

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

FAHREDDİN ER-RÂZÎ’DE HAYIR VE ŞER PROBLEMİ

Yıldız CESUR

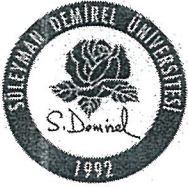
1530207637

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Musa KOÇAR

ISPARTA 2019



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Yıldız CESUR
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Başlığı	Fahreddin er-Râzî'de Hayır ve Şer Problemi
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	-

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 06/08/2019 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;

☒ OY BİRLİĞİ

☐ OY ÇOKLUĞU²

ile aşağıdaki kararı almıştır.

- ☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez **KABUL** edilmiştir.
☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin **DÜZELTİLMESİ**³ kararlaştırılmıştır.
☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin **REDDEDİLMESİ**⁴ kararlaştırılmıştır.

TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	Kabul/Ret	İmza
Danışman	Prof. Dr. Musa KOCAR	☒ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Galip TÜRCAN	☒ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Kemal SÖZEN	☒ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi		☐ Kabul ☐ Ret	
Jüri Üyesi		☐ Kabul ☐ Ret	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

YÖK LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 9-(8) Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç üç ay içinde düzeltmeleri yapılan tezi aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da başarısız bulunarak tezi kabul edilmeyen öğrencinin yükseköğretim kurumu ile ilişkisi kesilir.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.

Bu form bilgisayar ortamında doldurulacaktır.



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Fahreddin er-Râzî’de Hayır ve Şer Problemi” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.


Yıldız CESUR
06/08/2019

ÖZET

İyilik ve kötülük problemi tarih boyunca zihinleri meşgul eden popüler konulardan birisi olmuştur. Ancak iyi, güzel ve faydalı olan şeylerden çok, kötü, zararlı ve çirkin olan şeylerin Yaratıcı ile ilişkisi ve evrende mevcut olan kötülüğün kaynağı üzerinde düşünülmüş ve farklı yorumlar yapılmıştır. İnsanoğlunun var olmasından itibaren, Tanrı’nın mutlak anlamda iyi, her şeyi bilen ve her şeye kudretiyle hükmeden bir varlık olduğunu savunanlar ile Tanrı’nın varlığı ve âlem üzerindeki etkisi konusunda inkârcı görüşler ileri sürenler arasında âlemde var olan kötülüklerin kime nispet edileceği hususunda tartışmalar gerçekleşmiş ve birbirlerine yönelik itirazlarda bulunmuşlardır. İyi ve kötü meselesi, geniş kapsamlı ve oldukça çetrefilli bir yapıda olduğu için insanların zihnini her dönemde meşgul eden bir konu olmuştur. İslam düşünce sisteminde de bu konuya yer verilmiştir ve bu konuda daha çok savunmacı ve tenzih edici iyimser bir tutum sergilenmiştir. Ancak kimileri kötülüğün gerçek varlığını görmezlikten gelen teslimiyetçi bir tavır takınırken, kimileri ise âlemde asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu savunmuş ve mevcut kötülüğün ise az miktarda âlemdeki genel düzeni sağlamak için var olduğunu ileri sürmüştür.

Bu konuya teslimiyetçi bir tavırla yaklaşan Fahreddin er-Râzî’ye göre, insanlar için iyi veya kötü olarak nitelenebilecek ve sorumluluk gerektirecek her şeyin yegane yaratıcısı Allah’tır. Râzî’nin bu konudaki görüşleri cebr kapsamına girmemektedir. Yani insan filleri yaratma yönünden Allahın iradesi dâhilinde olup, kulun bu konuda etkin ve özgür bir kudrete sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Râzî, gerçekleşme anında insanda yaratılmış olan, tercih yapabilen bir kudretten dolayı fiilin sorumluluğunun kazanma ve uygulama yönünden insana ait olduğunu söylemiştir. Allah’ın yaratmasında anlamsız hiçbir şey yoktur. Muhakkak ki Allah’ın yarattığı her şeyde bir hikmet vardır. Râzî’ye göre iyi ve kötü olarak nitelenebilecek değerler din var olmadan önce bilinemez, ancak din koyucu olan Allah’ın emir ve yasaklarıyla bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmedilebilir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, İyilik, Kötülük, Tanrı’nın fiili, İnsanın fiili, Hikmet, Adalet, Kader, İrade, Fayda, Zarar

(CESUR, Yıldız, The Problem of Good and Evil According to Fahreddin er-Râzî, Master's Thesis, Isparta, 2019)

ABSTRACT

The problem of good and evil has been one of the popular issues that have occupied the minds throughout history. However; rather than things that are good, beautiful and beneficial, things that are bad, harmful and ugly have been considered and made different interpretations on the relationship with the Creator and the source of evil that exists in the universe. Since the existence of mankind, there have been discussions between those who advocate that God is an absolute good, omniscient and omnipotent entity and who deny the existence of God and its effect on the realm, and they have objected to each other about to whom the evils that exist in the world can be dealt. The issue of good and bad has been a subject that has kept people's minds busy at all times, as it is a wide-ranging and highly complex structure. In the Islamic thought system this issue is also included. However, it is examined with a more defensive and optimistic attitude. Some have taken a surrendering attitude by ignoring the real existence of evil, while others have argued that the real thing is good and favor, and that the present evil exists to maintain the general order in the world.

According to Fahreddin Râzî, who approaches this issue with a surrender attitude, Allah is the only creator of all things that can be described as good or bad and require responsibility. Râzî's views on this issue are not covered by the force. In other words, it is not possible to say that the servant has an effective and free power in this regard, which is within the will of Allah in terms of creating human acts. Razi said that the responsibility of the act of man belongs to man in terms of getting and practising because of a power that is created in man at the moment of realization, which is able to make choices. There is nothing meaningless in Allah's creation. Surely there is wisdom in everything that Allah has created. According to Râzî, the values that can be described as good and bad cannot be known before religion exists, but it can be judged that something is good or bad by Allah's commands and prohibitions.

Key words: Fahreddin er-Râzî, Good, Evil, Act of God, Act of Man, Divine Wisdom, Justice, Fate, Will, Benefit, Harm

İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI	I
YEMİN METNİ	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ	VII

GİRİŞ

TEMEL KAVRAMLAR

1. Hayır ve Şer	1
2. Hüsün ve Kubuh	4
3. Kötülük	8

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RAZİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE KELAM İLMİNDEKİ YERİ

1. Hayatı	17
2. Eserleri	22
3. Yaşadığı Dönemin Özellikleri	27
4. Kelam İlmindeki Yeri ve Önemi	30

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RAZİ’DE HAYIR VE ŞER

1. Hayır ve Şer’in Yaratılmışlığı	36
2. Allah’ı Hayır ve Şer ile Nitelemenin İmkânı	48
2.1. İrade ve Kudret Açısından	48
2.1.1. İlahi İrade ve Kudret	52
2.1.2. İnsanın İradesi, Kudreti ve Fiilleri	60
2.2. Hikmet ve Adalet Açısından	72
2.3. Fayda ve Zarar Açısından	81
3. Hayır ve Şer Konusunda Aklın Rolü	87
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	96
ÖZGEÇMİŞ	103

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı Geçen Tez
b.	: Bin, İbn (oğul)
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Ç.Ü.	: Çukurova Üniversitesi
çvr.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
ktp.	: Kütüphane
m.	: Miladi
md.	: Madde
m.ö.	: Milattan önce
m.s.	: Milattan sonra
nr./no.	: Numara
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
tah.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınları – Yayınevi

ÖNSÖZ

İyi ve kötü probleminin ortaya çıkması tarihte çok eski zamanlara dayanmakta olup, farklı düşünce sistemlerini oldukça meşgul etmiştir. Zihinleri meşgul eden temel nokta iyilik probleminden çok kötülük problemi olmuştur. İslam felsefesinde ve kelamında da önemli bir yer tutan kötülük problemi, hüsün ve kubuh meselesi başlığı altında incelenmiştir. Ancak bu başlık altında daha çok iyilik ve kötülüğün mahiyeti, aklın iyilik ve kötülüğü ayırt etmedeki rolü, iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağının ne olduğu noktalarında yoğunlaşmıştır. Bu problem incelenirken Allah'ın iyiliğin yaratıcısı olduğu konusunda ittifak varken, kötülüğü yaratıp yaratmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu konu, anlam kapsamından dolayı Allah'ın sıfatları ve fiilleri, insanın fiilleri, irade ve kudret, hayır ve şer problemi, hikmet, adalet, kaza ve kader gibi konularla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirilmektedir. Kelamcılar arasında bu konuda birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır.

Hayır ve şer problemi çerçevesinde, iyi ve kötü insan merkezli ve aklî midir yoksa ilahî ve şer'î midir? Eğer insan merkezli ve aklî ise insana dinin gönderilmesindeki amaç nedir? Din gelmeden önce insanların dinî hükümlerden sorumlu olmaları gerekir mi? Hayır ve şer olarak nitelenen değerler, itaat edeni cezalandırmak ve güç yetmeyen şeyle insanı yükümlü tutmak gibi hususların caiz olmasını gerektirir mi gerektirmez mi? gibi sorular gündeme gelmiştir. İtikadî mezhepler bu sorulara verdikleri cevaplara göre sınıflandırılmışlardır.

Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şafîî, Malikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcülerine göre kelam literatüründe hüsün ve kubuh olarak geçen hayır ve şer şer'îdir. Yani Allah'ın emrettiği şeyler iyi, yasakladığı şeyler ise kötüdür. Aklın iyiyi ve kötüyü tayin etmeye yönelik doğrudan bir etkisinden söz etmek mümkün değildir. Cehmiyye, Mutezile, Mâtûrîdiyye ve İslam filozoflarına göre ise bahsi geçen bu meseleler aklîdir. Yani bir şeyin iyi ya da kötü olarak nitelenebilmesi ancak akıl yoluyla gerçekleşebilir. Ancak bu görüş aklın tek başına yeterli olduğu ve vahye gerek olmadığı anlamında değildir. Zira aklın erişemeyeceği konuların varlığı kabul edilmiş ve bu noktada vahyin devreye girdiği dile getirilmiştir.

Bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte konuyla ilgili hayır, şer, kötülük, hüsün ve kubuh gibi kavramların anlam çerçevesi incelenecektir. Birinci bölümde Râzî'nin hayatından ve düşünce sisteminden bahsedilecektir. Bu çerçevede, Râzî'nin hayatı ve eserleri, metodolojisi genel olarak izah edilecektir. İkinci bölümde ise, Râzî'nin hayır ve şer meselesi ile ilgili yaratma, hikmet, adalet, fayda-zarar, Allah'ın fiilleri, insanın fiilleri, salah-aslah ve aklın rolü gibi başlıklar çerçevesinde yaklaşımları incelenecektir. Konunun geniş kapsamlı olmasından dolayı tezin sınırları ve konu başlıkları mümkün mertebe hayır ve şer konusunda Râzî'nin görüşleri çerçevesinde belirlenmeye çalışılmıştır. Bu konu incelenirken Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, onun bu konudaki fikirleriyle birlikte hayır ve şer konusunda dile getirilmiş olan diğer görüşlere yönelik yaptığı eleştirilere de yer vermek konuyu daha iyi anlamak için doğru bir yöntem olacaktır. Bu çalışmanın temel kaynağı olarak Râzî'nin "Mefatihü'l-Gayb" isimli eserinin yanında, müellifin diğer eserlerinden de yararlanılmıştır.

Yüksek lisansa başladığım vakitten itibaren gerek ders gerekse tez aşamasında yardımlarını benden esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Musa KOÇAR’a teşekkürü bir borç bilirim.

Yıldız CESUR

Isparta, 2019



GİRİŞ

TEMEL KAVRAMLAR

1. Hayır ve Şer

Hayır “ الخير ”, sözlükte “*iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak*” gibi manalara gelir. Hayır kelimesi “خير” kökünde mastar-isim olup “iyi” yahut “iyilik” manasında ve şerrin karşıtı olarak kullanılır.¹ Hayır kelimesinin çoğulu olan “*ahyâr*” iki ayette² bazı peygamberler hakkında övgü sıfatı olarak yer almaktadır. Aynı kökten “*hayre*” (aslı hayyire) kelimesinin çoğulu olan “*hayrat*” bir ayette³ *hisan* ile birlikte “*iyi ve güzel kadınlar*” anlamında kullanılırken dokuz ayette din ve dünya için faydalı bütün işleri kapsayan bir konumda geçmektedir.⁴ Ayrıca ism-i tafdil kalıbında “*en iyisi, daha iyisi*” konumunda da bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de çokça zikredilen hayır kelimesi geçtiği ayetlerin kompozisyonu içerisinde, “*iyi, güzel, değerli, faydalı*” ayrıca “*mal, mülk*” gibi anlamlar da taşır.⁵ Ragıp el-İsfahani hayrı “*akıl, adalet, fazilet ve faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey*” diye tanımlar.⁶ Zebîdî de aynı tanıımı tekrar eder.⁷ “الخيرة من النساء” ibaresinde geçen *hayr*; soylu, insanların yanında şerefli, yüzü güzel, doğurduğunda soylu çocuklar doğuran kadın anlamına gelir.⁸ “في يده خيار المال اي نضاره” ibaresinde ise taze, güzel, temiz mal anlaşılır.⁹

¹ Demirci, Kürşat, “Hayır”, *DİA*, XVII, 43; Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l-Arab - “Hayır”*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, c. 5, s. 348; Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü - “Hayır”*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 124;

² Sad, 38/47-48

³ Rahman, 55/70

⁴ Demirci, Kürşat, “Hayır”, XVII, 44

⁵ Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *a.g.e.*, s. 124

⁶ Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012, s. 364

⁷ Murtada Ez-Zebidi, *Tâcu'l-Ârus min Cevâhiri'l-Kâmus*, Daru's-Sadir, Beyrut, 2011, s. 238

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *a.g.e.*, s. 349

⁹ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Bas 'it fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi)*, Pasifik Ofset, İstanbul, 2013, c. 2, s. 1927

Buraya kadar hayır kelimesi hakkında bahsedilenler, bu terimin seçmek ve tercih etmek ile ilgili bir terim olduğunu göstermektedir. Bir şeyi tercih etmek anlamındaki “ihtiyar” ile yapılan akitlerde muhayyerliği ifade eden “Hiyarü’ş-Şart” “Hiyarü’r-Rü’ye” gibi ibareler de aynı kökten gelmektedir.¹⁰ O halde hayır kelimesi ve bu kelimenin türevlerinin; beğenilen, seçilen, tercih edilen, iyi huyluluk, güzellik, atılganlık, soyluluk gibi iyi ve güzel görülen şeyleri ifade etmek için kullanıldığını söylemek mümkündür.¹¹ Zebidî hayır kelimesini, iyilik anlamına gelebilecek “maruf” kelimesiyle açıkladıktan sonra yine bu anlama uygun olarak hayrı, “akıl ve adalet gibi herkesin arzuladığı şey” olarak tarif etmektedir.¹²

Bu durumda her iyi görülen ve arzu edilen şeyin iyi olup olmadığı sorusu akla gelir. Ragıp el-İsfahanî *Müfredat* adlı eserinde hayrı ikiye ayırarak bu durumu şöyle açıklar: Hayır iki çeşittir. Bir hayır vardır ki, mutlakdır: Saf hayır. Bu, şartlar ne olursa olsun ve kime göre olursa olsun her zaman arzu edilen hayırdır. Bir hayır ve şer de vardır ki, mukayyettir: Karma hayır. Bu, bir şeyin birisi için hayır, başkası için şer olmasıdır. Kimi zaman Zeyd için hayır olan malın, Amr için şer olması gibi.¹³ İsfahanî her ne kadar hayrın bu şekilde mutlak ve mukayyet diye ikiye ayrıldığını zikretse de yukarıda da bahsedildiği gibi o hayrı “akıl, adalet, fazilet ve faydalı olan bir şey gibi herkes tarafından arzu edilendir” şeklinde tarif etmektedir. İsfahanî’nin bu tanımlamasından yola çıkarak o asıl hayrın herkes tarafından arzu edilen hayır olduğunu kabul etmektedir denilebilir. Bu da mutlak hayrın tarifini kabul ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak “hayır” kelimesinin hem davranış hem de fizikî güzelliği ifade etmede kullanılan bir sözcük olduğu anlaşılmaktadır. Yani bu kelime hem ahlakî hem de estetik değerler için kullanılan bir kelimedir.

Şer, “*hayır*” kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır. Sözlükte “*kötülüğe meyletmek, onu alışkanlık haline getirmek*” anlamında “شر” kökünden masdar olup “*kötülük*” manasında isim olarak kullanılır.¹⁴ Şer kelimesinin çoğulu ise şurûr’dur.¹⁵

¹⁰ Kılıç, Huriye, “Kur’an’da İnsanın Hayır ve Şerle İmtihani”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, Ankara, 2009, s. 18

¹¹ Kılıç, Huriye, *a.g.t.*, s. 18

¹² Murtada ez-Zebidî, *a.g.e.*, s. 238

¹³ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, s. 365

¹⁴ Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *a.g.e.*, s. 288

Kelimeye terim olarak ise “*kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şey, zararlı şeylerin yayılması*” gibi manalar verilmiştir.¹⁶ Dinî literatürde ise Allah tarafından yasaklanmış olan ve karşılığında ceza verileceği bildirilmiş olan inanç, davranışlar ve günahlar olarak anlamlandırılmaktadır.¹⁷

Kur’an-ı Kerim’de biri çoğul kalıbında olmak üzere toplamda yirmi dokuz yerde şer kelimesi geçmektedir.¹⁸ Şer kelimesine yakın anlamlı bazı kelimeler de Kur’an-ı Kerim’de yer almaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır; edna (en aşağı, en değersiz)¹⁹, sû’ (kötü, çirkin)²⁰, seyyie (kötülük, günah)²¹, ism (günah)²², durr (zarar)²³, fitne (bela, darlık)²⁴.

Şer kelimesi bu kadar farklı gibi görünen anlamları bünyesinde barındırırken aslında ortak bir noktada birleşmektedir. Bu ise bir şeyde ısrarcı davranmak ve yaptığı işte aşırılığa kaçmaktır. Günah, kötülük, fitne vb. şeyler Allah tarafından yapılan uyarılara rağmen sürekli tekrar edilir hale getiriliyorsa bunda bir ısrar ve aşırılık vardır demektir. Şer kelimesindeki aşırılık anlamına Cürcanî’nin; “ Bir şeyin yaradılışa uygun olmadığını anlatan ibaredir.”²⁵ şeklindeki tarifinden de ulaşmak mümkündür. İsfahanî hayırda yaptığı tasnifi şerde de yapar. Şerri de mutlak ve izafî diye ikiye ayırır.²⁶ Ancak yukarıda da geçtiği gibi İsfahanî şerri “herkes tarafından arzu edilmeyen, kaçınılan şey” olarak tarif etmektedir.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *a.g.e.*, c. 6, s. 67; Mütercim Asım Efendi, *a.g.e.*, s. 2052

¹⁶ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, s. 543

¹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Şer”, *DİA*, XXXVIII, 539

¹⁸ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mucemü'l-Müfrehes lil-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerim*, Darü'l-Marife, Beyrut-Lübnan, 2012, s. 621

¹⁹ Bakara, 2/61

²⁰ Al-i İmran, 3/30; Araf, 7/188

²¹ Kasas, 28/84

²² Al-i İmran, 3/178

²³ En'am, 6/17; Yunus, 10/107

²⁴ Hac, 22/11

²⁵ Cürcanî, Ali b. Muhammed, *et-Tarifât – Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1997, s. 130

²⁶ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, s. 365

Yukarıda Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz yerde şer kelimesinin yer aldığından bahsedilmişti. Bu ayetlerde; hayır ve şerrin Allah'tan olduğu,²⁷ hayır ve şerrin insanlarca tamamıyla bilinemeyeceği ve kişinin sevmediği bir şeyin hayır, sevdiği şeyin de şer olabileceği,²⁸ şer de olsa kişinin sevdiği şeye ulaşmakta aceleci davrandığı,²⁹ Allah'ın ise kullarına şerri vermekte aceleci davranmadığı;³⁰ Allah'ın neyin hayır neyin şer olduğunu gönderdiği vahiylerle insanlara bildirmek suretiyle onlara hayır yapmalarını emredip, kötü fiilleri yasakladığı,³¹ Allah'ın lanet ve gazap ettiği, içlerinden maymunlar, domuzlar yaptığı kimseler ile şeytana tapanların Allah katında daha şerli olduğu³²; yerde yürüyen canlıların en şerlisinin akletmeyen sağırlar, dilsizler³³ ve keza kafirler olduğu³⁴; insana şerrin dokunacağı³⁵, insanların hayırla olduğu gibi şer ile de imtihan oldukları³⁶; Allah'ın yarattıkları şeylerin bilhassa bunlardan karardığı zaman gecenin, düğümlere üfürerek sihir yapan üfürükçülerin haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden³⁷ ve sinsi şeytanın şerrinden Rabbe sığınılacak şerler olduğu³⁸; insanın şer amelinin cezasını çekeceği³⁹ gibi hususlar yer almaktadır.

2. Hüsün ve Kubuh

Hüsün kelimesi, mastar olarak “*güzel olmak*”, isim olarak ise “*güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey*” anlamınlarına gelmektedir. Çoğulu mehâsin'dir. Hüsün kelimesinin zıddı kubuh'tur. Kubuh ise mastar olarak kullanıldığında “*çirkin olmak*”,

²⁷ Nisa, 4/78-79

²⁸ Bakara, 2/ 216

²⁹ İsrâ, 17/11

³⁰ Yunus, 10/11

³¹ Bakara, 2/ 168-169; Âl-i İmran, 3/ 14-115; Hac, 22/77

³² Maide, 5/60

³³ Enfal, 8/22

³⁴ Enfal, 8/55

³⁵ İsrâ, 17/83

³⁶ Enbiya, 21/35

³⁷ Felak, 113/1-5

³⁸ Nas, 114/1-6

³⁹ Zilzal, 99/8

isim olarak ise “*çirkinlik, nefret edilen, hoşlanılmayan şey*” manasında kullanılır. Çoğulu ise mekâbih’dir.⁴⁰

Ragıp el-İsfehânî’ye göre hüsün her hoş giden, arzu edilen şeyi ifâde eder. İsfehânî, hüsün kelimesinin bu manasından yola çıkarak; akıl tarafından güzel görülen şeyler, nefis tarafından güzel görülen şeyler, duygu tarafından güzel görülen şeyler şeklinde bir sınıflandırma yapar. Devamında Kur’an’da hüsün kelimesinin genellikle kalp gözünün (basiret) güzel olarak kabul ettiği şey için, halk dilinde ise genellikle daha yüzeysel ve göze hitap eden estetik güzellik için kullanıldığını belirtmiştir.⁴¹ Hüsün’ün zıddı olan kabîh ise “Gözün bakmaktan tiksindiği eşya ve nefsin tiksindiği iş ve hâller” anlamına gelir.⁴² Kabîh ile benzer bir anlam ifade eden seyyie ise “İnsana üzüntü veren her şeydir. Dünya ve âhiret işleri; ruh ve bedenle ilgili durumlar; mal, makam, şan, şöhret yitirmek ve bir dost kaybetmek gibi harici şeyler” anlamında nesneleri nitelemekten çok insanlar arasındaki ilişkileri ifade etmek için kullanılmıştır.⁴³

Arapça kaynaklarda kötülük ve çirkinlik anlamında “*kubuh*” kelimesi kullanılmakla birlikte, kötülük manasının tam karşılığı olarak “su” ve “şer” kavramlarının kullanıldığı görülmektedir.⁴⁴

İyi-kötü, hayır-şer, hak-bâtıl, fazilet-rezalet, güzellik-çirkinlik gibi kavramları ifade eden ne kadar kelime varsa, bunların hepsi mana bakımından hüsün ve kubuh kavramlarının içeriğinde yerini bulmaktadır. Hüsün ve kubuh genel anlamda; insan, insan fiilleri, eşya ve her şey için güzellik ve çirkinliği, dar anlamda ise; insanın fiillerinde güzellik ve çirkinlik olan iyilik ve kötülüğü ifade etmektedir.⁴⁵

İyi ve kötü ahlakî terimlerdir. Güzel ve çirkin ise estetik anlam ifade eden kavramlardır. Ancak genel olarak hüsün ve kubuh üzerine çalışma yapılırken ahlakî

⁴⁰ Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, 59; Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *a.g.e.*, “hsn” c. 3, s.385-386, “kbh” md., c. 16, 269

⁴¹ Ragıp el-İsfehanî, *a.g.e.*, “hsn” md., s. 284

⁴² Ragıp el-İsfehanî, *a.g.e.*, “kbh” md., s. 817

⁴³ Ragıp el-İsfehanî, *a.g.e.*, “sv’e” md., s. 533

⁴⁴ Şemseddin Sami, *Kamus-u Türki*, Darussâde, İstanbul, 1317(h), s. 1190

⁴⁵ Ekiz, Recep, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Hüsün ve Kubuh”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, Sivas, 2010, s. 43

terimler olan iyi ve kötü, hüsün ve kubuh terimlerinin anlamları olarak tercih edilmiş ve bundan sonra güzellik-çirkinlik boyutu tamamen yok sayılmıştır.⁴⁶

