (Hazırlayanlar: A. Cüneyd Köksal- Murat Kaya), 1. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

Yeprem, M. Saim, **Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şehi**, 1. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989.

Yeşilyurt, Temel, Mâtürîdîlik-Eş’arîlik Karşılaştırması, **Kelam**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara, 2019.

Yılmaz, Sabri, **Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 1997.

Yılmaz, Sabri, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Etkin Bir Türk-İslam Bilgini: Elmalılı Hamdi Efendi", **13.Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi**, İstanbul, 2016, ss. 93-98.

Yusuf Şevki Yavuz, "Kader" ve "Kaza", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, Cilt: XXIV, s. 58.

Yüksel, Emrullah, "Kur'an-ı Kerîm'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, İstanbul, 1986, ss. 87-107.

Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 8, Erzurum, 1988.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ, **Tâcü'l-Arûs**, Beyrut: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, **Esâsü'l-Belâga**, (thk. Muhammed Bâsil), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.