Cürcânî, hüsün terimini bir şeyin tabiata uygun olması, bir şeyin kemal nitelikte insanın tabiatına ve karakterine uyması ve övgüye layık olmasıyla birlikte ödül kazandırması olarak tanımlar. Ve bir şeyin ancak bu nitelikleri taşıması durumunda hüsün değerinde olabileceğini belirtir. Kubuh terimini ise bu mana ve özelliklere zıd olabilecek her türlü anlam ve ifadeler şeklinde açıklar.⁴⁷

Hüsün ve kubuh “fazilet-rezilet, güzel-çirkin, hak-batıl, doğru-yanlış” şeklinde anlamlandırıldığında ahlâk, felsefe ve mantık disiplinlerini ilgilendirir bir terim haline gelirken; genellikle öznesini övülmeye veya yerilmeye layık kılan inanç, düşünce ve davranışlar için kullanıldığı konumlarda ise kelimeler ve usûl-i fıkıh alanına dâhil olur.⁴⁸

Sokrates (ö. m.ö 399) iyi'nin içeriğinin ne olduğunu kesin olarak belirtmemekle birlikte “iyi” ye yönelmeye, “iyi”yi gerçekleştirmeye çalışmamız gerektiğini belirtir. Ancak böyle erdemli olunabileceğini ifade eder. Ama bu durumda “iyi” dediğimiz şey nedir diye bir soru akla gelir. Aristippos bu soruya şöyle yanıt verir: *İyi hazdır*: iyi ile haz aynı şeylerdir. Bu anlayışı ile de Aristippos, *hedonizmin* (hazcılık) kurucusu olmuştur. Bu hedonizmin, Sokrates'te görülen, eudaimonizmin bir çeşidi olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁹

Spinoza (ö. 1677)'ya göre iyi ve kötü kavramları -ahlâkın bu iki ana kavramı- tamamıyla psikolojik niteliktedirler: “*İyi*” insanın elde etmek istediği, “*kötü*” ise kaçındığı şeydir.⁵⁰

Immanuel Kant (ö. 1804) ise kötüyü, insanın, iradesinin eğilimlerine göre hareket etmesi, iyiyi ise insan iradesinin, ahlak yasasına uyması olarak ifade etmektedir. Bu durumda insanın ahlak yasalarına karşı tavrı, iyi ya da kötüyü belirleyecektir.⁵¹

⁴⁶ Barlak, Muzaffer, *Hüsün-Kubuh*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 74

⁴⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 86

⁴⁸ Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, XIX, 59

⁴⁹ Gökberk, Macit, *a.g.e.*, s. 55

⁵⁰ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi kitapevi, İstanbul, 1993, 302

⁵¹ Arıcan, M. Kazım, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2-2006, s. 225

Felsefe sahası içerisinde her ne kadar estetik felsefesi gibi bir alana yer verilmiş olsa da bu alan dâhilinde iyi ve güzel olanın ne olduğu sorularına cevap aranmakla birlikte kötülük problemine felsefe konuları arasında daha çok yer verilmiştir. Felsefe terminolojisinde kötülük, ya değersizleştirmenin, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey olarak ifade edilmiştir ya da ahlakî değerlere ve törelere karşı olan her şey olarak anlam kazanmıştır.⁵²

Hüsün ve kubuhun beş manada kullanıldığını söylemek mümkündür:

a. İnsanın değerini yükselten vasıf ve özellikler hüsün, böyle olmayanlar ise yani bir noksanlık sıfatı olan ve insan değerini alçaltan nitelikler ise kubuktur. Mesela; bilgi (ilim) güzel, bilgisizlik (cehl) ise kötüdür. Çünkü bilgi insanı yücelten bir vasıftır. Cehalet ise bunun tam zıddıdır.

b. İnsanın maksat ve gayesine uygun olan şeyler güzel (hasen), aykırı ve uygun olmayanlar ise kubuktur. Mesela; adalet güzel, zulüm ise kötüdür.

c. İnsan tabiatına uygun olan ve onun hoşuna giden şeyler hüsün, aykırı olan ve hoşuna gitmeyenler ise kubuktur. Mesela; tatlı güzel, acı ise kötüdür. Herkes tatlıyı sever, zehir gibi-acıdan hoşlanmaz. Bu üç mana itibarıyla hüsün ve kubuh aklîdir. Yani bunların güzelliğini, çirkinliğini akıl anlayabilir.

d. İnsanlar arasında övülme ve takdir vesilesi olan iyi, yerilme ve küçümseme vesilesi olan kötüdür. Cömertlik ve cimrilik gibi.

e. Dünyada medhe (övmeye ve takdir etmeye), ahirette sevaba vesile olan şeyler hüsün, dünyada zemme (kınamaya), ahirette ikâba (cezaya) sebebiyet veren şeyler ise kubuktur. Diğer bir ifade ile Allah'ın rıza ve sevabına konu olan şey iyi, yerme ve cezasına konu olan şey kötüdür. İman ve ibadet iyi, isyan ve küfür ise kötüdür. Bu mana itibarıyla, Allah'a iman, adalet, ibadetlerden her biri güzeldir. Küfür, düşmanlık, günahlardan her biri ise kötüdür. Burada “hüsün-kubuh” tabirlerinden kastedilen mana,

⁵² Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s. 112

işte bu son dar manadır. Bu manaya göre “hüsün ve kubuh” lafızlarının güzellik ve çirkinlik olarak değil, “iyilik ve kötülük” şeklinde tercüme edilmesi daha uygun olur.⁵³

Buraya kadar yapılan tanımlardan hiçbiri iyi ve kötü terimlerini tam olarak karşılar denilemez. Her tanımın doğru yönleri olmakla birlikte eksik tarafları da vardır. Mesela din merkezci bir bakış açısı ile tanımlandığında (5. tanım) dinin dışından yapılan tanımları kapsamaması mümkün değildir. İnsan merkezci bir tanımın ise (1-4. tanımlar) evrenselliği ve genel geçerliği tartışılır. Bu nedenle objektif ve evrensel bir tanım yapmanın imkânından söz etmek mümkün değildir. Kişi hangi topluma, hangi inanç ve düşünceye mensup ise, iyiyi ve kötüyü tanımlarken bulunduğu durumun etkisinde kalması normaldir. Dolayısıyla salt ve nötr bir insandan bahsetmemizin imkânı olmadığı gibi, bağımsız objektif bir iyi-kötü tanımı yapılması da mümkün olmayacaktır. Mutlak ve kapsamlı bir iyinin ve kötünün sınırını çizmek zor olmakla birlikte, tüm insanlar tarafından genel anlamda kabul edilebilecek iyi (adalet, cömertlik, ahenk gibi) ve kötü (zulüm, cimrilik, afet gibi) kategorilerinin varlığından söz etmek de mümkündür.⁵⁴

3. Kötülük

İyi ve kötü meselesi tarih boyunca “kötülük problemi” başlığı altında incelenmiştir. Bu başlık altında âlemde var olan kötü, zararlı, çirkin, elem ve acı veren nesne ve fiillerin mahiyetleri gibi hususlar sorgulanmıştır. Kötülük, çeşitli şekillerde yaşayan her canlının hayatına girdiğinden, sadece filozof ve teologları değil, sıradan insanları bile yakından ilgilendirmektedir.⁵⁵

Âlemde var olan iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin gibi zıt nitelikler sürekli bir değişim ve dönüşüme işaret etmektedir. Bu durum ise insanların bu konularda tartışmalarına sebep olmuştur. Bu düşünce ve tartışmaların en büyük sebebi ise âlemdeki kötülüklerin varlığıdır. Bu sorgulamalar zihinlerde; âlemdeki kötülüklerin varlık nedenleri ve kaynağı nedir? Canlılara acı ve zarar veren nesne ve olaylar neden

⁵³ Barlak, Muzaffer, *a.g.e.*, s. 73-74; Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 44-45; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 205

⁵⁴ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 46; Kılavuz, A. Saim, *a.g.e.*, s. 205

⁵⁵ İmamoglu, Tuncay, “Seneca ve Kötülük”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy. 24, s. 84; Koçar, Musa, *Mâturîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yay., İstanbul, 2004, s. 219

vardır? Bu kötülüklerin Tanrı ile ilişkisi nedir? Şayet âlemdaki tüm kötülükleri Tanrı var ettiyse ve murat ettiyse bu nasıl bir Tanrıdır? gibi soruların oluşmasına sebep olmuştur.

Bu sorular ve problemler insanlığın ilk dönemlerinden itibaren var olagelmıştır. Problemin çözümünde kimileri, kötülüğün varlığını inkar ederek sorunu görmezlikten gelirken, kimileri ise evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispetteki kötülüğün, estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu savunmuştur.⁵⁶

Batı din felsefesi literatüründe evrende görülen kötü olgular genellikle tabîî - metafizikî ve ahlakî olmak üzere iki kategoride incelenmektedir.⁵⁷ Metafiziksel ve tabîî kötülükler, yeryüzünde ve hayvanlar âleminin özünde var olan kötülüklerdir. Örneğin, çöller ve buzullarla kaplı bölgeler; tehlikeli av hayvanları; akrep ve yılanlar gibi zehirli yaratıklar; zararlı böcekler ve hastalık yapan canlılar; diğer yandan doğal afetler ve kıtlık gibi felaketler; zarar verici ve ölüme sebep olan hastalıklar bu türden kötülüklerden sayılmaktadır.⁵⁸ Ahlakî kötülük ise, insanın kendi fiillerine bağlanmakta olup, insanın iradesini kullanması ve karar vermesi sonucu ortaya çıkan hata ya da günah olarak anlaşılmaktadır. Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, işkence, öldürmek gibi hatalardan her biri ayrı bir ahlâkî kötülüktür.⁵⁹ Ahlâkî kötülük, daha çok din felsefesi literatüründe yer almakla birlikte, çağdaş din felsefecileri bu kavramı, din literatüründe yer alan bela ve musibet kavramı ile eş anlamda kullanmışlardır.⁶⁰

Kötülüğe mana verilirken kastedilenleri dört madde de sınıflandırmak mümkündür. Bunlar:

a. Ahlâkî kötülük: Günah gibi çoğunlukla nedeni insan olan kötülükler.

b. Psikolojik kötülük: Fiziksel acılar ve günah ya da başka bir nedenle duyulan keder yani ıstırap ve üzüntü.

⁵⁶ Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 205

⁵⁷ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2007, s. 151; Avcı, Mahmut vd., *Disiplinler Arası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2018, s. 27; Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Konya, 1997, s. 25

⁵⁸ Koçar, Musa, *a.g.e.*, s. 219-220

⁵⁹ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 1-2

⁶⁰ Arık, İlhan, "John Hick' te Kötülük Problemi", Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, İzmir, 2007, s. 7

c. Fizîkî kötülük: Hastalık, hortum, deprem vs.

d. Metafiziksel kötülükler: Sonluluk, varlığının kendi elinde olmaması yani mümkün bir varlık olmak ve âlemde görülen mükemmelsizlikler.⁶¹

Bu dört maddede belirtilen durumlar, kötülük olarak algılanmakta ve Allah'ın yetkin sıfatlarıyla O'nun eseri olan bu âlemdeki kötülükleri te'lif etmek çözümlenmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²

İyilik ve kötülük konusu eski İran'da Zervânîlerle Maniheiztler arasında en büyük tartışma konularından birini oluşturmuştur. Zervânîler, hem iyilik tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de kötülük tanrısı saydıkları Ehrimen'in Zervan adlı tanrıdan neşet ettiğine, dolayısıyla bütün iyiliklerle kötülükleri Zervan'ın yarattığına inanmışlarken, Maniheiztler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu söyleyerek Zervânîler'in bu görüşünü reddetmişlerdir. Brahmanlar ise iyilik ve kötülüğün akıl yürüterek bilinebileceğinden peygamberlere ihtiyaç bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Hristiyan ilahiyatçılarından Saint Augustin (ö. m.s. 430) insandan bağımsız bir kötülüğün mevcut olmadığını iddia etmiş, Saint Thomas (ö. 1274) da benzer görüşler ileri sürmüştür.⁶³

Antik Yunan felsefesinde ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durulduğunu söylemek mümkündür. Sokrates, iyi ve kötü meselesi açısından eşyayı üç grupta değerlendirir. Ona göre tüm eşyalar ya iyi ya kötü ya da ne iyi ne de kötüdür (nötr). İlim, hikmet, sağlık, servet vb. şeyler iyi, bunların zıtları ise kötüdür. Yürümek, oturmak, kalkmak gibi adetten olan davranışlar ise ne iyi ne de kötüdür.⁶⁴

Ayrıca Epiküros (ö. m.ö. 270)'a ait görüşlerin, kötülük problemi ile ilgili yapılan tartışmaların hareket noktasını oluşturduğu söylenebilir. David Hume (ö. 1776), âlemde var olduğu iddia edilen mevcut düzeni sorgularken, Epiküros'a şöyle bir görüş nispet etmekte ve onun bu görüşünün henüz doyurucu bir cevabının bulunamadığını belirtmektedir. Epiküros'a atfedilen görüş şudur:

⁶¹ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 2

⁶² Haklı, Şaban, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 202

⁶³ Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", XIX, 59-60

⁶⁴ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 2

-”(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

O halde güçsüzdür.

- Gücü yetiyor da istemiyor mu?

O halde kötü niyetli bir Tanrı’dır.

- Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü istemiyor mu?

O halde kötülük nereden geliyor?⁶⁵

Aslında Epikuros, bu önermesiyle âlemin Tanrı tarafından yaratılmadığını ispatlamaya çalışmıştır, ancak bu düşünce onu, Tanrı’nın yokluğu fikrine de götürmemiştir. Ona göre, Tanrı’nın varlığının imkânsız olmadığını söylemekle birlikte tanrıların dünya üzerinde hiç bir etkilerinin olmadığını savunmuştur. Epikuros herhangi bir etkiden tanrıları büsbütün uzak tutmak için ise, onların “dünyalar arasında”, yani dünyalar arasındaki boşlukta bulunduklarını söyler. Tanrıların eksiksiz bir mutluluk içinde olduklarından dolayı onların dünya ile ilgilenmelerinin, böylesine bir mutlulukla bağdaşmayacağını belirtir. Kısacası Epikuros tanrıları büsbütün benimsememekle birlikte; bütün insanlarda tanrı tasavvuru var diye böyle bir düşünce geliştirmiştir.⁶⁶

On sekizinci asırda David Hume ile birlikte kötülük problemi artık bir problem olmaktan çıkmış, Tanrı’nın yokluğunu ortaya koyan bir delil yani “ateist bir delil” özelliği kazanmaya başlamıştır.⁶⁷ Kötülük problemini, fiziksel, ahlâkî, psikolojik ve biyolojik yönlerden ele alan Hume, iki önerme üzerinde ısrarla durur. İlki, bu âlemin sanıldığı gibi düzenli olmadığıdır. Diğerisi ise âlemde bir düzenin varlığı kabul edilse bile bu düzenden hareketle Tanrı düşüncesine gidilemeyeceğidir.⁶⁸ Çünkü Hume, Tanrı terimini insan zihninin ürettiği karmaşık bir fikir olarak kabul etmektedir. Ancak politeizmdense teizme daha yakın fikir bildirmiştir.⁶⁹

⁶⁵ Haklı, Şaban, *a.g.m.*, s. 198

⁶⁶ Gökberk, Macit, *a.g.e.*, s. 99

⁶⁷ Haklı, Şaban, *a.g.m.*, s. 196

⁶⁸ Haklı, Şaban, *a.g.m.*, s. 198

⁶⁹ Çevik, Mustafa, “David Hume’da Din ve Tanrı Anlayışı”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, Ankara, 2003, s. 76

Antik Yunandan itibaren özetlenecek olursa kötülük problemiyle ilgili tartışmalar üzerinde ve bağlantılı konular dâhilinde Sokrates, dindarlığın sadece ilahî iradeye uygunluğu açısından değil, bizatihi iyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş daha sonra onun bu görüşü Platon (ö. m.ö. 348) ve Aristoteles (ö. m.ö. 322) tarafından "rasyonel iyi düşüncesi" tarzında ifade edilmiştir. Epikür, evrenin her türlü kötülükle dolu olduğunu ileri sürerken Plotin âlemdeki kötülüğü maddeye bağlamış iyimser bir bakışla ihtiyarlık ve savaşları bile iyi olarak değerlendirmiştir. Descartes, Tanrı'nın en iyi ve en mükemmel olanı dilediğini söylerken Malebranche bunun ancak kainatın bütünlüğü içinde aranması gerektiğini vurgulamış, Leibniz de âlemde kötülük diye nitelenen olayların bazen gerçekleri bilmemekten kaynaklandığını ve iyi şeylerin Tanrı tarafından iyi olduklarından emredildiğini savunmuştur. Buna karşılık David Hume evrende kötülüğün bulunduğunu, fakat bunun Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaştırılamayacağını söylerken Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche gibi filozoflar da kötülüğün reel varlığı üzerinde durmuşlardır.⁷⁰

Görünen o ki, İlk Çağ'dan bu yana, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten muktedir bir varlık olduğunu savunanlara, kötülüklerin bu sıfatlarla çeliştiği gerekçesiyle itiraz edilmiştir.⁷¹ Bu itirazları yapanlar, dünya tarihinin depremler, kasırgalar, sel felaketleri, yıldırımlar, yangınlar, volkanik patlamalar, kuraklık, açlık ve hastalık gibi doğal felâketlerin yanında; savaşlar, ekolojik felâketler gibi insan eylemleri sonucunda ortaya çıkan korkunç acılarla dolu olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre, doğadaki kötülükler, olgusal neden ve sonuç zincirine bağlı olarak doğanın bir parçası olabilir, ancak bu konunun ilahî adalet ve ilahî irade ile açıklanmasında bazı problemler ortaya çıkmaktadır.⁷²

İslam düşüncesinde ya da genel anlamda diğer teist düşüncelerde, kötülük problemi için üretilen cevaplarda, ya inkârcı bir tavır ile kötülüğün reel varlığı kabul edilmemiş, ya kısmen kabul edilip kötülüğün iyilik için var olduğu, ya da evrendeki zıtların birliği, düzeni ve iyiyi zıddından hareketle bilme gereği kötülüğün zorunlu olarak var olduğu söylenmiştir. Kimileri de âlemde asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispette kötülüğün ise estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu ileri

⁷⁰ Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", XIX, 59-60

⁷¹ İmamoğlu, Tuncay, *a.g.m.*, s. 84

⁷² İmamoğlu, Tuncay, *a.g.m.*, s. 84-85

sürmüştür. Diğer yaygın bir görüş de, şeylerin zıtları ile bilinebileceğini, kötülüğün iyiliğin zorunlu tamamlayıcısı olduğunu, onun için evrende iyinin var olması için kötünün de bulunması ve epistemolojik olarak âlemde iyiliğin bilinip takdir edilebilmesi için belli miktarda kötülüğün de var olması gerektiği görüşüdür.⁷³

Kötülük sorunu öncelikle üstün bir varlığı kabul etmeyen, evreni, yine kendisi ile açıklamaya çalışan materyalist, ateist, agnostik, septik ve natüralist görüşleri ilgilendirdiğinden daha çok, şöyle ya da böyle bir Tanrı'nın varlığını kabul eden panteist idealist ve teist yorumları, özellikle de bir doğmanın belirlediği herhangi bir dine ve Tanrı'ya inananları daha çok ilgilendirmektedir. Çünkü vahiy kaynaklı bir Tanrı tasavvuru ve inancı, bahsi geçen diğer inançlara göre çok daha belirgin ve bağlayıcıdır. Ayrıca onlarda Tanrı, kötülük de dâhil her şeyin kendi irade ve kudretine bağlı bulunduğu, inayet ve hikmet sahibi, sonsuz merhameti olan, yarattıkları için daima hayır ve iyilik dileyen bir yaratıcı olarak tanıtılır. Yani burada Tanrı; iyilik, adalet, rahmet gibi etik, yine irade, kudret ve ilim gibi epistemolojik sıfatlara sahip olan aşkın ve yaratıcı bir varlıktır.⁷⁴

İslamî ilimlerde ise iyilik ve kötülüğün ilahî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene şükretmenin ve dolayısıyla Allah'a ibadet etme görevinin 'iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle ilişkisi, akıl ile vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şari' ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir.⁷⁵ Bu incelemeler İslam dünyasında, özellikle de kelam ve felsefe ekollerinde daha çok kötülük problemi olarak, her yönü ile konu edinilip tartışılmıştır. Konunun bu kadar önem arz etmesi, bir yönü ile İslam inancının adl-i ilahî (teodise) kavramına atfettiği değer ile ilgili olduğu kadar, diğer yönü ile inkarcı çıkışlar olarak

⁷³ Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 205-206

⁷⁴ Taylan, Necip, *a.g.e.*, s. 206

⁷⁵ Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün – Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 1998-1999, s. 59

Dehriyye ve Seneviyye'nin ilahi hikmet anlayışına karşı şer problemindeki tutumuyla ilgilidir.⁷⁶

Kuran'ın temel öğretisinde kötülüklerin nedeni özgürlük, özgürlüğün nedeni ise imtihan olarak gösterilmektedir. Kur'an'da imtihanın önemli olmasının temel sebebinin özgürlük olduğu bildirilmektedir. İmtihana tâbi olması ise insanı Allah nezdinde değerli hale getirmektedir. Kötülüklerin amacının imtihan olması algısı ilk bakışta rahatsız edici bir hal oluşturabilmektedir.⁷⁷ İyilik, güzellik, insanın yaratılışından başlayıp, gökyüzündeki gezegenlerin işleyişine kadar kâinatı kuşatmıştır. İnsan en güzel duygularla, bu duyguları ifade edecek bir çevre ile birlikte yaratılmıştır. Musibetlerle veya kötülüklerle denenmenin, imtihan olanlar için gereği ve yararını; onların kendi manevî, ahlakî, psikolojik ve benzeri yönden bu yolla eğitilmeleri, terbiye edilmeleri, olgunlaştırılmaları olarak değerlendirebiliriz. Musibetler, bunlarla karşılaşanların iman yönünden olgunlaşmaları kadar, davranış, ahlak ve karakter yönünden de olgunlaşmalarına katkıda bulunur. Öyle ki acı ve ızdırap gerçek bir alçak gönüllülük, sabır, minnettarlık, merhamet meydana getirir.⁷⁸

İslam düşüncesinde, Fârâbî (ö. 950), İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ (ö. 1037) kötülüğü arızî olarak değerlendirip bu meseleyi madde ile ilişkilendirmişlerdir. Sudûr nazariyesi üzerine inşa edilen anlayışta, kötülük hakiki olarak kabul edilmemiştir. Sonrasında, İbn Sînâ'nın etkisiyle Gazzâlî (ö. 1111), mevcuttan daha iyi bir evrenin olamayacağı tezini ileri sürmüştür. Bu görüş ise, İslam dünyasında büyük tartışmaların doğmasına neden olmuştur.⁷⁹

Felsefî-dinî bir cemaatin adı olarak İhvân-ı Safâ Topluluğu, dönemlerinin felsefî, bilimsel ve dinî malumatının bir sentezini vermeyi amaçlayan Resâil'inde, kötülük problemini de ele almışlardır. Bu risalelerinde kötülük problemine; "Evrende esas olan

⁷⁶ Taylan, Necip, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11- 12, 1993- 1994, s. 53

⁷⁷ Yüce, Fatma, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif", *Türk Felsefe Derneği Yayını – Felsefe Dünyası*, sy. 63, 2016, s. 191

⁷⁸ Bulut, İsmail – Büyük, Celal, *Kader ve Kötülük Problemi Sarkacında Engellilik*, 1. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu - 'Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçekme ve Din Eğitimi', Yeditepe Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 49

⁷⁹ Tunagöz, Tuna, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 24, sy. 2, 2015, s. 236

hayırdır, kötülük gibi görünen şey ve olaylar dikkatle incelendiğinde, onların evrenin bütüncül yapısı içinde bir amaç ve hikmeti gerçekleştirmek için bulunduğunu anlarız. Aksi takdirde, Tanrı özellikle kötülük gayesi ile bir eylemde bulunmaz." biçiminde özetlenebilecek iyimser bir görüşle yaklaşmışlardır. Tanrı bakımından ilk yaratma itibarıyla kötülüğün aslının olmadığını ve Tanrı'nın, evrende hayırları lütfunun bir eseri olarak yarattığını söylemişlerdir.⁸⁰

Farabî ve İbn Sînâ'ya göre ise ontolojik anlamda iyi, yokluğun zıddı olarak kullanılmaktadır. Buna göre iyi yokluğa bulaşmamış olan salt varlıktır. Yani eşyanın kemalinin var olmasıdır. Dolayısı ile Farabî ve İbn Sînâ'ya göre varlık zatı itibarıyla salt iyidir. O halde kötülük salt yokluktan veya eşyanın kemalinin yokluğundan ibarettir. Bu durumda kötülük salt yokluktur, yokluk salt kötülüktür. Filozoflar, kötülüğün izâfî olduğunu, varlıkların özünde bir kötülüğün bulunmadığını, sadece bir başka varlığa nisbetle daha az iyiden söz edilebileceğini söylemişlerdir. Buna göre, kötülüğün nedeni Tanrı değil, maddenin bizzat kendisidir.⁸¹

İbn Rüşd (ö. 1198)'e göre ise iyi ve kötü zatî olup bunları belirleyen akıldır. Aksi bir görüş akıl ve din ilkeleriyle bağdaşmaz. Çünkü din adaletin iyi, zulmün ise kötü olduğunu açıklamıştır. Eğer adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü zatî olmasaydı bu durumun aksi de iddia edilebilirdi. Bu durum ise dine aykırı bir durum olacaktır.⁸²

Kötülük problemi kelamda müstakil bir başlık altında yer almamakla birlikte, çeşitli konular içinde parça parça ele alınmıştır. Kelam içerisinde "hüsün ve kubuh" meselesi olarak ele alınan bu konu, ilâhî sıfatlar ve fiiller, adalet ve zulüm, hikmet ve sefeh, salâh ve aslah, kaza ve kader, insanın fiilleri, iman-amel ilişkisi, hidâyet ve dalâlet bağlamlarında değerlendirilmiştir. Kelamcılar arasında, kötülüğün kaynağı konusunda kimilerine göre ilahî adalet ve insanın özgürlüğü meseleleri ağır basarken, kimilerine göre ise ilahî kudret, irade ve tenzih anlayışları ön plana çıkmaktadır. Buna göre de, Allah'ın kendi mülkündeki tasarrufundan dolayı sorgulanamayacağı, onun

⁸⁰ Taylan, Necip, *a.g.m.*, s. 53

⁸¹ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 5

⁸² Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", XIX, 62

mülkünde dilediği gibi hareket etmesinin adalet ve hak olduğu görüşleri sergilenmiştir.⁸³

İslam kelamında kötülük kavramının, âlemdeki genel düzenlilik, ahenklilik, amaçlılık ve yasallıkla irtibatlandırılarak iyimser ve haklılaştırıcı bir tutumla izah edildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla amaç ve tasanın delili kötülük sorununun çözümlenmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Kur'an'da, bahsi geçen düzen ve ahengi dikkatle gözlemek, incelemek insan için bir hidayet vesilesi olarak görülmüştür. Nitekim birçok ayette insanlar ısrarla göklere, dünyaya ve bunlardaki varlıklara ibret gözüyle bakmaya çağırılır. Çünkü kainatta kaos ve anarşi değil, düzen ve kanun hakimdir. Genel olarak İslam filozofları, bu genel düzeni Allah'ın cömertliğinin zorunlu bir sonucu olarak görürler.⁸⁴ İslâm kelamcıları, dış dünyada Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin nesnel gerçekliğini bir arada düşünmenin ve bağdaştırmanın imkânsız olmadığı tezini savunmaktadırlar. Dolayısıyla çözüm önerileri de, bu iki alanla ilgili gerçeklik gözetilerek geliştirilmiştir.⁸⁵ Kötülük problemi İslam kelamında incelenirken, Allah'ın dış dünyada kötülüğe müsaade etmesini hiççi, kötümser ve tanrıtanımaz düşüncelere karşı değil, daha çok tenzih edici bir anlayış çerçevesinde incelenir. Bu nedenle kötülüklerin metafizik âlemle ilişkilendirilmesi çabası daha ağır basmış ve fizikî âlemde kötülüklerin azaltılması ve önlenmesi yönünde ciddî adımlar atılmamıştır.⁸⁶

Buraya kadar yapılan inceleme kötülük probleminin düşünce tarihinde zihinleri çokça meşgul ettiğini ve tartışıldığını göstermektedir. İyilik ve kötülük ya da hayır ve şer olarak isimlendirilebilecek zikredilen meseleler ile ilgili verilen bu genel bilgilerden sonra Fahreddin er-Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler verilecektir. Ardından Râzî'nin düşünce sistemi ve hayır – şer meselesine dair görüşleri üzerinde durulacaktır.

⁸³ Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2001, s. 54

⁸⁴ Kazanç, Fethi Kerim, “Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerinde Bazı Değerlendirmeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 12, sy. 35, Bahar 2008, s. 13

⁸⁵ Kazanç, Fethi Kerim, “Kelamî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları*, 6: 1, 2008, s. 102.

⁸⁶ Kazanç, Fethi Kerim, , “Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerinde Bazı Değerlendirmeler”, s. 22-23

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHRETTİN ER- RÂZÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE KELAM İLMİNDEKİ YERİ

1. Hayatı

Genel kabule göre Fahreddin er-Râzî 25 Ramazan 543 (6 Şubat 1149) tarihinde doğmuştur. Bazı rivayetlere göre ise doğum tarihi 544 senesidir.⁸⁷ Aslen Taberistanlı olan Râzî, doğum yeri olması nedeniyle Büyük Selçuklu devletinin sınırları içerisinde bulunan Tahran’ın batısında bulunan Rey şehrine nispet edilir.⁸⁸ Kaynaklar Râzî’nin Taberistanlı olduğu konusunda ortak görüş bildirmektedir. Ancak ailesinin Taberistan’dan Rey’e ne zaman geldikleri hakkında kesin verilere rastlanmamaktadır.

Fahreddin er-Râzî için kullanılan Bekrî, Teymî ve Kureyşî isimlendirmelerinden anlaşıldığına göre o Arap kökenlidir.⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, İbnu’l Hâtib, İbnu’l Hâtibu’r-Rey, el-İmam, İmâmu’l-Mütekellimin ve Sultânu’l-Mütekellimin isimleriyle meşhur olmakla birlikte daha çok Fahreddin er-Râzî ismiyle meşhur olmuştur.⁹⁰ Bu isimlendirmelerin yanında Fahreddin er-Râzî’nin birçok kaynaktan kaydedilen tam ismi ve künyesi şöyledir; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan b. Ali.⁹¹

Râzî aynı zamanda, İbn Rüşd el-Hafid, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Abdülkâdir-i Geylani, İzzeddin b. Abdüsselam gibi önemli âlimlerle aynı çağda yaşamıştır.⁹²

Râzî’nin babası Ziyaettin Ömer (ö. 559/1164) itikadda Eş’arî, fıkıhta ise Şâfiî olup, etkileyici hitabıyla tanınan bir âlim olduğundan Hâtibu’r-Rey diye ünlenmiştir.⁹³

⁸⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, VII, 89

⁸⁸ Işık, Harun, “Fahrettin er-Râzî’ye Göre Allahın Varlığı ve Subuti Sıfatları”, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri, 2003, s. 1

⁸⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Fahreddin er-Râzî”, VII, 89

⁹⁰ Arca, Abdullah, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Allahın Sıfatları”, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, Diyarbakır, 2017, s. 1

⁹¹ Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014, s. 8

⁹² Ulaş, Hadice, “Fahreddin er-Râzî’de İnsan ve Yetkinliği”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2019, s. 2

⁹³ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 8

Fahreddin er-Râzî küçük yaştan itibaren babasının meclislerinde bulunduğu ilk hocasının babası Ziyaettin Ömer olduğunu söylemek mümkündür.

Düşünürümüz Fahreddin er-Râzî doğduğu şehir olan Rey şehrinde, Beğavi'nin (ö. 516/1122) öğrencisi olan ve kelam alanında iki ciltlik “*Gayetu'l-Meram fi-ilmi'l-Kelam*” adlı güzel bir eser ortaya koyan babası Ziyaettin Ömer'den ders almaya başlayarak öğrenim hayatına ilk adımı atmıştır.⁹⁴ Babasıyla başlayan bu eğitimi 16 yaşındayken babasını kaybetmesine kadar devam etmiştir. Râzî, babasının vefatından sonra Eş'arî âlimlerinden kelam, Şâfiî âlimlerinden ise fıkıh ve fıkıh usulü dersleri aldığından dolayı hem Eş'arî kelimcisi hem Şâfiî fakihî olmuştur. Ve her iki alanda da oldukça ün yapmıştır.⁹⁵

Fahreddin er-Râzî babasını kaybettikten sonra eğitimini devam ettirmek üzere Rey'den ayrılmış ve Simnan'a gitmiştir. Orada bir süre Kemal es-Simnânî'den fıkıh dersleri almış, ardından tekrar Rey'e dönmüştür. Burada zamanın tanınmış filozoflarından olan Mecdüddin el-Cîlî'den felsefe ve kelam dersleri almaya başlamıştır. Mecdüddin el-Cîlî felsefe dersleri vermek üzere Meraga'ya davet edilince, Râzî de hocasıyla beraber oraya gitmiştir. Râzî orada Cîlî'den felsefe ve kelam dersleri almaya devam etmiştir.⁹⁶ O, buradaki tahsilini tamamladıktan sonra kelam ve felsefe alanında ortaya eser koyabilecek ve ciddi tartışmalar yapabilecek seviyeye gelmiştir.

Düşünürümüz Râzî, kendi kendini yetiştiren bir âlim olduğundan birçok ilmi kendi çabasıyla öğrenmiştir. Râzî uğradığı her mekânda kütüphanelerden, çağın âlimleriyle münakaşa ve münazara etme fırsatından ve o dönemin sultanlarının ilim için tanıdıkları imkânlardan yararlanmıştır. Bu nedenle felsefe ve kelam ilimlerinin yanı sıra tefsir, fıkıh, mantık, tıp, astronomi, şiir, dil ve edebiyat alanlarında da kendini geliştirmiş ve bu alanlarda da eserler kaleme almıştır.⁹⁷

⁹⁴ Akdeniz, Ahmet, “Fahreddin er-Râzî'nin Kaza ve Kader Anlayışı”, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, Diyarbakır, 2013, s. 6

⁹⁵ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 8

⁹⁶ Akdeniz, Ahmet, *a.g.t.*, s. 6

⁹⁷ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts., c. 2, s. 488.

Râzî, aynı zamanda hafızası oldukça kuvvetli bir âlimdir. İmamü'l-Haramayn el-Cüveynî'nin *es-Şamil*'ini, Gazzâlî'nin *el-Mustasfa*'sını ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mutemed fî Usûli'l fikh*'ı daha çocukluk döneminde ezberlemiştir.⁹⁸

İlim uğruna çok gezmiş ve dolaşmış bir âlim olan Râzî,⁹⁹ yukarda bahsi geçtiği gibi babasının vefatından sonra önce Simnan'a gitmiştir. Daha sonra hocası Mecdüddin el-Cîlî ile birlikte Meraga'ya geçmiştir. Bu şehirler haricinde Harezmi, Buhârâ, Semerkant, Serahs, Cürcan, Hocend, Benâkıt, Tus, Herat, İran, Maveraünnehir, Horasan ve Kuzeybatı Hindistan şehirlerini ilim alanında kendini geliştirmek için ziyaret etmiştir.¹⁰⁰ Râzî'nin uğradığı bu mekanlar, eğitim noktasında ona büyük bir katkıda bulunmuştur. Ayrıca Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* ve *Şerhul-İşarât* gibi eserleri Mâverâünnehir'deki medreselerde okutulmuştur.¹⁰¹

Râzî'nin ilme adanmış bu ömründe çokça seyahat yapıp bu seyahatleri sırasında Mu'tezile, Eş'âriyye, Kerrâmiyye ve Mâtürîdiyye gibi grupların mensupları olan âlimlerle münazara ve münakaşa etmesi, birçok kültürü tanınması ve edindiği tecrübeleri muhakeme etmesi ona farklı bakış açıları kazandırmıştır. Bu nedenle girdiği münakaşalarda konuyu zekice kontrol etmiş ve gerçekliğine inandığı durumu ustalıkla savunmuştur.¹⁰²

Râzî, İslam kelâmcılarının önde gelen isimlerinden kabul edilmekle birlikte, Gazzâlî'yi takip ettiğinden dolayı ikinci Gazzâlî olarak da anılır. Ayrıca kelam, fıkıh, felsefe ve tefsir haricinde ilgilendiği matematik, tıp, mantık gibi ilimlerde de döneminin üstadı kabul edilmistir. Râzî, İbn Sînâ'nın *el-Kanun* adlı eserini şerh etmiştir. Fıkıhî konularda Hanefî âlimlerinden Radiyüddin en-Nisaburi, Rükneddin el-Kazvini ve Şerefüddin el-Mes'ûdi; itikadi konularda da Nureddin es-Sâbuni ile münazaralar yapmıştır. Ayrıca Batınîler ve Kerramiler ile yaptığı tartışmalar da meşhurdur.¹⁰³

⁹⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", VII, 89; bkz., Uludağ, *a.g.e.*, s. 4

⁹⁹ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 12

¹⁰⁰ Işık, Harun, *a.g.t.*, s. 5

¹⁰¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", VII, 89

¹⁰² Bilmen, Ömer Nasuhi, *a.g.e.*, s. 493-496

¹⁰³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", VII, 89; Ulaş, Hadice, *a.g.t.*, s. 3

Yukarıda da bahsedildiği gibi Râzî, eğitim hayatı boyunca, birçok alanda ismi duyulmuş âlimlerden ders almıştır. Ayrıca Fıkıh usulünde Gazzâlî ile Ebu'l-Hüseyin el-Basri'den yararlanmıştır. *el-Mahsul* adlı eserini yazarken de Ebu'l-Hüseyin'in *el-Mu'temedi* ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfa*'sını esas almıştır.¹⁰⁴

Düşünürümüz Râzî, öğrenim hayatı boyunca kelim, felsefe ve fıkıh alanlarında daha çok yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla bu alanlardaki hocalarının senedine yer vermek yerinde olacaktır.

Râzî'nin kelamdaki ilim silsilesi şöyledir: Babası Ziyaeddin Ömer, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî(ö. 478/ 1085), Ebû İshak el-İsferânî (ö. 418 / 1027), Ebu'l-Hüseyin el-Bâhilî, İmam-ı Eş'ârî (ö. 324/935-936).¹⁰⁵

Fıkıhtaki üstat silsilesi ise şöyledir: Babası Ziyaettin Ömer, Muhyissünne el-Begavî (ö. 510/ 1116), Kadî Hüseyin el-Kâffâl el-Mervezî (ö. 417/1026), Ebû Zeyd el-Mervezî, Ebû İshak el-Mervezî, Ebu'l-Abbas b. Es-Süreyc, Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî, Ebû İbrahim el-Müzenî(ö. 264/877), İmam Şâfiî (ö. 204/820).¹⁰⁶

Râzî, ilme ve düşünceye verdiği önemden dolayı ömrünü ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmıştır. Gittiği her yerde halktan ve fakih öğrencilerden oluşan yaklaşık üç yüz kişilik bir grubun kendisine eşlik ettiği rivayet edilmektedir. İlime verdiği önem vasiyetinde geçen “Gerçekten vakit çok aziz, zaman pek değerlidir. Bundan dolayı ilimden uzak ve ayrı kaldığım için yemek yediğim zamanlara Vallahi üzülyorum” ifadesinden anlaşılmaktadır.¹⁰⁷

Yaşadığı dönemde Râzî'nin çevresinde kalabalık bir talebe topluluğu vardı. Ayrıca talebeleri ona karşı oldukça hürmetkarlardı. Katıldığı meclislerde Râzî'ye bir soru yöneltildiği zaman ilk olarak en küçük talebeleri cevap verir, zira onlar cevaplayamaz ise büyük talebeleri cevaplardı. Talebeleri sorulan soruyu cevaplandıramadığı takdirde ise Râzî cevap verirdi. Râzî'nin meclislerinde bulunan talebeleri ondan kelim, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, felsefe, tıp, gramer, edebiyat, tarih gibi

¹⁰⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Fahreddin er-Râzî”, VII, 89

¹⁰⁵ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 9

¹⁰⁶ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 10

¹⁰⁷ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 12

ilimleri öğreniyorlardı. Talebelerinin çoğunluğu çeşitli bölgelere göç edip birçok ilim dalında şöhret bulmuşlar ve gittikleri her yerde Râzî'nin ününü de yaymışlardır. Râzî'nin talebelerinden bazılarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır:

1- **Ebû Bekir İbrahim İsfehânî:** Razi'nin ölümünden önce vasiyetini yazdırdığı kişidir.

2- **Kutbuddin Mısrî:** Aslen Kuzey Afrikalı bir doktordur. İbni Sina'nın “*el-Kanun*” isimli eserine bir şerh yazmıştır.

3- **Muhammed b. Rıdvan:** Razi'den İbni Sînâ'nın “*Uyûnü'l-Hikme*” adlı eserini şerh etmesini isteyen kişidir.

4- **Esirü'd-Din el-Ebherî:** Mantık, felsefe ve astronomi ile ilgili eserleri vardır. “*Tenzilü'l-Efkâr fî Ta'dili'l-Esrâr fî'l-Mantık*”, “*Hidâyet'ül-Hikmet*” ve “*Muhtasar fî İlmi'l-Heyet*” kitaplarından bazılarıdır.

5- **Tacu'd-Din el-Urmevî:** Razi'nin “*el-Mahsul*” isimli eserinin özeti olan “*el-Hâsıl*” adlı eseri yazmıştır.

6- **Şemseddin Hüsrevsâhî:** Şirazî'nin “*el-Mezhep*” adlı eserini ve İbni Sînâ'nın “*Kitabu's-Şifa*” adlı eserini özetlemiştir. Hocasının “*el-Âyâtü'l-Beyyinât*” adlı eserini tamamlamıştır.

7- **Şemseddin el-Hiyûyî:** Tıp, felsefe ve kelimada uzmandı. Razi'nin eksik bıraktığı tefsirini bu öğrencisinin tamamladığı söylenir.

8- **Oğlu Ebûbekir:** Babasının ölümünden sonra yerine geçen ve eğitim görevini üstlenen kişidir.¹⁰⁸

Fahreddin er-Râzî'nin vefat sürecine değinecek olursak Harezm'de hastalandığı, hastalığı şiddetlenince de Herat'taki evine götürüldüğü nakledilir. Ne zaman vefat ettiğiyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre hicrî 606/miladi 1209 yılında Ramazan ayının on beşinde vefat etmiştir.¹⁰⁹ Bir başka görüşe göre ise 1 Şevval 606 tarihinde vefat etmiştir. Subkî, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra* isimli eserinde

¹⁰⁸ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 34-36

¹⁰⁹ Işık, Harun, *a.g.t.*, s. 1

Râzî'nin Kerrâmîler tarafından zehirletilerek öldürüldüğüne dair rivayetlerden bahseder.¹¹⁰

Râzî'nin nereye defnedildiğine dair de farklı rivayetler vardır. İbn Hallikân'a göre, kendisini mülhidlikle suçlayanların, naaşına zarar vermemesi için vasiyetine uygun olarak Herat yakınlarındaki Muzdahan köyü yakınlarında bir tepeye defnedilmiştir. İbnü'l-Kıftî ise, Râzî'nin evine defnedilmiş olduğunu, ancak aynı tehlikeden dolayı Muzdahan yakınındaki tepeye defnedilmiş gibi gösterildiğini nakletmiştir.¹¹¹

2. Eserleri

İslam âleminin eser verme noktasında en velûd âlimlerinden birisi de muhakkak ki Râzî'dir. Râzî ardından ilmî anlamda büyük bir miras bırakmıştır. Eserleri daha kendisi hayattayken İslam âleminde şöhret bulmuş ve yayılmıştır.

Râzî, üstün zekası, güçlü hafızası ve etkili hitabetiyle şöhret bulmuş ve yaşadığı dönemin en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilmiştir. O, kelam, fıkıh usulü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının neredeyse bütün ilimlerini öğrenip, bu alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Bundan dolayı "allame" unvanıyla da şöhret bulmuştur.¹¹²

Râzî'nin eserlerinin sayısı konusunda net bir bilgi olmamakla birlikte 200'den fazla eserinin olduğu söylenmektedir. Ancak yapılan birtakım incelemelerde Râzî'ye nisbet edilen bazı eserlerin ona ait olmadığı tespit edilmiştir. Bu başlık altında Râzî'nin çeşitli alanlarda kaleme aldığı eserlerine ve onu tanıtan bazı monografilere yer verelim.

Kelamla İlgili Eserleri

1. *el-Muhassal*: Tam adı *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* olan eserin Taha Abdür-rauf Sa'd tarafından tahkikli bir neşri yapılmıştır. (Kahire, ts.)

¹¹⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", VII, 89

¹¹¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", VII, 89

¹¹² Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", VII, 89

2. *el-Metâlibu'l-âliye*: Kelama dair en hacimli eseri olan bu kitabı Ahmed Hicâzî es-Sekka dokuz cilt olarak yayımlanmıştır. (Beyrut, h. 1407 / m. 1987)

3. *Kitâbü'l-Erbâ'in fî usûli'd-dîn*. Râzî bu kitabında akaid konularını kırk bölümde işlemiştir. Mahmut Abdulaziz Mahmut tarafından tahkikli bir baskısı mevcuttur. (Beyrut 2009)

4. *Esâsü't-takdis: Te'sîsü't-takdis* adıyla da bilinen eseri Ahmed Hicâzî es-Sekka neşretmiştir. (Kahire,1986)

5. *el-Me'âlim*: Tam adı *Me'âlimü usûli'd-dîn* olan eser Taha Abdürrâuf Sa'd'ın tahkikiyle yayımlanmıştır. (Kahire, ts.)

6. *Levâmi'u'l-beyyinât: Şerhu Esmâ illahi'l-hüsnâ* adıyla da bilinir. Taha Abdürrauf Sa'd'ın tahkikiyle neşredilmiştir. (Beyrut, 1984)

7. *İsmetü'l-enbiyâ*: Muhammed Hicâzî es-Sekkâ tarafından yayımlanmıştır. (Kahire, 1986)

8. *Nihâyetü'l-ukûl*: Kelam ilmine dair olan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. (Ayasofya, nr. 2376)

9. *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*: Akaid konularını elli meselede inceleyen bu küçük kitap Ahmed Hicazi es-Sekka tarafından neşredilmiştir. (Kahire, 1989)

10. *İ'tikâdâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*: Belli başlı İslamî fırkalarla Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Senevîlik, Sabîlik gibi İslam dışı din ve mezheplere dair bilgi veren eser ilk defa Ali Sami en-Neşşar'ın tahkikiyle yayımlanmıştır. (Kahire, 1938)

11. *Münazarât*: Râzî'nin Maverâünnehir'e gidişinde Nüreddin es-Sabûni ve diğer Matüridiyye âlimleriyle itikadî ve fikhî konularda yaptığı tartışmaları ihtiva eder. (Beyrut, 1967)

12. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*: Eseri Ahmed Hicâzî es-Sekka neşretmiştir. (Beyrut, 1992)

13. *en-Nübüvvât ve mâ yete'alleku bihâ: el-Metâlibü'l- 'âliye'nin nübüvvete dair bölümünden ibaret olan eser Ahmed Hicâzî es-Sekka tarafından yayımlanmıştır. (Beyrut, h. 1406 / m. 1986)*

14. *Münâzara fi'r-red ale'n-nasârâ: Hristiyanlarca Hz. İsa'nın ulûhiyetine ilişkin olarak ileri sürülen iddiaların reddi, Hz. Peygamber'in nübüvveti ve Hz. İsa'ya üstünlüğü, İslamiyet'in kılıçla yayıldığı iddiasının reddi gibi konuları ihtiva eden eser Abdülmecid en-Neccar'ın tahkikiyle neşredilmiştir. (Beyrut, 1986)*

15. *el-Halk ve 'l-ba's: Eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde mevcuttur. (nr.816)*

16. *el-Kaza ve'l-kader: el-Metalibü'l-âliye'nin kulların fiillerine ilişkin bölümünden ibaret olan eser Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdadî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. (Beyrut, h. 1410 / m. 1990)*

17. *Metâli'u'l-iman: Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır. (Reşid Efendi, nr. 333/2)*

18. *Şerhu'r-Rubaiyyat fî isbâti vâcibi'l-vücûd: Süleymaniye kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur. (Ayasofya, nr. 3833)*

19. *Hudûsu 'l-âlem: (Leipzig Ktp. nr. 856)*

20. *Zâd-ı Me'âd: Bu Farsça risale Nazif Hoca tarafından Şarkiyat Mecmuasında yayımlanmıştır. (sy. VII, İstanbul, 1972, s. 28-48)*

21. *Kitâbü'l-İman: (İ.Ü. ktp. nr. 3614)*

Felsefe ve Mantık Alanındaki Eserleri

1. *el-Mebâhisü'l Meşrikiyye: Vücûd, vücûb, imkân, vahdet, kesret kavramlarıyla tabîiyyat ve ilahiyyât meselelerini ihtiva eden eser, Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdadî tarafından iki cilt olarak yayımlanmıştır. (Beyrut, 1990)*

2. *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık: İbnü' l-Lebûdî tarafından ihtisar edilmiş olup, bu muhtasarın Köprülü Kütüphanesi'nde müellif hattıyla bir nüshası vardır. (nr. 889) Ali b. Ömer el-Katibî eseri el-Münassaş fi Şerhi'l-Mûlahhas adıyla şerhetmiştir.*

3. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*: İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ındaki ilahiyât kısmına yapılmış bir şerhtir. (İstanbul, h. 1290)

4. *Lübâbü 'l-İşârât*: İbn Sina'nın *el-İşârât*'ına yapılmış bir tehziptir. (Kahire, h. 1326)

5. *Aksâmü'l-lezzât*: Hissî, hayalî ve aklî lezzetler üzerinde duran bu eserin Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur. (nr. 20/1)

6. *Ta'cizü'l-felâsife*: *Tehcinü ta'cizü'l-felâsife* diye de bilinen eser Farsça'dır.

7. *Şerhu'l-Uyûni'l-hikme*: Öğrencisi ve Şirvan meliki olan Muhammed b. Rıdvan adına İbn Sina'ya ait *'Uyunü'l-hikme*'ye yapılmış bir şerhtir. Eser Ahmed Hicâzî es-Sekka tarafından yayımlanmıştır. (Kahire, ts.)

8. *el-Ayâtü'l-beyyinât fi'l-mantık*: Râzî bu adla biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki eser yazmıştır. Küçüğüne ait yazma nüshalar bilinmektedir. Siraceddin el-Urmevî eseri *Gâyâtü'l-âyât* adıyla şerhetmiştir.

9. *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*: Râzî'nin ahlak felsefesini ihtiva eden bu eseri Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî tarafından önce neşredilmiş (Tahran, h. 1364), ardından da İngilizce'ye çevrilmiştir.

10. *el-Mantiku'l-kebîr*

Tefsir Alanındaki Eserleri

1. *Mefâtihu'l-gayb*: *et-Tefsirü'l-kebîr* diye de bilinir. Râzî'nin tefsire dair en önemli eseri olup otuz iki cilt halinde yayımlanmıştır. (Kahire, h. 1278)

2. *Esrarü'l-Kur'an*: İhlas, A'la, Tin ve Asr sûrelerinin tefsirinden ibarettir. (Köprülü Ktp. nr. 824; Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1923, 2646)

3. *Mefâtihu'l-ulûm*: Fatiha süresinin tefsiri olup Bağdat Evkaf Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır. (nr. 2316-2317)

4. *Esrârü't-tenzîl ve Envârü't-te'vil: Tefsirü'l-Kur'âni's-sağir* adıyla da tanınan bu Farsça eserde akaid, ahlak ve fıkıh konuları Kur'ân'a dayanılarak izah edilir. Eser 1301'de (1884) yayımlanmıştır. (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 37)

5. *'Acâ'ibü'l-Kur'ân*: Kelime-i tevhîdin sırları, faydaları, değişik isimleri, müminin makamları, kelime-i tevhîdle ilgili hükümler, zühd ve takva, insanların musibetlerle imtihan edilmesi, tövbe, hüsnüzan gibi itikadî ve tasavvufî konuları ihtiva eder.

Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh Alanındaki Eserler

1. *el-Mahsûl*: Usul-i fıkha dair olup Taha Cabir el-UIvânî tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde yayımlanmıştır. (Riyad, 1981)

2. *el-Müntehâb fi usûli'l-fikh*: el-Mahsûl'ün muhtasarı olan eser *Müntehabü'l-Mahsûl* adıyla da bilinir. (Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 1464)

3. *el-Burhânü'l Baha'iyye: el-Berahinü'l-Baha'iyye, Risâle-i Bahâ'iyye ve et-Tarikatü'l-Baha'iyye* diye de bilinen bu Farsça eser, Şâfiîler' in Hanefiler' den ayrıldığı meseleleri zikredip Şâfiîliği savunmak için Bamiyan Emîri Bahaeddin Sam b. Muhammed adına kaleme alınmıştır. Siraceddin el-Hindî tarafından *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki'l-İmam Ebî Hanîfe* adlı eser içinde Arapça'ya tercüme edilmiş, ayrıca görüşleri de eleştirilmiştir.

4. *el-Kâşif an usûli'd-delâ'il: el-Cedel ve Mebâhisü'l-cedel* diye de bilinir. Usûl-i fıkha dair olan eseri Ahmed Hicâzî es-Sekka neşretmiştir. (Beyrut, 1992)

Râzî'nin fıkha dair *Şerhu'l-Vecîz, İbtâlü'l-kıyas, el-Letâ'ifü'l-Gıyâsiyye* adlı bazı eserleri olduğu da nakledilmektedir.

Tıp, Astronomi ve Matematik ile İlgili Eserleri

1. *Câmiu'l-ulûm*

2. *Şerhu'l-kânun*

3. *et-Tıbbu'l-kebir*

4. *er-Ravz'ul-âriz fî ilâci'l- meâriz*

5. *et-Teşrih mine'r-re's ile'l- halk*

6. *el-Eşribe*

7. *er-Riyâzu'l- münika*

8. *Risale fî ilmi'l- firâse*

Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Eserleri

1. *Nihâyetü'l- icâz fî dirâyeti'l -i'caz*

2. *el-Muharrer fî'n-nahv*

3. *Muhassal fî Şerhi'l- Mufassal*

Fahreddin Râzî'yi Tanıtan Monografiler

1. Fethullah Huleyf'in, *Fahraddin er-Râzî ve Mevkifuhu Mine'l- kerramiyye* (İskenderiye 1959)

2. Hâdi Alevi'nin, *er-Râzî fevlesufe'n* (Aden 1984).

3. Muhammed Salih ez-Zerkân'nın, *Fahraddin er-Râzî ve ârâ'uhu'l- kelâmiyye ve'l-felsefiye*

4. Muhsin Abdulhamid'in, *er-Râzî müfessire'n* (Bağdat 1974).

5. Süleyman Uludağ'ın, *Fahreddin Râzî* (Ankara 1991)¹¹³

3. Yaşadığı Dönemin Özellikleri

Fahreddin er-Râzî'nin eserlerindeki bakış açısını anlayabilmek için yaşadığı dönemin şartlarını ve kültürünü iyi bilmek ve kavramak gerekmektedir. Burada öncelikle Râzî'nin döneminde İslam âleminin bulunduğu durumu incelemek, ardından da yaşadığı bölge hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

¹¹³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", VII, 89-95; Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 54-84

Râzî'nin yaşadığı zaman dilimi İslam âleminin en zor şartlarının mevcut olduğu bir dönemdir. Bu dönemde İslam ümmeti yaklaşık iki yüz yıllık aralıksız devam eden Haçlı Seferleri'nin ve Moğol istilalarının hedefi olmuştur. İslam beldeleri bu saldırılardan dolayı katliamlara maruz kalmıştır.

Abbasî Devleti'nin merkezi otoritesini kaybetmesinin ardından bazı bölgelerde siyasî otoritenin bozulmasını fırsat bilen kabileler ve komutanlar bulundukları bölgede ve İslam âleminin geri kalan bölgelerinde siyasî otorite kurma ihtirasları uğruna kanlı bir mücadele veriyorlardı. Bu mevcut siyasî durum devamında ekonomik ve toplumsal sıkıntıları da getiriyordu.¹¹⁴

Böyle sıkıntılar yaşanmasına rağmen bu dönemin ilim açısından sonraki dönemlere nazaran daha iç açıcı, canlı ve hareketli olduğunu söylemek mümkündür. Abbasi Devleti'nin merkezi otoritesini kaybetmesinin ardından yaşanan kargaşayla birlikte ortaya çıkan emirlikler ve sultanlıklardaki bazı devlet adamlarının ilim ve fikir adamlarını, sanatkâr ve edebiyatçıları koruma altına alması bu döneme ilim açısından hareketlilik getirmiştir.¹¹⁵

Bu dönemde ilmî açıdan ise durağan bir dönemin yaşanmadığını, o dönemde yetişmiş olan âlimlerin çokluğundan da anlamak mümkündür. Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 587/1191), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İbn Meymun (ö. 601/ 1204), Necmüddin Kübrâ (ö. 618/1226), Feriduddin Attâr (ö. 618/1228), Sultânu'l-Ulema Bahâuddin Veled (ö. 628/1231), Seyfuddin Âmîdî (ö. 631/1233), İbn Fâriz (ö. 632/1234), İbn Arabî (ö. 638/1240), Sadrettin Konevî (ö. 672/1272) ve Mevlânâ (ö. 673/ 1273) gibi âlimler bu dönemin önde gelen bilginleridir.¹¹⁶

Daha önce değindiğimiz gibi Râzî Harizmşahlar devletinin sınırları dâhilinde bulunan Rey şehrinde doğmuş ve bu devletin hükümrânlığı döneminde bu devletin sınırlarında bulunan şehirlerde dolaşmış, yönetim merkezi olan Gazne'de Gur

¹¹⁴ Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasiler", *DİA*, I, 36-37

¹¹⁵ Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasiler", I, 36-37

¹¹⁶ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 33

sultanlarının saraylarında zaman zaman ağırlanmış ve yine Harizmşahların sınırları içerisinde bulunan Herat’da vefat etmiştir.¹¹⁷

İslam âleminde mevcut olan siyasî problemler zikredilen bölgeyi de etkilemekteydi. Harizmşahlar’la Gurlular, Karahıtaylar ve Selçuklular arasındaki mücadeleler hiç şüphesiz Harizm ve Horasan’da büyük tahribata yol açmıştı. Buna rağmen 6. yüzyılın ilk yarısında görülen ilmî, fikrî ve edebî faaliyet asrın ikinci yarısında da devam etmiştir. Özellikle o devrin kalabalık ve mamur şehirlerinden olan idare merkezi Gürgenç, maddî bakımdan olduğu kadar ilmî ve edebî açıdan da Horasan şehirleriyle rekabet edecek seviyeye yükselmiş ve Atsız devrinden başlayarak Tekiş ve Alaeddin Muhammed zamanında en seçkin âlim ve sanatkarları cezbeden bir ilim ve sanat muhiti haline gelmiştir.¹¹⁸

Râzî’nin doğduğu Rey şehrinin geçmişine bakıldığında çok farklı görüşlerin ve mezheplerin buluşma noktası niteliğinde olduğu görülmektedir. Küçük bir şehir olmasına rağmen İslam âleminde ortaya çıkmış birçok farklı görüşün, mezhebin ve ilimin buluşma noktası niteliğinde bir şehir olmuştur. Dolayısıyla Râzî böyle bir şehirde doğmuş ve yetişmiştir. Bu nedenle olaylara ve meselelere çok farklı açılardan bakabilen bir âlim olma niteliğine sahiptir.¹¹⁹

Hükümdarların mezkûr dönemde âlimleri desteklemeleri ve onlara medreseler inşa etmeleri bu bölgede ilmî çalışmaların hareketliliğini yitirmesini engellemiştir. Hükümdarlar iyi tahsil görmüş, edebî kültüre sahip kişiler oldukları için çevrelerine âlim ve sanatkârları toplamışlar ve onları himaye etmişlerdir. Aynı zamanda kütüphane, medrese ve vakıflarıyla Harizmşahlar’ın hâkimiyetinde bulunan şehirlerin birçoğu ilmî ve fikri merkezler konumuna gelmiştir.¹²⁰

Bu dönemin âlimlerinden biri olarak Fahreddin er-Râzî de dönemin sultanları tarafından çokça saygı görmüş, Râzî’nin adına medreseler inşa edilmiştir. Sultanlar

¹¹⁷ Taneri, Aydın, “Harizmşahlar”, *DİA*, XVI, 231

¹¹⁸ Taneri, Aydın, “Harizmşahlar”, XVI, 231

¹¹⁹ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 33-35

¹²⁰ Taneri, Aydın, “Harizmşahlar”, XVI, 231

Râzî'yi, ilminden faydalanmak için saraylarına davet etmiş ve onun ders halkalarına da katılmışlardır.¹²¹

Râzî, Eş'ârî ve Şâfiî mezheplerinin müntesibi olduğundan dolayı döneminde mevcut olan Mu'tezile, Kerrâmiye, Hanbelî, Maturîdî vb. mezheplerin yaşadığı bir dönemde yaşadığı için bu mezheplere karşı müntesibi olduğu mezhepleri savunmak adına münazaralara katılmıştır. Râzî'nin katıldığı bu münazara ve münakaşalardan sonra büyük ilgi gördüğü de olmuştur, ancak tam tersi ciddi manada düşmanlar da edinmiştir.¹²²

4. Kelam İlmindeki Yeri ve Önemi

Fahreddin er-Râzî birçok ilimle ilgilenmiş bir âlim olmakla birlikte daha çok müfessir olarak gösterilmiştir. Ancak çalışmaları ve eserleri incelendiğinde kelam alanıyla daha çok ilgilendiği ve bu alanda eserler telif ettiği görülmektedir. Râzî'den sonra gelen Eş'ârî âlimleri kendisinden “imam” diye bahsetmişlerdir. Bu isimlendirme Râzî'nin kelam ilmindeki önemini ortaya koymaktadır. Râzî, Gazzâlî ile beraber Eş'ârî mezhebinin yayılmasında etkili olmuştur.¹²³

Prof. Dr. Hüseyin Atay, Râzî'nin *el-Muhassal* isimli eserinin çevirisine yazdığı önsözde, onun İslam felsefesi ve kelamında oynadığı rolü dile getirirken iki önemli noktadan bahseder. Bu iki nokta şu şekildedir:

“1- Râzî, Aristo geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve onu kelama ilk sokan kimsedir. Böylece kelamı Aristo geleneğindeki anlama göre felsefileştirmiş, diğer bir deyimle bu felsefeyi kelamlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak felsefe ile kelam Sünnîlerde birbiri ile birleşmiştir. Râzî'den sonra onun yolu takip edilmiş, felsefe kelam ilmi içerisinde ve onunla mezcedilmiş olarak okunmuş olup, felsefe ayrı bir ekol ve müstakil bir cereyan ve sistem olarak okunmamıştır. Razi, felsefeyi kelama sokmak suretiyle onu kelama bağlı kılmış ve ilerlemesini önlemiştir. Kelam ilk anda bundan istifade etmiş ise de sonradan fikri besleyecek kaynak olan felsefe kuruyunca kelamda donup kalmıştır.

¹²¹ Taneri, Aydın, “Harizmşahlar”, XVI, 231

¹²² Akdeniz, Ahmet, *a.g.t.*, s. 12

¹²³ Akdeniz, Ahmet, *a.g.t.*, s. 18

2- Râzî, felsefeyi kelama sokmakla, kelama Aristo geleneğine göre bir yön vermiştir. Bu durum İslam dünyasını etkilemiş ve bu akım ve metot diğerlerine de hâkim olmuş ve Eş'ârî mezhebinin yayılmasına ve özellikle Mâtûrîdî mezhebinin bir kenara itilişine sebep olmuştur. Mâtûrîdîlerin mezheplerine bağlılıkları sadece sözde kuru bir ikrar ve itiraftan ibaret kalmış, gerçekte ise okuttukları Razi sistemi olmuştur. Bunun içindir ki, Mâtûrîdîlerin en büyük kelimcisi olan Ebû'l Muîn en-Nesefî ö.(508/1114) den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir.”¹²⁴

Anlaşılmaktadır ki kelam ilmi Râzî ile birlikte yeni bir yöntem ve anlayış çerçevesinde incelenmeye başlanmıştır. Gazzâlî ve Razi ile kelam ilminde yeni bir devir olan müteahhirûn önemi başlamıştır. Gazzâlî'den önceki Mütakaddimûn döneminde felsefe ve mantığın etkilerinden bahsetmek söz konusu değilken, Gazzâlî ile başlayıp Râzî ile doruk noktasına ulaşan müteahhirûn döneminde ise felsefe ve mantık, kelam ile bütünleşmiş ve kelam neredeyse felsefeden ayırt edilemez bir hale gelmiştir.¹²⁵

Râzî kelam ilmini “ilimlerin en şerefli” olarak kabul etmiştir. Bu konudaki düşüncesini “*Mefâtihu'l-Gayb*” isimli eserinde şu şekilde maddeler halinde yer vermiştir:

a) İlmin değeri, konusunun değeri ile ölçülür. Konu daha şerefli olduğunda, onun ilmi de daha şerefli olur. Konuların en şerefli, Allah'ın zat ve sıfatları olduğuna göre, O'nunla ilgili ilmin, ilimlerin en değerlisi olması gerekir.

b) İlim, ya dinî olur veya dinî olmaz. Şüphe yok ki dinî ilim dinî olmayan ilimden daha değerlidir. Dini ilimler ya usul yani (Kelâm) ilmidir veya bundan başkadır. Kelam ilminin dışındaki ilimlerin sıhhati, kelâm ilmine dayanır. Çünkü müfessir özellikle Cenab-ı Hakk'ın kelamının manasından bahseder. Bu da ihtiyar sahibi ve iradesini beyan eden bir Yaratıcının varlığına dayanır. Muhaddis, özellikle Allah'ın Resûlü'nün sözlerinden bahseder. Bu ise, Peygamberliğin varlığına dayanır. Fakîh, özellikle Allah'ın hükümlerini anlatır. Bu, tevhid ve nübüvvete istinâd eder. Böylece

¹²⁴ Fahreddin Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları no: 140, Ankara, s. 1-2; Küçük, Harun, “Fahreddin er-Râzî ve Uluhiyyet Anlayışı”, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2008, s. 15-16

¹²⁵ Küçük, Harun, *a.g.t.*, s. 16

bütün bu ilimlerin kelâm ilmine muhtaç olduğu ortaya çıkmış olur. Görünen o ki kelam ilmi, bu ilimlere muhtaç değildir. Binaenaleyh kelâm ilminin, en değerli ilim olması gerekir.

c) Bir şeyin değeri, bazen o şeyin zıddının değersizliği ile ortaya çıkar. Her ne zaman bireyin zıddı değersiz olursa, o şey o nisbette değerli olur. Kelam ilminin zıddı, küfür ve bid'attir. Bu ikisi en değersiz şeylerdir. Bundan dolayı kelam ilminin en değerli şey olması gerekir.

d) Bir şeyin kıymeti bazen konusunun kıymetiyle, bazen kendisine duyulan ihtiyacın şiddetiyle, bazen da aklî delillerinin kuvvetiyle orantılıdır. Kelam ilmi ise, bütün bunları ihtiva eder. Örneğin astronomi ilminin konusu, tıp ilminin konusundan daha üstün olması bakımından, daha şerefli. İnsanların tıp ilmine olan ihtiyacının astronomiye olan ihtiyacından daha fazla olması bakımından, tıp ilmi astronomiden daha şerefli. Matematik ilmi ise delillerinin daha kuvvetli olması bakımından, her ikisinden de şerefli. Kelam ilmine gelince, bunun gayesi, Allah'ın zatını, sıfatlarını, fiillerini, mevcut ve ma'dûm olan şeylere dair bilgilerin kısımlarını bilmektir. Şüphe yok ki bu, en şerefli iş. Kelam ilmine olan ihtiyaca gelince, bu ihtiyaç da çok fazladır. Çünkü ihtiyaç ya din hususunda olur, ya dünya hususunda olur. Dini ihtiyaç, en önemli olan ihtiyaçtır. Çünkü yukarda sayılan hususları bilen kimse büyük bir sevaba hak kazanır ve melekler safına katılır. Bu şeyleri bilmeyen kimse ise, büyük bir cezaya hak kazanır ve şeytanlara katılır. Dünyevî ihtiyaca gelince, bu, dünyanın düzeni ancak bir yaratıcıya, ölümden sonra dirilişe ve haşr'a iman etmekle intizama gireceğindendir. Çünkü bu iman olmasaydı, âlemde tam bir karışıklık meydana gelirdi. Delillerin kuvvetine gelince, diyebiliriz ki: Bu ilmin delillerinin, yâkîni bir şekilde terki edildikçe kesinlik ifade eden mukaddimelerden meydana gelmiş olması gerekir. Böyle bir delil ise son derece güçlüdür. Böylece, kelam ilminin her türlü şeref ve üstünlüğü içine aldığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, bu ilmin, ilimlerin en şerefli olması gerekir.

e) Bu ilimde, nesih ve değişiklik meydana gelmeyip, bölgelerin ve toplumların değişmesiyle bu ilim değişmez. Diğer ilimler ise böyle değildir. Öyleyse bu ilmin, ilimlerin en şerefli olması gerekir. Bu ilmin konularını ve delillerini ihtiva eden ayetler, fikhî konuları ihtiva eden ayetlerden daha şerefli.

f- Şer'î hükümler hakkındaki ayetlerin sayısı, altı yüzden daha azdır. Geriye kalan ayetler ise, tevhid, nübüvvet, putperestlere red ve müşriklerin çeşitlerini beyan hakkındadır. Bu da, kelam ilminin en faziletli ilim olduğuna delalet eder.¹²⁶

Râzî kelam ilmine yeni bir soluk getirmiştir. Klasik kelam yönteminin dışına çıkarak felsefî konuları kelamın içine mezc edip felsefî kelamın mimarı kabul edilmiştir.¹²⁷ Hatta felsefe alanındaki derin bilgisinden dolayı bazı âlimlerce üçüncü muallim olarak kabul edilmiştir.¹²⁸ Her ne kadar Gazzâlî felsefeyi kelama dâhil etmiş olsa da, felsefeye, daha çok red ve tenkide tâbi tutmak amacıyla eserlerinde yer vermiştir. Râzî ise Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmadan filozofların metodlarından ve fikirlerinden faydalanmıştır.

Râzî'den önceki kelimciler genellikle kendilerinden önceki âlimlerin metodlarına sadık kalmışlarken Râzî ve takipçileri daha çok Farabî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserlerinden faydalanmışlardır.¹²⁹ Bu durum kelamın felsefe ve mantık ilmine vâkıf olmadan anlaşılamaz bir ilim haline gelmesine sebep olmuştur. Râzî'nin bu yöntemi kendisinden sonra gelen âlimleri de etkilemiştir. Bu nedenle Râzî sonrası âlimlerin kaynağı eski kelimcilerden çok filozoflar olmuştur.¹³⁰ Râzî sonrası âlimler Râzî'nin yöntemlerini kullanarak eserlerini yazmaya başlamışlardır. Buna şu örneği vermemiz bu durumu daha açık hale getirecektir. Râzî'nin *el-Muhassal* isimli eseri ile Kadı Beyzavî Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286)'in yazdığı *Tevaliu'l-Envar* adlı kelâm kitabı karşılaştırılırsa, Kadı Beyzavî'nin bu eserinde, sadece plan ve konu bakımından değil, ibare, tarif, ifade ve terimlerde de *Muhassal*'dan yararlanmış olduğu ve *el-Muhassal* ile arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu görülecektir. Aynı şekilde kelâmda meşhur *el-Mevakıf* kitabının yazarı Abdurrahman Adudiddin el-İcî (ö. 756/1355) bu eserinde Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinden çok istifade ettiği, hatta cümleleri, misalleri aynen naklettiği küçük bir karşılaştırmadan anlaşılabilecek açıklıktadır. Elbette İcî'nin, *el-Mevakıf* adlı eserinde sadece Râzî'den etkilendiğini

¹²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, Huzur Yayınevi, 2002, s. 84-85

¹²⁷ Arca, Abdullah, *a.g.t.*, s. 6

¹²⁸ Mian Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 442

¹²⁹ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 86

¹³⁰ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 86

söylemek yanlış olur. İcî bu eserini kaleme alırken zamanına kadar yazılmış olan diğer kelimî eserlerden de faydalanmıştır.¹³¹ Bu âlimler haricinde Nasıruddin Tusî (ö. 672/1274), Saduddin Taftazanî (ö. 792/1390) ve Seyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimler de Râzî'den etkilenmişlerdir.¹³²

Kelam ilmine bu kadar hizmet etmiş ve bu ilme hizmet etmeyi en büyük gaye olarak bilmiş olan Râzî'nin, hayatının sonlarına doğru kelam ve felsefenin akaid konularında insanın tatmin etmekten uzak olduğu kanaatine vardığı ve insanları da selefîn yoluna davet ettiği rivayet edilir.¹³³ İbn Kesir, Râzî'nin vasiyetinde, kelam ilminden rücu ettiğini ve selef yoluna döndüğünü zikrettiğini nakleder.¹³⁴ Râzî vasiyetinde bu düşüncesini şöyle zikretmiştir: “Kesin olarak ifade ediyorum ki; kelami usulleri ve felsefî yolları araştırdım ama bunlarda Kur'an-ı Kerim'de bulduğum faydaya denk bir fayda bulamadım.”¹³⁵

Râzî'nin ulaştığı bu sonuç birçok âlimin ilim noktasında doyuma ulaştıktan sonra, Kur'an-ı Kerim'i, hiçbir ilmin tam anlamıyla açıklayamayacağını anlayıp teslimiyet gösterdiği son noktadır. Râzî'nin bu teslimiyetinin en büyük göstergesi birçok ilme vâkıf olduktan sonra acziyetini kabul edip kurtuluşa ve mutluluğa ulaştıran tek yolun Kur'an-ı Kerim olduğunun ifadesidir.

Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde kullandığı metoda değinmek gerekirse daha önce kimsenin kullanmamış olduğu ilmî bir metod kullandığını söylemek mümkündür. Râzî eserlerini kaleme alırken önce sorular ve cevaplarla konuyu derinlemesine irdeler. Sonra farklı mezheplerin müntesibi olan âlimlerin eserlerini inceler ve görüşlerini ustaca ortaya koyar. Son olarak ise yer verdiği bu görüşlerin eksiklerini ve hatalarını ortaya koyarak onları reddeder ve Ehl-i Sünnetin görüşlerini kuvvetlendirir.¹³⁶

¹³¹ Fahreddin Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, s. 5

¹³² Mian Muhammed Şerif, *a.g.e.*, s. 442; Gardet, Lois- Anawati, Georges, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 229-230

¹³³ Berk, Ali Nurullah, “Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler”, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, Şanlıurfa, 2006, s. 6

¹³⁴ Akdeniz, Ahmet, *a.g.t.*, s. 21

¹³⁵ Uludağ, Süleyman, *a.g.e.*, s. 182

¹³⁶ Akdeniz, Ahmet, *a.g.t.*, s. 16

Râzî, konuları ele alırken aklı sonuna kadar ön planda tutan felsefe yöntemleri kullandığını söylemek mümkün değildir. Zira o, daha çok İslam filozoflarının dine aykırı olmayan görüşlerinden yararlanmayı esas almıştır. O, bazı noktalarda akıl temelli açıklamalar yaparken, genel anlamda düşünce sisteminde aklî yöntemleri ikinci planda tutmuştur. Râzî, konuları ele alırken nakle dayalı delilleri aklî delillerle destekleme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla aklı ve vahyi birlikte kullandığından dolayı yönteminin kısmen felsefi olduğunu söylemek mümkün olabilir.¹³⁷

Râzî tefsir alanında kaleme aldığı eserlerinde ise dirayet metodunu kullanmış ve bu metodu ustalıkla uygulamıştır. Kur'an'ı tefsir ederken de dönemin mevcut ilimlerinden çokça faydalanmış ve yukarıda bahsi geçen ilmî metodun öncüsü olarak bu metodu eserlerinde kullanmıştır.¹³⁸

Düşünürümüz Râzî yukarıda bahsedildiği gibi kendine özgü bir metod kullanmıştır, ancak bu metodun bazı sıkıntılı tarafları da ortaya çıkmıştır. Konunun fazla uzamalardan dolayı bütünlüğünün bozulması, konuda kopuklukların meydana gelmesi ve konuların karmaşık bir tarzda anlatılması, okuyucunun anlatılanları anlamasını zorlaştırdığından dolayı bu durum Râzî'nin metodundaki sıkıntılı yönlerden birisi olarak kabul edilebilir.¹³⁹ O, kullandığı bu metoddan dolayı bazı âlimlerce eleştirilmiş olsa da eserlerinde dönemindeki mevcut tartışmalara, mezhep görüşlerine çokça yer vermesi sayesinde bu gruplar hakkında çokça malumat günümüze aktarılmıştır.

¹³⁷ Türkeri, Mehmet, “Seçilmiş Eserlerine Göre Fahreddin Râzî'nin Ahlak Felsefesi”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir, 1999, s. 3-4

¹³⁸ Berk, Ali Nurullah, *a.g.t.*, s. 5

¹³⁹ Akdeniz, Ahmet, *a.g.t.*, s. 16

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RAZÎ'DE HAYIR VE ŞER

1. Hayır ve Şerr'in Yaratılmışlığı

Yaratmak fiilinin Arapça karşılığı “halk” kelimesidir. “Halk” kelimesi yoktan var etmek, yapmak, bir şeyi herhangi bir aslı ve örneği olmaksızın yaratmak gibi anlamlara gelir.¹⁴⁰ İsfahanî, “halk” kelimesinin, literatürde iki manasının kullanıldığını söyler. Bu manalardan birincisi, takdir, ikincisi ise, yalan söylemek anlamıdır.¹⁴¹

Fahreddin er-Râzî bu kelimenin kimi zaman meydana getirme kimi zaman ise takdir etme anlamında kullanıldığını belirtir ve bu fikrine “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” (Şüphesiz ki biz her şeyi bir kader ile yarattık)¹⁴² ayetini delil olarak gösterir. Bu ayette geçen “halk” kelimesinin takdir anlamında değil, meydana getirme anlamında olduğunu belirtir. Eğer bu kelimeye bu ayette takdir anlamı verilirse “Biz her şeyi takdir ettik” anlamı çıkarılması gerekirdi. Oysa bu ayette “halk” kelimesi ortaya çıkarma, meydana getirme anlamında kullanılmıştır.¹⁴³ Râzî, bahsi geçen bu ayetin tefsirini yaparken ayetin gramer yapısını inceleyerek ayette geçen “كُلَّ” kelimesinin nasb olarak getirildiğini ve en doğru okuyuş şeklinin de bu olduğunu belirtmiştir. Râzî, incelemesinin devamında bu kelimenin merfû olarak okunmuşluğunun da mevcut olduğunu ve bahsi geçen kelimeyi mansub okuyan kişinin, zâhirî fiilin tesir ettiği mukadder bir fiil ile o kelimeyi mansub kılmış olacağını belirtir. Râzî'ye göre mukadder fiil ayette geçen “خَلَقَ” fiilidir. “خَلَقْنَاهُ” fiili bu ayette “شَيْءٍ” kelimesinin sıfatı olamaz. Çünkü bu fiil bahsi geçen ayette bir şeyi yoktan var etme manasında fiil olarak kullanılmıştır. Ona göre insan fiilleri de “şey” dir. Dolayısıyla ayette geçen “كُلَّ شَيْءٍ” (her şey)” kelimesine dâhil olur. Böylelikle insan fiilleri de Allah'ın yarattığı şeyler kategorisine girmiş olur.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Ragıp el-İsfahanî, *el-Müfredat - Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012, s.359

¹⁴¹ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, s.359

¹⁴² Kamer, 54/49

¹⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 21, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 39

¹⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 21, s. 39

Mu'tezile, Allah'ın insanın fiillerini yarattığının söylenip söylenmeyeceği konusu üzerinde ihtilaf etmiş ve bu konuda üç fırkaya ayrılmıştır. Onlardan bazıları, "fail" ve "hâlık" kelimelerinin manasının aynı olduğunu, ancak bu kelimeleri eş anlamlı olarak kullanmaktan men edildikleri için bunu insan hakkında kullanamadıklarını iddia etmişlerdir. Bazıları ise şöyle demiştir: Halk, aletsiz ve organsız olarak fiil işlemektir. Dolayısıyla bunun insandan meydana gelmesi imkânsızdır. Bazıları da şöyle ifade etmiştir: Hâlık'ın anlamı, mukadder bir fiil meydana getiren demektir. Kadim olsun, muhdes olsun, mukadder bir fiil meydana getiren herkes "hâlık"tır demiştir. Mu'tezile mezhebi kendi içinde yaşadığı bu ihtilafı birlikte Allah'ın, günahları irade etmediği konusunda ittifak etmiştir. Bu konudaki görüşlerine ise, "Allah, onları, kulları ile kendisi arasında serbest bırakmak suretiyle irade etmiştir." şeklinde açıklama getirmişlerdir.¹⁴⁵

Fahreddin er-Râzî, Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette geçen Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifadesinden hareketle hayır ve şerrin de Allah tarafından yaratıldığını belirtmiştir. Râzî, bu fikrine Furkan suresinde “جَعَلَ” fiilinin geçtiği “...Biz, her peygambere günahkârlardan böyle düşmanlar kıldık...”¹⁴⁶ ayetini delil olarak gösterir. Râzî'ye göre ayette geçen bu ifadeler düşmanlığın, Allah'ın yaratmasıyla olduğuna işaret eder. Bu düşmanlığın ise bir küfür olduğundan şüphe yoktur.¹⁴⁷

Mutezilî bir âlim olan Cübbâî (ö. 303 / 916) bahsi geçen ayetteki “جَعَلَ” kelimesi ile açıklama ve bildirme manasının kastedildiğini, Allah Teâlâ, onların düşman olduklarını beyan ettiği vakit, “Onları düşman kıldık.” denilmesinin caiz olacağını bildirmiştir. Cübbâî fikrini delillendirmek amacıyla şu örnekle söze devam eder; “bir adam, falancanın hırsız olduğunu açıklayınca, “O onu hırsız kıldı, hırsız yaptı.” denilir. Yine hâkim için, “O, falancayı âdil kıldı, falancayı fâsık kıldı ve tenkit etti.” denilir.”¹⁴⁸ Mutezilî âlimlerden Ebu Müslim (ö. 137 / 755) ayette geçen düşmanlığın, yakınların değil, uzakların düşmanlığı olmasının muhtemel olacağını söyler. Çünkü yardım, yakınlık ve desteği ifade ettiği gibi, düşmanlık da uzaklığı ifade eder. Devamında ise

¹⁴⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin – İlk Dönem İslam mezhepleri*, çevr. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 199

¹⁴⁶ Furkan, 25/31

¹⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 17, s. 224

¹⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 17, s. 225

Allah'ın mü'minler ile kâfirlerin birbirinden uzak olduğunu bildirdiğini söylemiştir.¹⁴⁹ Ka'bî ise, Allah'ın peygamberlerine, kâfirlere düşman olmalarını emrettiğini ve kâfirlere düşmanlığın da, kâfirlerin peygamberlere düşmanlığını gerektirdiğini bildirmiştir. Ka'bi sözüne devam ederek söz konusu ayette “Biz, her peygambere, günahkârlardan böyle düşmanlar kıldık.” denilmesinin câiz ve doğru olduğunu söylemiştir. Çünkü bu düşmanlığa sebep olacak şeyi ona yaptıran ve onu buna davet eden, Allah'ın kendisidir demiştir.¹⁵⁰

Râzî söz konusu ayette geçen “جَعَلَ” fiilinin kesinlikle açıklama anlamına gelemeyeceğini bildirerek Cübbâî ve diğer Mu'tezile âlimlerinin görüşlerine karşı çıkmıştır. İtirazının devamında bir yaratıcının varlığını ve kadîm olduğunu, bir başkasına açıklayan kimse için, “O, onu yaratıcı ve kadîm kıldı.” denemeyeceğini belirtir. Râzî bir diğer görüşe de şu şekilde cevap verir: Allah Teâlâ'nın emrettiği şeyin, onların kalplerinde düşmanlığın meydana gelmesinde bir tesiri var mıdır, yok mudur? Eğer var ise, mesele yok. Çünkü onların, Hz. Muhammed'e düşman oluşları küfürdür. Nitekim Allah, Resûlüne o düşmanlığa sebep olacak bir şeyi emrettiğinde, küfre düşmeye sebep olan bir şeyi emretmiş olur. Yok eğer bunun bir tesiri yok ise, o bundan tamamen uzak olmuş olur. Dolayısıyla bunun ona isnâd edilmesi imkânsız olur. Bu aynı zamanda Ebû Müslim'in görüşüne de bir cevap niteliğindedir.¹⁵¹

Düşünürümüz Râzî söz konusu ayette geçen “جَعَلَ” fiilinin düşmanlık manasında, yani şer olan bir anlamda kullanıldığını belirterek hayır ve şerrin yaratıcısının yalnız Allah olduğunu delillendirmiştir.

Râzî hayır ve şerrin yaratıcısının Allah olduğu konusunda, hayır ve şer manası taşıyan birçok lafzı barındıran ayetleri delil olarak kullanmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Nisa suresinde geçen “Eğer onlara bir iyilik dokunursa, bu, Allah katındandır derler, şayet onlara bir fenalık dokunursa, bu, senin yüzündendir derler. De ki; hepsi Allah tarafındandır.”¹⁵² mealindeki ayettir. Râzî bu ayette geçen “seyyie” kelimesinin kimi zaman bela kimi zaman ise isyan anlamında kullanılabileceğini söyler. Aynı ayette

¹⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 17, s. 225

¹⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 17, s. 225

¹⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 17, s. 225

¹⁵² Nisa, 4/78

geçen “hasene” kelimesinin ise kimi zaman nimet kimi zaman da taat anlamında kullanılabileceğini belirtir. Allah Teâlâ bir başka ayette, “Biz onları bazen nimetler ile bazen de musibetler ile imtihan ettik, belki hakka dönerler diye.”¹⁵³ buyurmuştur. Bir diğer ayette ise “ Muhakkak ki iyilikler kötülükleri giderir.”¹⁵⁴ buyurmuştur.

Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* isimli eserinde yukarıda da bahsi geçen Nisa suresinde bulunan ayetin tefsirini yaparken "Eğer onlara bir hasene dokunursa..." tabirinin her türlü haseneyi kapsayacak şekilde genel bir ifade olduğu gibi, "Eğer onlara bir seyyie dokunursa..." tabirinin de her türlü seyyieyi (kötü ve fena şeyi) içine alan genel bir ifade olduğunu belirtmiştir. Allah Teâlâ ayette geçen bu ifadelerin hemen ardından, "De ki: "Hepsi Allah tarafındandır." buyurmuştur ki işte bu da, bütün iyilik ve kötülüklerin Allah'tan olduğu konusunda açık bir ifadedir. Râzî, bütün taat ve isyanların, bu hasene ve seyyie kelimelerinin manasına dâhil olduklarını bu açıklamasıyla sabit hale getirmiş ve söz konusu ayetin, bütün taat ve isyanların Allah'tan, yani Allah'ın yaratması ile olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir.¹⁵⁵

Râzî, hasene ve seyyie kelimeleri için bu açıklamaları yaptıktan sonra Mutezilî âlimlerin bu konuda itirazlarının mevcut olduğunu belirtir ve bu iki kelimenin taat ve masiyet (isyan) manasına gelemeyeceğine dair getirdikleri delillerden bahseder. Bahsi geçen delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Mutezilî âlimler, “Eğer onlara bir iyilik dokunursa, bu, Allah katındandır derler, şayet onlara bir fenalık dokunursa, bu, senin yüzündendir derler. De ki; hepsi Allah tarafındandır.” anlamındaki ayetin bolluk ve kuraklık anlamında olduğu konusunda ittifak olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca müfessirler bu ayeti tefsir ederken Medine'nin, nübüvvetin başlangıç döneminde nimetlerle dolu olduğunu ve davetten sonra Yahudilerin inanmamakta diretmeleri ve münafıkların da durumlarının açık hale gelmesi üzerine, Allah'ın, diğer ümmetlere karşı gösterdiği tavrı bu inkârcılara da gösterdiğini ve bazı nimetlerini onlardan kıstığını söylemişlerdir. Ayrıca “Biz hangi memlekete bir peygamber göndermişsek önce oranın halkını hakka boyun eğsinler, bağışlanmaları için yalvarsınlar diye sıkıntılara ve musibetlere düşürdük.” anlamındaki

¹⁵³ Araf, 7/168

¹⁵⁴ Hud, 11/114

¹⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, c. 8, s. 172

ayetin de buna işaret ettiğini belirtmişlerdir. Medine’de kuraklık olunca Yahudiler; “bu adamın uğursuzluğundan daha büyüğünü görmedik. Bunun gelmesiyle meyvelerimiz eksildi, fiyatlar arttı.” “Onlara bir iyilik dokunursa” yani bolluk olup fiyatlar düştüğünde ve yağmur yağınca dediler ki; “Bu Allah’tandır ve onlara kötülük isabet ettiğinde” yani kuraklık olduğunda ve fiyatlar yükseldiğinde dediler ki; “bu Muhammed’in uğursuzluğudur.” Bu durumda buradaki hasene ve seyyieden maksadın; taat ve masiyet olmadığı, bilakis bolluk ve kıtlık olduğu açık hale gelmiş olmaktadır.¹⁵⁶

b) Mu’tezilî âlimler, ‘hasene’den hayır ve taat manası kast edildiği takdirde, ‘bana isabet etti’ şeklinde bir ifadenin kullanılmasının yanlış olduğunu, ancak “Ona isabet etti. O hayır işledi anlamında falana iyilik isabet etti. Masiyet anlamında falana kötülük isabet etti şeklinde Arap kelimelerinde bir ifade yoktur. Bilakis şöyle deriz: Eğer murat söylediğiniz gibi olsaydı şöyle denilirdi: Siz iyiliğe isabet ettiniz.” denilmesinin doğru olacağını dile getirmişlerdir.¹⁵⁷

c) Yine Mu’tezile’ye göre, ‘hasene’ lafzı taat ve dünya menfaatleri ile ortak bir anlamda birleşmiştir. Ancak burada müfessirlerin icmasıyla kastedilen mana dünya menfaatidir. Burada ‘hasene’ lafzından muradın taat anlamı olmadığı anlaşılmaktadır. Zarureten dolayı müşterek lafızların bütün anlamlarını kullanmak caiz değildir. Bu anlamlardan en doğrusunun seçilmesi daha doğru olacaktır.¹⁵⁸

d) Mu’tezile dördüncü delil olarak, ayetlerdeki ‘hasene’ ve ‘seyyie’ lafızlarının taat ve masiyet anlamlarında olmadığını ifade etmiş ve bu konuda iki delil dile getirmişlerdir.¹⁵⁹

Bu delillerden birincisi, Allah’ın bazı ayetlerde “O kavme ne oluyor ki olan şeyleri anlamazlar.”¹⁶⁰ şeklinde ifadeler kullanması şunu göstermektedir ki, ilim ve marifetin oluşu Allah’ın yaratmasıyla olursa, ayetteki hayret ifade eden bu sözlerin bir

¹⁵⁶ Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine’l-ilmi’l-ilâhi*, Beyrut, 1999, c. 2, s. 115

¹⁵⁷ Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine’l-ilmi’l-ilâhi*, c. 2, s. 115

¹⁵⁸ Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine’l-ilmi’l-ilâhi*, c. 2, s. 115

¹⁵⁹ Gündoğar, Hamdi, *Fahrettin er-Râzî’de İnsan Fiilleri*, Çıra Yay., İstanbul, 2010, s. 186-188

¹⁶⁰ Nisa, 4/78

anlamı olmazdı. Bu demektir ki insanın fiillerini Allah yaratmaz. Bu durumda ilim ve marifet ancak insanın icadıyla olmaktadır.¹⁶¹

İkinci delil olarak ise Allah'ın, “İyilikten sana dokunan Allah'tandır, kötülükten sana dokunan ise sendendir.” buyruğudur. Mutezilî âlimler bu ayetin açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: ‘Seyyie’ lafzı bazen bela ve sıkıntı, bazen de günah ve masiyet anlamlarına gelir. Allah bir ayette ‘seyyie’yi zatına izafe etti. “De ki hepsi Allah'tandır.” Diğer bir ayette de Allah ‘seyyie’yi insana nispet etti. “Sana isabet eden seyylie nefisindendir.” Bu ayetler arasındaki bağlantıyı kurmak gerekir. ‘Seyyie’ bela ve mihnet anlamlarına geldiği zaman Allah'a izafe edilmesi gerekir. ‘Seyyie’nin masiyet anlamına gelmesiyle de insana nispet edilmesi gerekir. Böylelikle ayetler arasındaki zahiri çelişki giderilmiş olmaktadır.¹⁶²

Cübbâî, “Sana isabet eden her iyilik Allah'tandır. Sana isabet eden her fenalık da kendindendir. Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. (Buna) hakkıyla şahid olarak Allah yeter.”¹⁶³ ayetindeki ‘seyyie’ kelimesi için, bu kelimenin bazen bela ve sıkıntı bazen de günah ve isyan anlamlarında kullanıldığını söylemiştir. Ayrıca bir önceki ayette geçen, “ De ki hepsi Allah'tandır.” anlamındaki ayette geçen ‘seyyie’ kelimesini Allah'ın kendine nispet ettiğini, bu ayetteki “sana isabet eden her fenalık da kendindendir.” ifadesinde geçen ‘seyyie’ kelimesini ise insana nispet ettiğini bildirmiştir. Cübbâî bu iki ayetin arasındaki zahiri anlamdaki çelişkinin giderilmesi için bu iki ayetin te’vil yoluyla anlamlarının birleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁴

Râzî, Cübbâî’nin söz konusu ayet hakkında yaptığı bu yoruma itiraz etmiş ve bu ayetin ancak imanın Allah'ın yaratması ile meydana geldiğine delalet ettiğini belirtmiştir. Hasene, bütün kabihlik (çirkinlik) ve kötülüklerden uzak bir iyi hal (imrenilecek durum) manasına gelmektedir. Şüphesiz ki iman da hasenenin sınırlarına dâhil olmaktadır. İman hasene olarak kabul edildiği takdirde ve bütün hasenelerin yaratıcısının Allah olduğu da sabit olduğundan dolayı bu ayet Mu’tezile’nin görüşünün aleyhine bir mana barındırmaktadır. Râzî âlimlerin “Allah'a davet edenden, daha güzel

¹⁶¹ Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine'l-ilmî'l-ilâhi*, s. 115

¹⁶² Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine'l-ilmî'l-ilâhi*, s. 116

¹⁶³ Nisa, 4/79

¹⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 8, s. 175

sözlü kimdir?”¹⁶⁵ ayetindeki davetten muradın, kelime-i şهادet olduğu hususunda ittifak ettiklerini ve “Hiç şüphesiz Allah adaleti ve ihsanı emreder.”¹⁶⁶ ayetindeki ihsandan da maksadın "La ilahe illallah" sözü olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Ayrıca Allah, "Sana isabet eden her iyilik (hesene), Allah'tandır." buyurmuştur. "Sana isabet eden her hasene" sözü, bütün haseneleri içine alan genel bir ifadedir. Allah Teâlâ, bu ifadenin ardından bütün hasenelerin her birinin Allah'tan olduğu hükmünü vermiştir. Râzî sonuç olarak, “İman da bir hasenedir.” ve "Bütün haseneler Allah'tandır.” öncüllerinin, kat'î olarak imanın Allah'tan olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir.¹⁶⁷

Râzî imanın Allah'tan olduğunu açıkladıktan sonra küfrün de O'ndan olduğuna işaret etmiş ve kulun, kendi iradesi ile imanı var ettiğini belirtmiştir. Ancak imanın var olmasında, Allah'ın kudretinin ve yardımının bir katkısı yoktur denildiği takdirde imanın, bütün yönlerden Allah ile alâkasının kesileceğini ifade etmiştir. Bu ise, Allah'ın “Sana isabet eden her iyilik, Allah'tandır.” buyruğuyla çelişmektedir. Râzî'ye göre, her ne kadar Mu'tezile bunun aksini söylese de, bu ayetin delaleti ile imanın da Allah'tan olduğu sabit olmaktadır. Böylece bu meselede, bahsi geçen ayetin Mu'tezile'nin görüşlerinin aleyhine delil olduğu görülmektedir.¹⁶⁸

Râzî küfrün de Allah'tan olduğuna dair bazı deliller getirir. Bu delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) “İman Allah'tandır.” diyen herkes aynı zamanda, “Küfür Allah'tandır.” demektedir. Dolayısıyla bu ifadelerden yalnızca birinin Allah'tan olduğunu söylemek, ümmetin icmasına ters düşmektedir.

2) Kul, eğer küfrü elde etmeye kâdir ise, kulun küfrü elde edebilen bu kudreti imanı meydana getirmeye de ya muktedirdir veya değildir. Eğer bu kudretin, iman meydana getirmeye muktedir olduğu söylenirse, “Kulun imanı, kendisindendir.” sonucuna varılır. Eğer kudret, imanı gerçekleştirmeye uygun değil ise, o zaman bir şeye kâdir olan, onun zıddına kâdir olamamış olur. Bu ise Mu'tezile'ye göre imkânsızdır.

¹⁶⁵ Fussilet, 41/33

¹⁶⁶ Nahl, 16/90

¹⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 8, s. 175-176

¹⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 8, s. 176

3) Kul, imanının var edicisi olmayınca, küfrünü de meydana getirmiş olmaması gerekir. Çünkü bir şeyi meydana getirme hususunda bağımsız olan kimse, istediği şeyi elde edebilecek konumdadır. Dünyada görüldüğü üzere her akıl sahibi insan, kalbinde meydana gelen şeyin iman, marifet ve hak yönünde olmasını arzu eder. Hiçbir akıl sahibi, kalbinde cehalet, sapıklık ve yanlış itikadın gerçekleşmesini istemez. Bu durumda kul kendi fiillerinin mucidi olarak kabul edildiği takdirde, kalbinde ancak hakkın (gerçeğin) meydana gelmesi gerekir. Aynı şekilde küfre düşmesi halinde kulun, elde etmeyi istemediği ve nefret ettiği cehalet, sapıklık ve yanlış itikadın da onun kudretiyle gerçekleşmesi kaçınılmaz olur.¹⁶⁹

Râzî bu delilleri sunarak imanın, kulun kudreti ile meydana gelmesi konusundaki şüphelerin, küfrün kulun kudreti ile meydana gelmesindeki şüphelerden daha fazla olduğu sonucunun çıkarılacağını belirtmiş ve Allah'ın, imanın, kendisinin yaratmasıyla meydana geldiğini bildirmesinden dolayı küfrü ayrıca zikretmediğini söylemiştir.

Râzî, “De ki: Allah'ım, Ey mülkün sahibi sen mülkü dilediğine verirsin, mülkü dilediğinden de (geri) alırsın. Dilediğin kimsenin kadrini yükseltir, dilediğini de alçaltırsın. Hayır, yalnız senin elindedir. Şüphesiz ki sen her şeye hakkıyla kadırsın.”¹⁷⁰ ayetinde Allah Teâlâ'nın “بِيَدِكَ الْخَيْرُ” (Hayır, yalnız senin elindedir) ifadesinde geçen “اليد” (el) kelimesi ile maksadının, kudret manası olduğunu belirtmiş ve bu durumda ayette geçen bu ifadenin mânâsının, “Hayır, yalnız senin kudretindedir.” şeklinde olacağını söylemiştir. Çünkü “الْخَيْرُ” kelimesinin başındaki elif-lâm takısı genel bir anlam ifade etmektedir. Buna göre mânâ, “Her türlü bereket ve hayırlar, ancak senin kudretinle meydana gelir.” şeklinde olur. Râzî, Allah Teâlâ'nın ayette kullandığı bu tabirin, hasr ifade ettiğini söyler ve bu durumda Cenâb-ı Hak'ın sanki, “Hayır, senin; -başkasının değil, yalnız senin- elindedir...” demek istediğini ifade etmiştir. Nitekim Cenâb-ı Hak Kâfirun suresinde “Sizin dininiz ancak size; benim dinim de, ancak bana...”¹⁷¹ buyurmuştur. Yani, “Sizin dininiz size, -başkasına değil-...” demektir. İşte bu hasr, hayrın başkasının elinde olmasını engeller. Böylece, elif-lâm'ın genel, “بِيَدِكَ الْخَيْرُ”

¹⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 8, s. 176-177

¹⁷⁰ Al-i İmran, 3/ 26

¹⁷¹ Kafirun, 6/109

ifadesinin de hasr ifade etmesi sebebiyle bu ayet, bütün hayırların Allah'tan olduğuna; O'nun yaratması, O'nun tekvini, icad ve ibdâ ile meydana geldiğine delâlet eder.¹⁷²

Allah'a iman etmek hayırların en üstünü ve en mükemmeli olarak kabul edilir. Râzî'ye göre, Ehl-i Sünnet âlimleri, imanın ve küfrün Allah tarafından yaratıldığını savunur. Bu durumda hayrın da kulun yaratmasıyla değil, Allah'ın yaratmasıyla olması gerekir. Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazıları bu konuyu açıklarken, bir kişi, başka bir kişiden daha üstün ve şerefli bir fiil yaptığı zaman, bu kişinin diğerinden daha mükemmel ve üstün olması gerektiğini belirtirler. Ayrıca, imanın hayır ve hayrın dışında bulunan her şeyden üstün olduğu konusunda hiçbir şüphenin olmadığını vurgularlar. Eğer iman etme işi, Allah'ın yaratmasıyla değil de kulun yaratmasıyla olmuş olsaydı, kulun hayırlı, faziletli ve mükemmel olmak gibi hususlarda, Allah'tan daha ileri derecede bulunması gerekirdi. Bu ise çok çirkin olan bir küfürdür. Ehl-i Sünnet alimlerine göre, bu açıklamalar doğrultusunda Al-i İmran suresinde geçen söz konusu ayetin, imanın, dolayısıyla hayrın Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğine delâlet ettiği sabit olmaktadır.¹⁷³

Ehl-i Sünnet âlimleri, Kur'an-ı Kerimin bazı ayetlerinin ilâhi iradenin genelliğine işaret ettiğini, bu iradenin hem hayrı hem de şerri kapsadığını ifade etmişlerdir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: “Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz.”¹⁷⁴, “Allah dileseydi ona ortak koşamazlardı.”¹⁷⁵ “Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi.”¹⁷⁶ Bazı ayetler ise kötülüğün-dalaletin ilahî irade tarafından yaratıldığını haber verir. “...Allah dilediğini saptırır.”¹⁷⁷ ve “Kimi saptırmak isterse onun kalbini son derece daraltır, sıkır.”¹⁷⁸ ayetleri ise bu manadadır.¹⁷⁹

Râzî'nin hayır ve şerrin Allah tarafından yaratıldığına dair görüşüne delil olarak gösterdiği bir diğer ayet ise Al-i İmran suresinde geçen “O kâfir olanlar, kendilerine

¹⁷² Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 6, s. 244

¹⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 6, s. 245

¹⁷⁴ Dehr, 76/30

¹⁷⁵ En'am, 6/107

¹⁷⁶ Yunus, 10/99

¹⁷⁷ Rad, 13/27

¹⁷⁸ En'am, 6/125

¹⁷⁹ es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Maturidiyye Akaidi*, çvr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 149-150

mühlet tanımamızı sakın kendileri için hayırlı sanmasınlar. Onlara mühlet tanımamız, ancak günahlarını artırmaları içindir. Onlara hor ve hakir edici bir azap vardır.”¹⁸⁰ ayetidir. Râzî bu ayetin açıklamasını yaparken kâfirlere mühlet vermenin Allah’ın hayır ve şerrin yaratıcısı olmasının delili olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Allah’ın bu mühlet verişten maksadının, kâfirlerin günahlarını, azgınlıklarını ve haddi aşmalarını arttırmaları olduğunu ifade etmiştir. Râzî’ye göre ayette geçen bu ifadeler hayır gibi küfrün ve isyanın da Allahın iradesi ile gerçekleştiğini gösterir. Nitekim Allah’ın söz konusu ayetin sonundaki, “onlara hor ve hakir edici bir azap vardır” yani, “ biz onlara, günahlarını arttırsınlar ve onlar için hor ve hakir edici bir azap olsun diye mühlet verdik” buyruğu bu açıklamaları desteklemektedir. Allah, ayette geçen bu mühlet verişte, onlara bir hayır olmadığını bildirmiştir. Çünkü kâfirler, devamlı isyan ve azgınlıklarını arttırmaktadırlar.¹⁸¹

Râzî, Mu’tezile’nin, Ehl-i Sünnet âlimlerinin söz konusu ayeti Allah’ın hayır ve şerrin yaratıcısı olmasına delil getirmelerine karşı çıktığını aktarmaktadır. Mu’tezile, bu ayetin, “Bu mühlet verme hayırlı değildir.” manasına getirilemeyeceğini belirtmiş ve bu ayetten maksadın, “Bu mühlet veriş, onların (kafirlerin), şehitlerin Uhud günü ölmeleri gibi, ölmelerinden daha hayırlı değildir.” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu ayet, Uhud hâdisesi ve münafıkların mü’minleri cihattan geri koymaları hakkındadır. Dolayısıyla Allah Teâla, kâfirlerin bu dünyada bir müddet daha yaşatılmalarının ve kendilerine mühlet tanınmasının, şehitler gibi ölmelerinden daha hayırlı olmadığını açıklamaktadır. Mu’tezile âlimleri bu açıklamadan sonra söz konusu ayetin teville muhtaç olduğunu söylemişler ve bu ayetten maksadın, söz konusu mühlet verişin, kâfirlerin küfre ve fâsıklığa daha fazla dalmaları için olmadığını belirtmişlerdir. Bu görüşlerine de, Zâriyât suresinde geçen “Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁸² ayetini ve Nisa suresinde geçen “ Şu halde Allah yolunda savaş. Sen ancak kendinden sorumlu olursun. Müminleri de teşvik et. Allah, inkâra sapanların gücünü kıracaktır. Allah’ın gücü daha çetin, cezası daha şiddetlidir.”¹⁸³ ayetini delil getirmişlerdir.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Al-i İmran, 3/178

¹⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü’l-Gayb*, c. 7, s. 226

¹⁸² Zariyat, 51/56

¹⁸³ Nisa, 4/84

Râzî, Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet âlimlerinin hayır ve şerrin Allah tarafından yaratıldığı fikrine karşı çıktığı bir diğer noktanın da, Al-i İmran suresinde söz konusu ayette geçen "günahlarını arttırmalar için..." ifadesinde ki 'lam' harf-i cerine 'için' manası vermeleri olduğunu aktarmaktadır. Mu'tezile, bu kabullerinden dolayı Ehl-i Sünnet'in görüşünün hatalı olduğunu ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin Allah'ın fiillerini birtakım maksatlara bağlamayı tercih ettiklerini bildirmiştir. Mu'tezile Allah'ın fiillerinin, yorgunluk ve elem verme gibi maksatlara bağlanamayacağını söyleyip Ehl-i Sünnet'in bu görüşünü hatalı bulmuştur. Onlar, Allah Teâlâ'nın, bir fiili, ancak ihsân (iyilik) maksadıyla yaptığını ve bu 'lâm'ın, 'için' manasına hamledilemeyeceğini ve bu konuda icmâ bulunduğunu söylemişlerdir. Bu açıklama ile Ehl-i Sünnetin bu konudaki fikirlerinin çürütüldüğünü ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁵

Râzî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mu'tezile'nin bu itirazlarına karşı, kâfirler hakkında dinî nimetlerden herhangi birisini vermenin Allah Teâla için bir mecburiyet olmadığı konusunda ittifak ettiklerini bildirmiştir. Ancak Allah Teâlâ'nın, kâfirlere dünyevî nimetlerden vermesinin gerekli olup olmadığı meselesinde farklı görüşlere sahip olduklarını ifade etmiştir. Râzî'ye göre bunun Allah'a gerekli olmadığını söyleyenler, işte bu ayeti delil getirmiş ve şöyle demişlerdir: "Bu ayet, Cenâb-ı Hakk'ın bu dünyada kâfirin ömrünü uzatmasının ve onu çeşitli muratlarına ulaştırmasının bir nimet olmadığına delâlet eder. Çünkü Allah Teâlâ, bunlardan hiçbirinin o kâfir için hayır olmadığını açıkça bildirmektedir. Bunun böyle olduğunu akıl da gösterir. Zira birisine zehirli bir hurma tatlısı ikram eden kimsenin bu ikramı, bir nimet verme sayılamaz. Bundan dolayı, Allah'ın kâfire dünyevî nimetler vermesinin temel amacı, âhiret cezası olunca, bunlardan hiçbirisi gerçekte nimet olamaz. Allah Teâlâ'nın, kâfirlere birçok nimetler verdiğini ifade eden ayetlere gelince, bütün bu ayetler, o nimetlerin zâhiren nimet oluşuna hamledilmiştir." Râzî, söz konusu ayet ile, kâfirlere nimet verildiğine dair ayetlerin arasının ancak bahsedilen nimetlerin zâhiren nimet olduğunu, gerçekte ise bir belâ ve gazab sebebiyle meydana geldiğini kabul etmekle bulunabileceğini söylemiştir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 7, s. 227

¹⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 7, s. 227

¹⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 7, s. 229 – 230

Râzî, En'am suresinde geçen "Eğer Allah sana bir belâ dokundurursa, onu O'ndan başka giderecek yoktur. Eğer sana bir hayır dokundurursa (bil ki) O, her şeye hakkıyla kâdirdir."¹⁸⁷ ayetinin tefsirini yaparken bu ayetin "hayır ve şer" de dâhil her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ve bunu akıllı olan herkese ispatladığını ifade etmiştir. Ayrıca bu ayetin, akıl sahibi olanın, Allah'tan başkasını dost (velî, tanrı) edinmesinin caiz olmayacağı hususunda bir başka delil olduğunu da belirtmiştir. Râzî, elem, hüzn, korku veyahut da bunlardan birine sebebiyet veren şeye zarar (belâ); lezzet, sevinç ve bu ikisine veya birisine sebebiyet veren şeye ise fayda dendiğini ifade etmiştir. Hayır ise, zarar giderme ve faydayı elde etme arasında müşterek olan şey şeklinde tanımlamıştır. Durum böyle olunca, insanın ya zarar ya da hayırda olduğunu söylemek doğru bir tespit olacaktır. Çünkü zararın giderilmesi, kendisinde lezzet bulunsun ya da bulunmasın yinede hayırdır. Bu açıklama, zararın azının da çoğunun da, ancak Allah'ın sayesinde defedilebileceğini, az olsun çok olsun, hayrın da yine ancak O'nun sayesinde elde edilebileceğini, Allah Teâlâ'nın beyanları ışığında, sabit hale getirmiş olmaktadır.¹⁸⁸

Râzî'ye göre varlıklar, ya "vâcibu'l-vücûd"dur, ya da "mümkinü'l-vücûd"dur. Vacibu'l-vücûd olan tek varlık Allah'tır. Dolayısıyla Allah haricindeki bütün varlıklar "mümkinü'l- vücûd" (var olması da, olmaması da mümkün olan varlıklar)dır. Mümkinü'l-vücûd olanlar ise, ancak vâcibu'l-vücûdun yaratmasıyla varlık kazanır. O halde, Cenâb-ı Hakk'ın dışında kalan her şey O'nun yaratması ve var etmesiyle mevcut olmuştur. Böylelikle bütün zararların giderilmesinin ve bütün hayırların ve menfaatlerin elde edilmesinin, ancak O'nun sayesinde olabileceği sabit hale gelmiş olur.¹⁸⁹

Râzî, kainatta meydana gelen tüm olayları ve insan üzerinde gerçekleşen bütün fiillerin kaynağının Allah'ın kudreti, iradesi ve yaratmasıyla olduğunu kabul etmiş ve her fırsatta bu görüşünü dile getirmiştir. Hayır ve şer sayılabilecek her şeyin de bu kategoride olduğunu bildirmiştir. Râzî, bu görüşünü ayetlerde geçen "De ki her şey Allah'tandır."¹⁹⁰ ifadesinin çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu ayeti gerek iman, gerek küfür ve gerekse insan üzerinde gerçekleşebilecek iyi ve kötü olarak nitelendirilebilecek

¹⁸⁷ En'am, 6/17

¹⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 352

¹⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 352

¹⁹⁰ Nisa, 4/78

bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı konusunda yorumlamıştır. Ayrıca yaratma fiilinin tek faili olarak Allah'ı gördüğü için insanların kendi fiillerinin gerçek anlamda mucidi olmadığını savunmuş ve hayır ve şer konusunda da aynı tutumu devam ettirmiştir. Râzî, bahsi geçen bu konularda en çok insanın irade özgürlüğünü ve kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu savunan Mu'tezile mezhebine mensup âlimler ile çokça münakaşa etmiştir. O, Allah'ın iradesinin ve kudretinin hakimiyetini savunurken, Mu'tezile ise insanın kendi fiili üzerindeki kudretini ve irade özgürlüğünü savunmuştur. Mu'tezile'nin, insanın fiillerinin tamamıyla hür olan bir iradeyle gerçekleştiği ve Allah'ın bu konuda bir müdahalesinin söz konusu olmadığı görüşüne karşılık ise, Râzî, insanın iradesinin kendisine aidiyetinin ancak Allah'ın iradesinin kontrolünde olduğunu savunmuştur.¹⁹¹

Sonuç olarak Râzî, sunduğu hem aklî hem de naklî delillerle Allah'ın her şeyin yegane yaratıcısı olduğunu ispatlamış ve aksi görüş bildiren Mu'tezile'ye cevap vermiştir. Râzî, hayır ve şer konusunu delillendirirken Mu'tezile'nin “salah – aslah” teorisine eleştiriler yöneltmiş ve Allah'a zorunluluk atfedilmeyeceğini ve böyle bir atfın Allah'a noksanlık nisbet etmeye götürebileceğini söylemiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin, insana fiillerini kendi başına gerçekleştirebileceği bir kudret vermeye yönelik görüşünü de eleştirmiş ve bu görüşün Allah'ın kudretini sınırlandırma manasına gelebileceğini ve dolayısıyla kişiyi şirk koşmaya yönlendirebileceğini belirtmiştir.

2. Allah'ı Hayır ve Şer ile Nitelemenin İmkânı

2.1.İrade ve Kudret Açısından

İrade ve kudret kavramları kelim literatüründe efâl-i ibâd başlığı altında ele alınır. Bu kavramlardan hareketle kulun fiilinin gerçekleşmesinde etkili olan temel gücün kaynağı çokça tartışılmış ve bu konuda bazı muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler kulun fiilinin gerçekleşmesini sağlayan kudretin kaynağının kim olduğu, yani yaratıcı olma özelliğini elinde bulunduran yegane yaratıcı Allah mı yoksa kulun kendisi mi olduğu çerçevesinde gelişmiştir. Bu durumda bu konuyla alakalı irade, kudret ve fiil kavramları ortaya çıkmaktadır.

¹⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 352

İrade, sözlükte “istemek, dilemek” gibi anlamlara gelir.¹⁹² İstilahî olarak ise, canlıya, kendisinden herhangi bir şekilde bir fiilin meydana gelmesini gerektiren sıfattır. İrade genellikle yok olan bir şeye yönelik olur. Çünkü irade herhangi bir işin meydana gelmesi ve var olması için tahsis edilmiş bir sıfattır. Başka bir deyişle, faydanın gözetildiği bir yönelmedir.¹⁹³ Başka bir tanımda ise iradenin asıl anlamının şehvet, dilek ve umuttan oluşan bir güç olduğu söylenmiştir.¹⁹⁴

Fahreddin er-Râzî ise, iradeyi, herhangi bir zorunluluk olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir konuda iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat olarak tanımlamıştır.¹⁹⁵

İrade kelimesi Allah için kullanıldığında bu kelimeyle başlangıç değil, sonuç kastedilir. Çünkü Allah için meyletme/özlem duyma gibi nitelemeler söz konusu değildir. Allah böyle nitelemelerden münezzehtir. Eğer “Allah onu irade etti.” denilirse, bu söylemden kastedilen mana şudur: “Allah, onun öyle değil de böyle olduğuna karar verdi.”¹⁹⁶

Râzî, Allah hakkında zikredilen bu anlamda bir iradeden bahsetmenin doğru olmayacağını bildirmiştir. Ayrıca kelimcilerin, O'nun zatı için, fayda veya zarardan söz edilemeyeceğini ifade ettiklerini ve iradeyi de "Bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat" şeklinde tanımladıklarını bildirmiştir.¹⁹⁷

Konuyla bağlantısı dolayısıyla ele alınması gereken bir diğer kelime olan kudret kelimesi sözlükte "bir işe güç yetirme" anlamına gelen ve istitaat, takat gibi kelimelerle ortak bir anlama sahiptir.¹⁹⁸ Ayrıca “bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek;

¹⁹² Çağrı, Mustafa – Hökelekli, Hayati, “İrade”, *DİA*, XXII, 380

¹⁹³ el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *el-Tarifât – Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1997, s. 16

¹⁹⁴ Ragıp el-İsfahanî, *el-Müfredat- Kur'an kavramları Sözlüğü - “R-v-d” md.*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012, s. 448

¹⁹⁵ Gündoğar, Hamdi, “Fahreddin er- Razi'de irade- Fiil ilişkisi” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. III, sy. 6, s. 57

¹⁹⁶ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, “R-v-d” md., s. 448

¹⁹⁷ Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhi*, c. 2, s. 175

¹⁹⁸ Bardakoğlu, Ali, “Kudret”, *DİA*, XXVI, 317

rızkını daraltmak” manalarında da kullanılmaktadır. Bu kelime Allah'a nispet edildiğinde ise “dilediğini eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak” anlamına gelir.¹⁹⁹ Ragıp el-İsfahanî, kudret kelimesinin insan için kullanıldığı zaman, kişinin kendisiyle herhangi bir şeyi yapmaya güç yetirdiği kendi heyetinin bir ismi olacağını, bu kelimeyle Allah nitelendirildiğinde ise, O’ndan aczi nefyetmek anlamına geleceğini söylemiştir. İsfahanî bu açıklamadan sonra Allah’tan başkasının, lafzen söylene bile manen mutlak kudretle nitelendirilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁰

Konuyla ilgili bir diğer kavram ise fiil kavramıdır. Fiil kavramı ise sözlükte yapmak, başkasına tesir eden için, tesir sebebiyle ilkin arız olan durumdur. Başka bir deyişle başkasına etki edendir. Tıpkı bir şeyin kesici olduğu sürece kesme özelliğini kendinde barındırması gibi.²⁰¹ Rağıb el- İsfahanî *Müfredatü Elfazi'l-Kur'an* isimli eserinde fiil kavramını şu şekilde açıklamıştır; bir müessir/etki edici tarafından meydana gelen etkidir. Bu; ister iyi yapılsın veya iyi yapılmasın; bilgiyle olsun veya olmasın; kastla olsun veya olmasın; ister de insan, hayvan veya cansız varlıklardan meydana gelsin hepsini kapsayan genel anlamlı bir kelimedir.²⁰²

Fiil kavramı kelam ilminde genellikle kader problemiyle ilgisi bakımından ele alınır ve "ef'âlü'l-ibad" veya "a'malü'l-ibad" başlığı altında incelenir. Kulların fiillerinin itikadî bir mesele olarak ortaya çıkışını Hz. Peygamber dönemine kadar dayandırmak mümkündür.²⁰³ Zira Hz. Peygamber döneminde ashabin kader ve insanın fiillerine dair ilk tereddütleri başlamış ve mezkûr konuyla ilgili tereddütlerini gidermek için O’na sorular yöneltilmişlerdir. Bu konuyla ilgili Hz. Peygamber’in “Sizden hiçbir nefis müstesna olmamak üzere cennetteki yeri de ateşteki yeri de bilinmiştir, buyurdu. Bunun üzerine sahâbîler: Yâ Rasulallah! O halde niçin amel edip çalışıyoruz? Biz bu bilinmiş olan yazımız üzerine itimat etmeyelim mi? (yani o halde amelin kaidesi nedir) dediler. Rasûlullah: Hayır, siz o bilinmiş olan yazımıza dayanıp durmayınız. Amel edip çalışınız. Çünkü herkes niçin yaratıldıysa o, kendisine kolaylaştırılmıştır, buyurdu ve

¹⁹⁹ Topaloğlu, Bekir, “Kudret”, *DİA*, XXVI, 316

²⁰⁰ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, “ K-d-r” maddesi, s. 448

²⁰¹ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 172

²⁰² Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, “F-a-l” maddesi, s. 801

²⁰³ Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Fiil”, *DİA*, XIII, 60

sonrasında : “Bundan sonra kim verir ve sakınırsa, o en güzeli de tasdik ederse biz de onu en kolaya hazırlayacağız. Ama kim cimrilik eder, kendisini müstağni görür ve o en güzeli yalan sayarsa biz de onu en güç olan için hazırlayacağız”²⁰⁴ ayetini okudu.”²⁰⁵ hadisi nakledilmektedir. Dolayısıyla mezkûr hususla ilgili rivayet edilen bu hadis bu duruma delil olmaktadır. Sahabilerde mevcut olan bu tereddütlerin, sonraki dönemlerde insan fiilleri konusunda ortaya çıkacak tartışmalara zemin oluşturduğu söylenebilir.

İnsan fiilleri konusunda ilk dönemlerden beri tartışıla gelmiş olan mevzu, insan üzerinde meydana gelen bu fiiller, insanın kendi iradesiyle mi, yoksa yaratan tarafından mecburiyet altında mı gerçekleştiriliyor? sorularına cevap bulmaya yöneliktir. Bu sorulara verdikleri cevaplara göre birbirinden farklı ekoller oluşmaya başlamıştır. Bu konuda ortaya çıkan görüşlerden bir tanesi Cebriyye mezhebinin, hicri birinci asırda dile getirdiği insanın fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelen cebr görüşüdür. Cebriyye, bu asırdan itibaren, onun fiillerinde zorunluluk altında olduğunu, insanın irade etme gücünün olmadığını ve dolayısıyla insanların yaptıkları günahların kader çerçevesinde Allah tarafından yaratıldığı görüşünü yaymaya başlamıştır. Kaynaklar Cebriyye’ye ait olan bu görüşü ilk defa Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46)’ın dile getirdiğini bildirir. Bundan dolayı Cehm b. Safvan Cebriyye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilir. Cehm b. Safvan’a göre Allah, insanın şekil ve bedenini yarattığı gibi insanın iman-küfür, taat-isyan, gibi fiillerinin de yaratıcısıdır. İnsanın mecazen bir gücü bulunmakla birlikte fiilin meydana gelmesinde herhangi bir etkisi yoktur. Hasan-ı Basrî, Mabed el-Cüheni, Vehb b. Münebbih, Amr b. Dinar, Mekhûl eş-Şâmî, Geylan ed-Dımaşkî gibi âlimler bu görüşe itiraz etmiş ve insanın fiillerinin Allah’a nispet edilemeyeceğini ısrarla savunmuşlardır. Bu âlimler görüşlerini dile getirirken, Allah’ın insanlara fiil yapma gücü ve iradesi verdiğini, dolayısıyla insanın kendisine

²⁰⁴ Leyl, 92/10

²⁰⁵ Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi – Kitabu’l-Kader* /7, çvr. Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yay., İstanbul, c. 8, s. 121; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi – Kitabu’l-Kader* , çvr. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Yay., İstanbul, 1989, c. 5, s. 6490

verilen bu irade ile yaptığı amellerden dolayı, ayetlerde geçen mükafatlara veya cezalara muhatap olacağını belirtmişlerdir.²⁰⁶

Râzî, insanı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak kabul etmemektedir. Fiili ve fiilin meydana gelmesinde etkili olan irade ve sebepleri yaratan şüphesiz Allah'tır. Ona göre eğer insanı fiillerinin yaratıcısı olarak kabul edersek, onun, kendi fiilleri ile ilgili bütün malumatlara sahip olması gerekir. Ancak insanın bu konuda herhangi bir malumata sahip olmadığı açıktır. Bu sebeple insanın fiillerinin yaratıcısı olması imkânsız hale gelmektedir.²⁰⁷

Râzî'nin kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı görüşüne getirdiği bir diğer delil ise, insanın, başlangıç ve tekrar bakımından fiillerini gerçekleştirmeye muktedir olmadığı fikridir. Ona göre insan; fiillerinin yaratıcısı olsaydı, eylemlerini tekrar yaratmaya gücü yeterdi. Zira bir şeyi tekrar etmek baştan yaratmak gibidir. İnsanda başlangıçta bir kudret var olduğu kabul edildiği takdirde insanın fiillerini tekrar yaratmasının da kabul edilmesi gerekirdi ki, bunun imkânsız olduğu açıktır.²⁰⁸

Kulun fiilleri konusunda yukarıda yer verilmiş olan görüşler haricinde birçok görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşler kulun fiillerinin üzerindeki kudretin failinin kim olduğu ve bu fiiller sonucunda kulun elde edeceği mükafat ve cezanın durumu çerçevesinde şekillenmiştir. Râzî'nin ve itiraz ettiği diğer görüş sahiplerinin kulun fiilleri meselesine dair fikirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için konuyu, bu fiillerin faili olarak kabul edilen Allah ve insan çerçevesinde iki farklı başlıkta incelemek daha isabetli olacaktır.

2.1.1. İlahî İrade ve Kudret

Kelam alanında âlimler çoğunlukla, iyiliğin ilahî irade ve kudretle doğrudan bir ilişkisinin olduğunu kabul ederken, kötülüğün ilahî irade ve kudrete nisbet edilip edilemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İyiliğin ve kötülüğün her ikisinin de Allah'ın iradesi ve kudreti dâhilinde gerçekleştiğini savunanlar olduğu gibi,

²⁰⁶ Gündoğar, Hamdi, *Fahrettin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s. 30-31; Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil", XIII, 60

²⁰⁷ Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine'l-ilmî'l-ilâhi*, s. 53; Fahreddin Râzî, *el-Erba'in fi Usulu'd-Din*, Mektebatu'l-Külliyati'l-Eshar, Kahire, 1986, s. 323

²⁰⁸ Fahreddin Râzî, *Metâlibul Âliye mine'l-ilmî'l-ilâhi*, c. 2, s. 58

kötü, çirkin ve zararlı her şeyin, Allah'ın iradesi ve kudretinden tenzih edilmesi gerektiğini savunan tenzihçi bir görüşü de savunanlar olmuştur. Filozoflar ve inkarcı gruplar, öne sürdükleri birbiriyle bağlantılı olan “Allah kötülüğü istemekte ve irade etmekte midir? Allahın her şeye gücü yetiyorsa evrende kötülük neden vardır? Kötülüğü engelleyecek bir kudreti yok mu? Kudreti varsa neden kötülüğe müdahale etmiyor?” gibi sorularla evrende hakim olan bir kötülüğün olduğunu, Allah'ın her şeye gücü yeten ve rahmet sahibi bir varlık olmadığını, ya da O'nun kötülük sever bir varlık olduğu sonucuna varmışlardır.²⁰⁹

Kelam alanındaki bir diğer tartışma da kulun fiillerinin gerçekleşmesinde failin kim olduğu meselesidir. Bu konu hakkında itikadî mezhepler arasında birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu kadar farklı görüşün ortaya çıkmasının temel sebebi ise “Allah'ın, insanların fiilleri üzerindeki tesiri nedir?”, sorusuna cevap bulmaktır. Bu soruya cevap bulabilmek için ilk olarak Allahın kudreti ve fiillerinin âlem üzerindeki tesirini incelemek gerekecektir.

Fahreddin er-Râzî'ye göre, kulun iradesi ve fiilin gerçekleşmesi için gerekli şartlar aynı anda bulunduğunda, fiilin meydana gelmesi gerekir. Bu durumda kul hakiki fail olmuş olur. Ancak tüm fiiller bu gerçekleşme anında Allah'ın kaza ve kaderiyle yaratılmıştır. Bunun delili ise şudur: Fiile uygun olan güç, ya o fiilin terkine uygundur, ya da değildir. Eğer terkine uygun değilse, bir gücün yaratıcısı, fiili gerektiren sıfatın yaratıcısıdır. İnsanın fiilleri Allah'ın kaza ve kaderiyle yaratılmıştır denmesinin sebebi budur. Zira güç hem fiili yapmaya, hem de terk etmeye uygun ise taraflardan birinin diğerine tercihi ya bir müreccihe bağlıdır ya da değildir. Eğer bir seçime bağlı ise bu seçim ya Allah tarafından, ya da kul tarafından yapılmaktadır, ya da kendiliğinden meydana gelmektedir. Fiilin, Allah ya da kul tarafından gerçekleştirilmesi durumunda, kulun eğilimi varsa fiil zorunlu olur, yok ise imkânsız olur. Eğer söz konusu eğilim bir fail olmaksızın kendiliğinden meydana gelmişse ya da iki taraftan birinin seçimi müreccihsiz olarak gerçekleşirse, bu düşünce mümkün olanın herhangi bir etkene ihtiyaç duymaması, yani sonradan olanın bir muhdise ihtiyaç duymaması demek olur ki, bu durum Yaratıcı' nın yokluğu anlamına gelir. Kudret ve eğilimin bulunması halinde fiilin zorunlu olarak meydana gelişini kabul edince, kulun fail oluşunu kabul etmek kaçınılmaz olur. Bu durumda Allah'ın göndermiş olduğu bütün kitaplarda geçen

²⁰⁹ Ekiz, Recep, “İmam Mâturîdî'ye Göre Hüsün ve Kubuh”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2010, s. 71

ayetlerin zahirine bir aykırılık söz konusu olmaz. Çünkü fiilin gerçekleşmesi konusunda, etken, güç ve eğilim bütün olarak kabul edildiğinde, bu bütünlüğün Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği düşüncesi kaçınılmaz olur. Bu durumda her şey ancak Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana gelir demek en doğru görüş olmaktadır.²¹⁰

Râzî, Allah Teala'nın kemal sıfatları ve kudreti konusunda En'am Suresinde geçen "O, kullarının üstünde kahirdir; O, hakimdir, habîrdir."²¹¹ ayetini delil getirir. Ona göre kemal sıfatlar, kudret ve ilme tahsis edilmiştir. Bu durumda, ayetteki, "O, kulların üstünde kâhirdir" ifâdesi, Allah'ın kudretinin kemâline; "...ve O, hakimdir, habîrdir" ifâdesi de, Allah'ın ilminin kemâline işaretler. Râzî'ye göre söz konusu ayette geçen "وهو القاهر" ifadesi "hasr" ifâde ettiğinden dolayı mânası şu şekilde olur: "Kudretin ve ilmin kemâliyle mevsûf olan, ancak Hak Subhânehu ve Teâlâ'dır." Yani, "O'ndan başka kâmil varlık yoktur ve O'nun dışındaki her şey eksiktir." Allah'ın kâhir oluşunun kudretiyle ilişkilendirilmesine gelinecek olursa Cenâb-ı Hakk'ın dışındaki her şey mümkün'l-vücûddur. Zâtı itibarıyla mümkün olanın, varlık kazanabilmesi için vacibu'l-vücûdun, onun varlığını yokluğuna tercih etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, varlığı yokluğa ya da yokluğu varlığa üstün getirerek, mümkünâta kâdir olan şüphesiz Vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır. "De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah, Sen mülkü kime dilerdin ona verirsin, mülkü kimden dilerdin ondan alırsın. Kimi dilerdin onu aziz kılar, kimi dilerdin onu zelîl edersin. Hayır, yalnız senin elindedir. Şüphesiz ki sen her şeye hakkıyla kadırsın"²¹² ayeti de Allah'ın, öldürme, muhtaç ve zelîl kılma ile mümkün varlıklara kâhir ve hakîm olduğuna delildir.²¹³

Râzî, bu açıklamasıyla Allah'ın vacibu'l-vücûd olmasından dolayı mümkün olan varlıkların üzerinde müreccih durumunda olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bütün âlem üzerinde tasarrufta bulunabilecek yegane kudreti zatında barındırdığını dile getirmiştir. Râzî bu açıklamalarla Kaderiyye ve Mu'tezile gibi insana kudret atfedene mezheplere reddiyede bulunmuştur. Ancak Cebriyye gibi, kulun fiilinin yegane faili olarak Allah'ı gösteren görüşünü de kabul etmeyip Ehl-i Sünnet'in, bu uç görüşler arasında tutunduğu

²¹⁰ Fahreddin er-Razi, *Meâlimu Usûli'd-Din (İslam İnancının Ana Konuları)*, çevr. Nâdim Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996, s. 77-79

²¹¹ En'am, 6/18

²¹² Âl-i imran, 3/26

²¹³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 353-354

orta yol niteliğindeki görüşünü benimsemiş ve bu mezheplere karşı bu görüşünü delillendirmiştir.²¹⁴

Râzî'nin de dâhil olduğu Ehl-i Sünnet mezhebi, ayn olsun, araz olsun, hayır olsun, şer olsun meydana getirilen her şeyin Allah'ın iradesi, kaza ve kaderiyle oluştuğunu söylemiştir. Mu'tezile ise şer olan şeyin, Yüce Allah'ın rızasına uygun olamayacak bir şey olduğu için O'nun iradesine dâhil olamayacağını belirtmiştir. Ancak Ehl-i sünnet âlimlerine göre, Allah Teâlâ, bilgisi dâhilinde olan her şeyin, vücud bulmasını da murat etmiştir. Zira Allah, onu ister emretmiş olsun, ister olmasın, her şeyin bilgisine sahip olması ve o fiilin gerçekleşmesine yönelik muradı O'nun hem hayrın hem şerrin yaratıcısı olduğunun delilidir. İmam Maturîdî ise, bu konunun kulun fiillerinin yaratılması meselesinin bir parçası olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla kullara ait bütün fiilleri Allah yaratığına göre, bu fiillerin aynı zamanda Allahın iradesi dâhilinde gerçekleştiğini söylemek daha doğru olacaktır. Çünkü Allah'ın bu fiilleri murat etmediğini söylemek, bu fiilleri yaratmakta mecbur olduğunu söylemek olacaktır. Ancak bu söylem Allah için muhal olacak bir ifadedir.²¹⁵

Ehl-i Sünnet alimleri, hayırların en üstünü ve en mükemmeli olarak Allah'a iman edip O'nu tanımayı kabul etmişlerdir. Birçok ayetten açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, hayrın, kulun yaratmasıyla değil, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmesi gerekir. İmanın hayır ve hayrın dışında bulunan her şeyden üstün olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Bu durumda iman etme işi, Allah'ın yaratmasıyla değil de kulun yaratmasıyla gerçekleşmiş olsaydı, kulun, Allah'tan daha mükemmel ve üstün olması gerekirdi. Bu ise, Allah'a karşı gerçekleştirilmiş olan çok çirkin bir küfür olacaktır. Böylece imanın, Allah'ın yaratması ile meydana geldiği net bir şekilde ispat edilmiş olmaktadır.²¹⁶

Eş'arîlere göre kulun fiilinin yaratıcısı Allah'tır. Allah insanların fiillerini ortaya çıkarmak için insanda bir kudret yaratmıştır. Ancak fiilin yaratılmasında kulun kudretinin etkisi söz konusu değildir. Yani ortaya çıkan fiil Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir ve bu fiil kulun kesbidir. Kesb, insanın, Allah tarafından yaratılmış olan

²¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 354

²¹⁵ es-Sâbûnî, a.g.e., s.150

²¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 6, s. 245

kudretiyle fiilin bir araya gelmesiyle oluşur. Allah insanın kudreti ve iradesi doğrultusunda fiili yaratarak âdetini gerçekleştirir. Eş'arîler bu açıklama ile kulun kendi başına kudreti ve iradesiyle bu fiili yerine getirmesinin imkânsız olacağını dile getirmiştir.²¹⁷ İmam Eş'arî, “hâlık” kelimesinin anlamının, kadim bir kudretle yapan demek olduğunu söylemiştir. İnsanın fiillerini kadim bir kudretle gerçekleştirmesi mümkün olmadığına göre, hiçbir şekilde insanın “hâlık” olması ve kesbin onun yaratması ile olması mümkün değildir. Eş'arî'nin bu görüşü, Allah'ın her yarattığı şeyi kadim bir kudretle yaptığı prensibine dayanmaktadır. Bu prensibe göre, insan için kadim bir kudretin bulunması imkânsız olduğundan insanın halık olması da mümkün olmamaktadır.²¹⁸

İmam Mâturîdî de İmam Eş'arî ile aynı doğrultuda görüş bildirmiştir. İmam Mâturîdî'ye göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Ona göre “O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Zevcesi olmadan nasıl çocuğu olabilir? Oysa her şeyi O yaratmıştır, O her şeyi bilir.”²¹⁹ ayetinde geçen “ her şeyi O yarattı.” ifadesi Mu'tezile'nin görüşünü çürütmektedir. Çünkü Allah bu ayette her şeyi kendisinin yarattığını beyan etmektedir. Oysa Mu'tezile, Allah kulların ne fiillerini, ne hareketlerini, ne hareketsizliklerini, ne kalkmalarını ve ne de oturmalarını vb. şeylerin hiç birisini yaratmamıştır, iddiasını ileri sürmektedirler. Mâturîdî'ye göre bahsi geçen ayeti hususa hamletmek caiz değildir. Çünkü ayetteki ifade Allah'ı övme manasını barındırmaktadır. Zira söz konusu ayeti Allah'ın her şeyi değil de bazı şeyleri yarattığına hamletmek caiz olsaydı, ayetlerde geçen “O her şeyi en iyi bilendir” ifadesini de Allah her şeyi değil, bazı şeyleri bilir şeklinde manalandırılmasının caiz olması gerekirdi.²²⁰

Râzî, kulun fiilleri meselesine dair görüşleri dile getirirken fiilin meydana gelmesinde insanın kudretiyle beraber Allah'ın kudretinin de etkili olduğunu dile getirmiş ve bu konuda iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir. Bu ihtimallerden ilkinde göre Allah'ın kudreti fiile tesir etme konusunda bağımsız olduğu gibi insanın kudreti de

²¹⁷ İrfan, Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çevr. M. Saim Yeprem, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 292

²¹⁸ Keskin, Mehmet, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, Düşün Yay., İstanbul, 2013, s. 244

²¹⁹ En'am, 6/101

²²⁰ Özdemir, Faruk, *Te'vilâtü'l- Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelamî Tartışmalar*, Araştırma Yay., Ankara, 2017, s. 237-238

bu konuda bağımsızdır, ancak bu ihtimal iki bağımsız kudret sahibinin bir eser üzerinde etkisinin caiz görülmesi durumunda söz konusudur. İkinci ihtimale göre ise Allah'ın kudreti fiile tesirde bağımsızdır, insanın kudreti ise bağımsız değildir. Bu durumda Allah'ın kudreti insanın kudretine ilave edilir ve o zaman da insanın kudreti ancak Allah'ın kudretinin yardımıyla bağımsız hale gelir.²²¹

Râzî'nin bu iki görüş haricinde dile getirdiği bir diğer görüşe göre ise sebeple kudret bir araya geldiği takdirde fiilin meydana gelmesi zorunlu hale gelir. Bu durumda fiili gerçekleştirmeye muktedir olanın aynı zamanda o fiili terk etmeye de gücünün yetmesi gerekir. Bu durumun aksi için de aynı şey geçerlidir. Böylelikle meydana gelen bu eşit durumdan dolayı taraflardan birinin diğeri üzerinde tercih hakkı engellenmiş olur. Eğer ona bir sebep ilave edilirse fiilin gerçekleştirilmesine yönelik bir tercih meydana gelir. O zaman da fiilin gerçekleşmesi zorunlu hale gelmiş olur. Râzî zikrettiği bu üçüncü görüşün isabetli olduğunu bildirip kendisini de benimsediğini ifade etmiştir.²²²

Kulun fiilleri ve iradesi konusunda ortaya çıkan bir diğer problem de Allah'ın kul için küfür ve isyanı irade edip etmemesi meselesidir. Eğer Allah bu konuda irade etmiştir, denirse bu Allah'ın kullarına cebr uyguladığı anlamına gelmez mi? Böyle bir durum söz konusu olursa Allahın kullarını günahlardan sorumlu tutması, mükafat ve ceza vermesi gibi durumların anlamı nedir?

Râzî'nin aktardığına göre, bu konuda Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebu Müslim b. Yahya el-İsfahanî (ö. 322/934), "Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir."²²³ ayetinin te'vilini yaparken, Cenab-ı Hakk'ın mü'minlere bahsettiği lütuflarını münafıklara vermeyip, onları düştükleri küfürlerinde ısrarcı olmalarından dolayı yalnız bırakınca, onların kalplerindeki küfür, gittikçe artar ve böylelikle kalpleri karanlıklar içinde kalır demişlerdir.²²⁴

²²¹ Fahreddin er Râzî, *Metâlibul Âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi*, c. 2, s. 7

²²² Fahreddin er Râzî, *Metâlibul Âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi*, c. 2, s. 7

²²³ Bakara, 2/15

²²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 50

Bu tevilden anlaşılıyor ki Allah insanlarda hayra yönelme noktasında fırsatlar verse de, kişi küfür yolunda ısrarcıysa ve bu yolda çaba harcıyorsa Allah bu kişileri kendi haline bırakır. Bu durum Allah'ın bu kişileri küfre terk etmesi ya da bu kişilere cebr uygulaması değildir. Aksine irade sahibi insanın seçiminin ve çabasının bir sonucudur. Bu durumda, insanın bu fiilinin sorumluluğunu alması ve sonucuna katlanması gerekecektir.²²⁵

Râzî, “Doğruya karşılık sapıklığı satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır.”²²⁶ ayetinin tefsirini yaparken münafıkların hidayete ulaşamamış olmalarını, onların sapık ve bozuk inançlarının gerçek ve doğru inanca ulaşmalarını engellediğini bu nedenle de küfürde ısrarcı davrandıklarını belirtmiştir. Dolayısıyla Allah kullarına hidayet fırsatı vermesine rağmen kul iradesini küfür yönünde kullandığı takdirde sorumlu kişi Allah değil bizzat insandır. Râzî, bu konuda Katade'nin şu sözünü nakleder: “ Münafıklar hidayetden sapıklığa, taatten masiyete, cemaat olmaktan bölünmeye, emniyetten korkuya, sünnetten bid'ate geçmişlerdir.”²²⁷

Düşünürümüz Râzî, Allah'ın kudretinin insan fiilleri üzerindeki etkisinden söz ederken iman ve küfür konusunda Allah'ın, insanları iman ve marifet ile şerefli ve aziz bir varlık statüsüne çıkardığını, küfür ve dalâlet ile de zelîl hale getirdiğini bildirmiştir. O, aziz ve zelîl kılma konusunda delil olarak gösterilebilecek bazı hususlardan bahsetmiştir. Bu deliller şunlardır: ²²⁸

a) İslâm'ın azîz, küfrün de zelîl olabilmesi için mutlaka bir failin olması gerekir. Bu fail ya kuldur ya da Allah'tır. Hiç kimse küfre düşmeyi istemeyeceği için failin kul olması imkânsızdır. Çünkü herkes iman etmeyi, marifeti ve hidâyeti ister. Eğer kul iman etmeyi istemesine rağmen buna ulaşamıyorsa ve cehâlete düşüyorsa, bunun meydana gelmesi kuldan dolayı gerçekleşen bir durum olmayacaktır. Bu ancak Allah tarafından gerçekleştirilmiş olacaktır.

²²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 50

²²⁶ Bakara, 2/16

²²⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 53

²²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 6, s. 244

b) Kulda bir cehalet gerçekleştiği zaman bu, ya bir şüpheden dolayı meydana gelmiştir ya da kulun onu, bizzat kendisinin icad etmesiyle gerçekleştirmiştir. Birinci durum geçersizdir; şayet her cehâlet kendisinden önce bulunan bir başka cehâlet sebebiyle bulunmuş olsaydı, teselsül gerekirdi. Bu ise, imkânsızdır. Dolayısıyla bütün bu durumlar, kulun, herhangi bir sebepten dolayı değil de, doğrudan doğruya yaptığı bir cehâlete dayanır. Ancak, hiçbir akıllı insan, bir sebep olmadan cehâlete razı olmaz. Böylece bunun, ancak Allah'ın kulunu zelîl kılması ve hüsrana uğratmasıyla meydana geldiği açık hale gelmiş olur.

c) Her fiilin mutlaka bir sebebi ve müreccihi vardır ve bu müreccihin de Allah'tan başkası olması söz konusu değildir. Eğer bu tercih hayıra yönelik olursa, bu azîz kılma; eğer cehâlet, şer ve dalaletle yönelik olursa, bu da zelîl kılma manasına gelir. Böylece, azîz ve zelîl kılmanın Allah Teâlâ olduğu sabit hale gelmiş olur.

Râzî'nin münafıkların ya da kafirlerin hidayete ulaşamamış olmalarını Allah'ın onlara cebr uygulamasına değil, kişinin kendi iradesiyle sapık inançları tercih etmesine bağladığını görüyoruz. Bu durumda Allah'ın insanlara gösterdiği yollardan hidayet ve küfür yolunu seçmenin kişinin iradesi dâhilinde gerçekleştiği manası çıkarılmış olur. Nitekim Bakara suresinde geçen “Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden doğru yola dönmezler.”²²⁹ ayetinde, kafirlerin, Allah tarafından gönderilen delilleri ve hakikatleri reddettikleri için bu delilere karşı kör, sağır ve dilsiz hükmünde oldukları belirtilmiştir.²³⁰

Yapılan bu açıklamalar doğrutusunda her şeyin Allah'ın irade ve kudreti ile gerçekleşmekte ve yaratılmakta olduğu kesin olarak delillendirilmiş olmaktadır. Ancak “Zâlîme fırsat veren Allah değil midir?” sorusu muhakkak akla gelecektir. Râzî, böyle bir soruyu soran kişinin, "Bu dünyada zâlîmi zulme muktedir kılan Allah Teâlâ ise, Allah o kişiyi bu zulümden alıkoymayınca, bu durum, Allah'ın bu zulme razı olduğuna delâlet eder.” demesi üzerine şöyle bir açıklama yapmıştır; zulme muktedir kılmak, adalet ve tâatta bulunmaya muktedir kılmanın aynısı olacaktır. Eğer, Cenâb-ı Hak onu zulme muktedir kılmasaydı, mutlaka Allah onu, hayır ve tâat işlerini yapmaktan da aciz kılmış olurdu. Bu ise hakîm olan Allah'a uygun düşmez. Râzî, İmam Mâturîdî'nin,

²²⁹ Bakara, 2/18

²³⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 6, s. 245

irade etme konusunda, yaratmak ve rıza göstermek fiillerinin birbirinden farklı anlamlar barındırdığına dair görüşünü aktarmaktadır. Allah, küfrün yaratıcısıdır, ancak bu küfrün gerçekleştirilmesini emretmez ve yapılan kötülüklere rıza göstermez. Dolayısıyla Allah, kafire imanı emretmiş, ancak imanı onun iradesine bırakmış ve tercih yapma konusunda kulu özgür bırakmıştır.²³¹ O, iman gibi hayır barındıran konularda rıza göstermiştir. Adaletinden dolayı küfre düşeceğini bildiği kullarına karşı da iman emrinde bulunmuştur. Ancak bu imanın gerçekleşmeyeceğini bildiği için iman etmesi konusunda o kişiyi kendi iradesiyle baş başa bırakmıştır. Zira Allah kulun iradesine, tercihlerine müdahale etmez ve kulunun küfre yönelmesine razı olmamasına rağmen o kulun küfre götüren yollarda ısrarcı olmasının karşılığını adaleti gereği verir. Bu durumda Allah'ın razı olduğu şeyden dolayı değil, razı olmadığı şeyden dolayı azap verdiğini söylemek doğru bir ifade olacaktır. Zira meşiet, kaza ve Allah'ın bütün sıfatları, Allah'ın hoşnut olduğu şeylerdir. Fakat insanın fiilleri, bazen Allah'ın razı olduğu, bazen de gazap ettiği tarzda olur, onun için azap veya sevap verir.²³²

2.1.2. İnsanın İradesi, Kudreti ve Fiilleri

Hayır ve şer konusunda ortaya çıkan bir diğer mesele de insan fiilleridir. Hayır ve şer olarak nitelenen şeyler üzerinde insanın ne gibi bir etkisi olduğu, geçmişten günümüze kadar kötülük problemi ve kader ve kaza başlıkları altında incelenip tartışılmış olan meselelerin başında gelmektedir. Hayır ve şerrin meydana gelmesinde Allah'ın kudretinin etkisine değinildikten sonra bu başlık altında kulun bu meselede nasıl bir rolünün olduğu incelenecektir. Ayrıca bu konuda gündeme gelmiş olan, kuldan sâdır olan iyi ya da kötü olarak nitelenen fiillerin yaratıcısı kimdir? Metafizikî ve ahlakî kötülükler karşısında insanın konumu ve sorumluluğu nedir? İnsanın fiilleri üzerinde ilahî bir müdahale söz konusu mudur? gibi sorulara verilen cevaplara ve bu konuda yapılan tartışmalara yer verilecektir.²³³

Allah'ın yarattığı varlıklar tamamen hayırlı, tamamen şerli veyahut bir yandan hayırlı bir yandan şerli olarak sınıflandırılabilir. Sırf hayırlı olan melek, sırf şerli olan şeytandır. Bu iki hali de kendinde barındıran ise insandır. Ve aynı zamanda bu iki

²³¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 12, s. 277

²³² Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 78

²³³ Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil", XIII, 60

yönünü kontrol edebilmek için irade sahibi olup ve yaptığı seçimlerin sonuçlarından dolayı hesaba çekilecek olan da insandır.²³⁴

İslam düşünce tarihinde insanın fiilleri konusunda cebr görüşünü ilk olarak savunan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) olmuştur. Onlara göre insanlar fiillerini mecburiyet altında gerçekleştirdikleri için, kendi fiillerini meydana getirirken hür bir irade ve güce sahip değildirler. Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve cebr düşüncesini benimseyen diğer Cebriyye âlimlerine göre Allah'ın dışında hiç kimsenin, ne fiili ne de ameli vardır. Ameller yaratılmışlara ancak mecaz yoluyla izafe edilebilir.²³⁵ Çünkü insanda fiillerini gerçekleştirebilecek bir kudret söz konusu değildir.²³⁶ Cebriyye insanın, tıpkı cansız varlıklar gibi, Allah'ın yarattığı fiillere sadece bir sahne teşkil ettiğini söylemiştir. Cebriyyenin bu iddiasında ilahî emir, yasak, va'd ve vaidinin (tehdidinin) hiçe sayılması, dinî hükümlerin yok sayılması, duylara ve zarurete bağlı gerçeklerin inkarı söz konusudur.²³⁷

Cebriyyenin insanın fiilleri konusundaki insan iradesini yok sayan bu görüşünü Mu'tezile reddeder ve insanın, bütün fiillerini gerçekleştirebilecek hür bir iradeye sahip olduğunu dile getirir. İnsanın fiilini, kesbini ve amelini var kabul eden Mu'tezile'ye göre, kulun fiillerinin yaratıcısı ancak insandır. Bu konu da Allah'ın herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir.²³⁸

İnsanın fiillerinde hür olduğu fikrinin ilk temsilcileri Ma'bed ei-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ve Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 120/738) olmuştur. Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vasil b. Ata da aynı görüşü benimsemiştir.²³⁹ Onlara göre, Allah, ne insanların yapıp ettiklerinin, ne de diğer canlıların işlerinin yaratıcısıdır. İnsan bizzat

²³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 278

²³⁵ Gündoğar, Hamdi, "Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: VIII /2, Sivas, 2004, s. 207

²³⁶ Fahreddin Râzî, *İ'tikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, Kahire, 1978, s. 103

²³⁷ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 135

²³⁸ Türcan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, sy. 15, s. 144

²³⁹ Gündoğar, Hamdi, "Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi", s. 208

kendi yapıp ettiklerinin yaratıcısıdır. Allah'ın bu fiillerde bir etkisi söz konusu değildir. Bu görüşlerinden dolayı Mu'tezile mezhebine "Kaderiyye" adı da verilmiştir.²⁴⁰

Râzî, İstiâzenin tefsirini yaparken kulun fiilleri konusunda Cebriye ve Kaderiye fırkalarının, kulun fiilinin yaratıcısının kim olduğu konusunda bildirdikleri bu görüşlere yer vermiş ve bu mezheplerin görüşlerine itirazlar yöneltmiştir. Râzî, Cebriyye'nin cebr bildiren görüşünün, insanın sorumluluğunu kaldırmasından dolayı hatalı olduğunu bildirmiştir. Cebr görüşünün kabul edilmesi durumunda Allah zorba ve adaletsiz bir konuma getirilmiş olacaktır. Zira bu Allah için söylenemeyecek batıl bir durum olacaktır. Râzî aynı zamanda bahsedilen bu cebr fikrine zıt olan bir görüş olarak Mu'tezile'nin kulun fiilleri konusundaki beyanını da batıl görmektedir. Mu'tezile'ye göre insan kendi fiillerini gerçekleştirme konusunda özgürdür ve müstakil bir kudrete sahiptir. Allah adaleti gereği kullarına müdahale etmeyeceğinden dolayı kul bu konuda hür irade sahibidir. Râzî'ye göre bu görüş Allah'ın kudretini sınırlandırmasından dolayı hatalı bir görüş olmaktadır. Çünkü birçok ayette Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu açıkça beyan edilmektedir ve kudret sahibi olarak sadece Allah gösterilmektedir. Bu nedenle kulun Allah'tan bağımsız hür iradesinden bahsedilmesi imkânsız olmaktadır.²⁴¹

Râzî kulun fiilleri konusundan bahsederken mezheplerin bu konuda zıt fikirlerinden dolayı birbirlerine bazı itirazlarda bulunduklarını nakletmektedir. Bu konuda Mu'tezile fırkasının, Cebriyye fırkasına yönelttiği itirazlar dikkat çekmektedir. Mu'tezile ısrarla savunduğu fikrine delil olarak gösterdiği, istiazele geçen "اعوذ بالله" ibaresinin istiazenin hükmü bakımından, Cebriyye'nin kulun fiilleri konusundaki görüşlerini birçok açıdan boşa çıkardığını söylemiş ve bu iddiasını bazı noktalarda delillendirmiştir. Mu'tezile'ye göre kulun "اعوذ بالله" demesi, kendisinin o istiâzenin faili olduğunu ispatlamaktadır. Eğer ki fiillerin yaratıcısı Allah olsaydı kulun fail olması imkânsız olurdu ve Cenâb-ı Hak'ın, o fiili kul için yaratması durumunda, kulun o fiile müdahalesi imkân dışı olurdu. Zira Allah, o fiili kul için yaratmadığı müddetçe kulun

²⁴⁰ Abdulkadir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çevr. Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2014, s. 83

²⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 1, s. 93

onu elde etmesi imkânsızdır. Bu durum kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunun en büyük ispatıdır.²⁴²

Mu'tezile, Cebriyye'ye yönelttiği bu eleştirilerden sonra Ehl-i Sünnet mezheplerinin, kulun fiilleri konusunda geliştirdikleri “kesb” teorisini de eleştiriye tâbi tutmaktadır. Onlara göre Ehl-i Sünnetin cebr ile kaderiyye arasında orta bir yol olarak ifade edilen ‘kesb’ düşüncesi zayıf bir görüştür. Çünkü kulun kudreti fiil üzerinde ya bağımsız bir şekilde vardır ya da yoktur. Eğer kudretinin tesiri var denilecekse bu Mu'tezile'nin görüşünü ifade edecektir. Eğer kudretinin tesiri yoktur denilirse bu da Cebriyye'nin görüşü olacaktır. Mu'tezile'ye göre bu durum da orta yolun, yani kesb teorisinin, kabul edilmesini imkânsız hale getirmiş olacaktır.²⁴³

Râzî bu itirazlara yer verdikten sonra istiaze de geçen “اعوذ بالله من الشيطان الرجيم” ifadesi ile Mu'tezile'nin bahsi geçen fikirlerinin çürütüldüğünü ifade etmiştir. Zira “اعوذ بالله من الشيطان الرجيم” ifadesi, Allah Teâlâ'nın kişiyi yasaklamak ve sakındırmak veya zorlamak ve mecbur etmek yoluyla şeytan vesvesesinden men etmesi manasına gelmektedir. Yasaklama ve sakındırma yoluyla olanı Allah yaptığından dolayı, kulun bunu Allah'tan talep etmesi imkânsız olur. Çünkü elde edilmiş bir şeyi yeniden elde etmek imkânsızdır. Zorlamak ve mecbur etmek yoluyla olan ise câiz değildir. Çünkü mecbur etmek şeytanlar için kabul edildiği takdirde, onların yaptıklarından sorumlu olmaları düşünülemez. Oysa onların sorumlu tutuldukları bilinen bir gerçektir.²⁴⁴

Râzî'ye göre, kulun fiilleri konusunda gerçekleşmiş olan bu tartışmalardan çıkarılacak sonuç, kulun, ancak her şeyin Allah'tan olduğunu kabul etmesi durumunda “اعوذ بالله” demesinin bir şey ifade edeceğidir. Bu konuda son sözü, Hz. Peygamber: '(Ya Rabbi,) kızmandan rızana, gazabından bağışlamana, senden yine sana sığınırım. Sana övgüler sayıp dökemem. Sen kendini övdüğün gibisin.’²⁴⁵ ifadesiyle söylemiştir.²⁴⁶

²⁴² Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 1, s. 93-94

²⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 1, s. 94

²⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 1, s. 95-96

²⁴⁵ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, - *Kitabu's-Salat* /222, c. 2, s. 117

²⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 1, s. 96

Kelam ilminde, kulun fiilleri konusunda gündeme gelen ve Eş'arî mezhebinin "kesb teorisi" ile daha çok ön plana çıkan "kesb" kavramı, kulun fiillerinin hayır ve şer ile nitelenmesi konusunda incelenmesi gereken kavramlardan biri haline gelmiştir. Sözlükte "kazanmak, elde etmek" anlamındaki "kesb" kökünden türemiş bir mastar olup "kazanılan ve elde edilen maddî veya manevî şey" manasında isim olarak da kullanılır.²⁴⁷ Ragıp el-İsfahanî ise kesbi, "insanın servet kazanmak gibi faydalı olan veya haz veren bir şeyi talep etmesi" diye açıklar.²⁴⁸ Bazen insana fayda vereceği zannedildiği halde zarar da getirebilen fiiller için de kullanılan kesb kavramı kelam literatüründe ise genellikle "kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey" diye tarif edilmiştir.²⁴⁹

Mu'tezilî bir âlim olan Kadı Abdülcebbar, Eş'arî mezhebinin öne sürdüğü kesb konusundaki görüşünü kabul edilebilir bir görüş olarak görmemiştir. Bu konuda delillendirme yaparken "kesb" kelimesinin sözlük ve ıstılahî manasını vermiştir. Kadı Abdülcebbar, kesb'in sözlükteki manasının, fayda sağlayan veya zararı savuşturan her şey için kullanılan bir kelime olduğunu söylemiş, ıstılahî olarak ise, Arapların, bir fiile ancak fayda sağladığında veya zararı savuşturduğunda kesb adını verdiklerinin dile getirmiştir. Kadı, bu durumda olayı (fiili) meydana getirene ise "kâsib" denileceğini bildirmiştir. Kadı Abdülcebbar, bu konuyu daha açık hale getirmek için şöyle bir açıklama yapar: Eğer kesb konusundaki bu görüş mâkul bir şey olsaydı, İmamiyye, Havariç, Mu'tezile ve Zeydiyye gibi Mücebhire'ye muhalif olanların bunu mâkul görmeleri gerekirdi. Oysa onlar bunu mâkul görmezler. Çünkü onları buna iten sebepler bolca bulunmaktadır ve onlar bu meseleyi araştırma noktasında güçlü bir azme de sahiptirler. Farklı mezheplere mensup olmalarına, vatanları ve memleketleri birbirinden uzak olmasına ve bu meselede uzun uzun tartışmalarına rağmen bu ekoller arasında bu manayı mâkul gördüğü veya en azından zan ettiği iddiasında bulunan hiç kimse olmadığına göre, buna inanmanın ve onu anlatmanın mümkün olmadığı ortaya çıkar.²⁵⁰

²⁴⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *DİA*, XXV, 304

²⁴⁸ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.*, "k-s-b" *md.*, s. 910

²⁴⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", XXV, 304

²⁵⁰ Sinanoğlu, Abdülhamit, "Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması Ve Eş'ârî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, sy. 1, s. 54-55

Fahredden er-Râzî, kesb kavramını “kalpte fiil için kesin istek meydana gelmesi”, “fiil üzerinde tam bir azim ve kesin odaklanma”²⁵¹ ve “insanın yapmaya ve yapmamaya uygun birtakım uzuvlarının sağlam olmasından ibarettir”²⁵² şeklinde çeşitli ifadelerle tanımlamıştır. Râzî, kesbin yaratıcısının Allah olduğu konusunda İmam Eş’arî’yi takip etmektedir. Râzî’ye göre, insan, fiillerini gerçekleştirmeden önce o fiili tasavvur eder. Bu tasavvur sonucu eğer fiil faydalıysa kulda o fiili gerçekleştirmeye yönelik bir istek belirir. Eğer zararlıysa o fiile karşı bir nefret ve uzaklaşma isteği gerçekleşir. Bu görüşü sebebiyle Râzî’nin Mâturîdîlerin kesb konusundaki görüşüne yaklaştığını söylemek mümkündür.²⁵³

Mâturîdîlere göre, kesb, kulun kendisinde yaratılmış olan kudretle bir şeye niyet etmesiyle gerçekleşen şeye denir. Eş’arîler kulda herhangi bir kudretin mevcut olmadığını ve onda sadece kesbin bulunduğunu, kesbin ise insanın tesiriyle değil, ancak onun fiile yaklaşmasıyla meydana geldiğini söylemişken, İmam Mâturîdî ise, kesbin tamamen kulun kudreti ve tesiriyle doğduğu görüşündedir. Mâturîdî bu görüşüyle insanın iradesinin varlığı üzerinde ısrarcı davranmaktadır. Ayrıca cüz’î iradenin de Allah tarafından yaratılmadığını ve kul tarafından gerçekleştirildiğini bildirmektedir.²⁵⁴

Mâturîdîliğin önemli temsilcilerinden olan Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Mu’tezile mezhebine insanın fiilleri konusunda reddiyede bulunurken, zorunlu fiiller ile ihtiyarî fiiller arasındaki farka işaret etmiş ve Allah’ın dışındaki varlıklar için yaratma kudretinden bahsetmenin imkânsız olduğunu bildirmiştir. Nesefî’ye göre, zorunlu fiiller tamamen Allah’ın irade ve kudreti dâhilindeyken, ihtiyarî fiillerde ise insanın kesbi söz konusudur. İnsan bu kesbî kudreti ile ihtiyarî fiillerini meydana getirir.²⁵⁵

Ehl-i Sünnet mezheplerinden biri olan Eş’arîliğin kurucusu Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ve onun görüşlerini takip eden Eş’arî âlimlere göre, ister hayır ister şer olsun, ister taat ister masiyet olsun bütün mahlukâtın yegane yaratıcısı Allah’tır. İmam Eş’arî şerrin Allah’tan olması konusunda ashabımız dediği İbn Küllab’ın, “Allah’ın kendisi

²⁵¹ Fahreddin er Râzî, *Metâlibul Âliye mine’l-ilmi’l-ilâhi*, c. 2, s. 80

²⁵² Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü’l-Gayb*, c. 19, s. 271

²⁵³ Fahreddin er Râzî, *Metâlibul Âliye mine’l-ilmi’l-ilâhi*, c. 2, s. 26-27

²⁵⁴ Fığlalı, Ethem Ruhi, *a.g.e.*, s. 146-147

²⁵⁵ Gündoğar, Hamdi, “Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu’tezile’ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:1, 2011, s. 201

için değil başkası için şerri yaratması anlamında ‘şer Allah’tandır’ denilebilir” görüşünü benimsemiştir. Yani Eş’arî’ye göre Allah kendisi için değil kulları için şerri yaratır.²⁵⁶

Eş’arî kulun fiilleri konusunda Mu’tezile’nin kula, fiilini kendisinin gerçekleştirmesine olanak sağlayan bir kudret veren ve kulu kendi fiilinin yaratıcısı haline getiren görüşüne karşı çıkmış ve kulun fiilinin yaratıcısının ancak Allah olduğunu dile getirmiştir. Bu durumda kulun fiilinin yaratıcısı Allah olduğu için, gerçekleşen fiil, kulun fiili değil kesbidir, denilmiştir.²⁵⁷ Eş’arîlere göre kesb, kulun gücünün Allah’ın takdirine yaklaşmasıdır. Bu durumda kesb de fiil gibi Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla cüz’î iradeyi yaratan da Allah’tır.²⁵⁸ Bu durum Eş’arî’nin, deterministler ve Cebriyye ile aynı görüşte olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Eş’arî, kesb teorisi gereği kişinin yaptıklarından sorumlu olduğunu belirtmiştir.²⁵⁹

Fahreddin er-Râzî, İmam Eş’arî ve diğer Eş’arî âlimleri gibi Allah’ın mutlak iradesi yanında insanın fiillerini özgürce yerine getirebileceği bir öz iradeye yer kalmadığını kabul etmiştir. Eş’arî kelamını benimseyen âlimler, Allah-insan ilişkisini, insanın bütün yapıp ettiklerinde Allah’a bağımlı olduğunu söyleyerek açıklarlar. Bu görüşe göre insanın fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi de insanın kendine ait olan öz bir iradeyle değil, Allah’ın kudretiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda Allah’ın mutlak otoritesi, bireysel olan insanın otoritesinin çok üstündedir. Allah-insan ilişkisi bağlamında Allah, insanı bilgiyle donatan, insanın iradesini güçlendiren, insana doğruyu yanlıştan ayırabilecek bir basiret veren bir varlık olmaktadır.²⁶⁰

Râzî, insanın, kalbinde meydana gelen sebeplerden dolayı, bazen hayra, bazen de şerre yöneldiğini söylemiştir. Bu noktadan hareketle sözkonusu sebeplerin Allah’ın

²⁵⁶ Keskin, Mehmet, *a.g.e.*, s. 253

²⁵⁷ Keskin, Mehmet, *a.g.e.*, s. 257

²⁵⁸ Fırlı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008, s. 146

²⁵⁹ Gündoğar Hamdi, “Eş’arî’nin İnsan Fiilleri Doktrini”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 1, sy. 1-2, s. 175

²⁶⁰ Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*, Lotus Yay., Ankara, 2010, s. 11-12

yaratmasına işaret ettiğini söyleyerek, kulun fiillerinin ve tüm mahlukâtın yaratıcısının Allah olduğunu belirtmiştir.²⁶¹

Râzî'ye göre, kulun kalbinde gerçekleşen ve kişiyi Allaha yönelmeye sevk eden bir diğer sebep de kulun Allah'tan korkmasıdır. Kul, Allah'ın bilip gördüğünü bilir, O'nun her şeye kadir olduğunu, güzel olmayan ve zarar doğuran davranışlara ve haram olan şeylere razı olmayacağını bilir. Kulun bunu bilmesi ve buna inanması, atacağı adımlara karar vermesini sağlayan vicdan mekanizmasını tetikleyecek ve başkasının özel alanına girmekten, başkasına zarar vermekten uzak durmasını sağlayacaktır. Aksi takdirde ahirette Allah'ın gazabına tâbi olacağını düşünür. Râzî, bu korkunun cenneti elde etme sebebi olduğunu söyler.²⁶² Çünkü kul için dünyevî haz meydana gelir ve bu haz Allah'ın emrine aykırı olursa, kul da bunu isteyerek yaparsa bu fiil hem faydayı hem de zararı içinde barındırır. Böyle bir durumda akl-ı selim devreye girer ve tercih yapar. Bu durumda üstün olan tarafı tercih etmesi gerekir. İşte korku burada devreye girer. Dünyevî hazza karşı ahirette sonsuz bir elemle karşı karşıya gelir. Kul böyle bir tercihte iradesiyle hareket ettiğinden dolayı, dünyada gerçekleşecek olan sonuçlar için sorumlu olacak kişi, her türlü imkânı kullarına veren Allah değil, fiilin faili olan kuldur. Kul bu durumda müreccih olduğu için, gerçekleştirdiği fiilin niteliğine göre Allah'ın vaad veya va'idleriyle karşılaşacaktır.²⁶³

Mâturîdî mezhebi âlimlerine göre, Allah küllî iradeye sahiptir. Cüz'î irade ise Allah tarafından yaratılmamış olan ve kulda bulunan iradedir. Cüz'î irade, Allah'ın irade sıfatının, bir işin yapılması veya terk edilmesinden birini tayin etmesidir. Maturidî mezhebi âlimlerinden İbn Hümam, insanın yaptıklarından sorumlu olmasının temel sebebinin insan iradesi olduğunu, bu iradenin yaratılmadığını ve Allah'ın bu konuda müdahalesinin bulunmadığını bildirmiştir.²⁶⁴ Ayrıca Maturidî âlimlerinden biri olan

²⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 432

²⁶² Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 287

²⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 287

²⁶⁴ Gündoğar, Hamdi, *a.g.e.*, s. 47; Bkz. Matûridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, Haz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, 2005, s. 364-365

Nesefî'ye göre ise fiili, mahlûk olan fâil gerçekleştirir, mahlûku fiil edinen ise hâlik olan Allah'tır.²⁶⁵

Râzî, insanın, Allah tarafından takdir edilmiş olan ölüm, hastalık, kırgınlık ve gaflet gibi durumlardan kendisini koruyabileceği bir gücünün olmadığını söyleyerek onun fiillerinde özgür olmadığını bu açıklamasıyla delillendirmiştir. Râzî, bu konuda şunları söyler: “Yüce Allah, kendisini “Her şeyin yaratıcısı”²⁶⁶ olarak tanıtmaktadır. Şüphesiz ki insanın fiilleri, “Allah, sizi yaratmış, sonra rızıklandırmıştır; sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi tekrar diriltecektir.”²⁶⁷ ayetinin işaret ettiği gibi şey kavramına dâhil olur. Eğer kul, kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, kendi bedeni üzerinde tasarrufta bulunabilmesi, ölümü, hastalıkları, kırgınlığı ve gafleti kendisinden alıkoyması gerekirdi. İnsan için bu durum söz konusu olmadığı için, akıl ve nas gereği insanın, kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı ortaya çıkmıştır.”²⁶⁸ Râzî, bu açıklamasından yola çıkarak insan fiilleri gibi hayrın ve şerrin de yaratıcısının Allah olduğunu söylemiştir.

İnsanın fiilleri hususunda tartışma konusu olan meselelerden biri de teklîf-i mâlâ yutâk, yani kulun gücünün yetmediği şeylerin teklif edilmesi meselesidir. Teklif, sözlükte “bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca “birine yapılması zor bir işi yüklemek” demektir. Kelâm ilminde teklif konusu, Cenâb-ı Hakk'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu yükümlü tutmasının (teklîf-i mâlâ yutâk) aklen mümkün olup olmaması bakımından incelenmiştir.²⁶⁹

Teklîf-i mâ lâ yutâk, İslam düşüncesinde, özellikle fıkıh ve kelam literatüründe kullanılan bir kavramdır. Kişinin, yapılması mümkün olmayan işleri gerçekleştirmekle yükümlü kılınması, bu kategoride değerlendirilmektedir. Mükellefin yükümlülüğünün

²⁶⁵ Bardakçı, Sefa, “Daniel Gımarret'in İnsanın Fiilleri Hakkında Nesefî'nin Görüşlerine Yönelik Düşüncelerine Eleştirel Bakış”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Bahar-2010, sy. 1, s. 60; Gımarret, Daniel, “Nesefî'ye Göre İnsanın Fiilleri Meselesi”, çvr. Sefa Bardakçı, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Bahar-2010, sy. 1, s. 210

²⁶⁶ En'am, 6/102.

²⁶⁷ Rum, 30/40.

²⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsun fi Usûli'd-Din*, tah. Ahmed Hicazi es-Saka, Mektebetu's-Sakafi, Ezher-Kahire 1989, s. 59-60

²⁶⁹ Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, XL, 385

gereğini yerine getirecek imkâna ve kudrete sahip bulunmaması, onun “teklîf-i mâ lâ yutâk” sınırları dâhilinde bir şeyle yükümlü tutulduğunu ifade eder. Teklîf-i mâ lâ yutâk kavramına, iki zıddı bir araya getirmek, bir kimsenin aynı anda birkaç yerde bulunması, bir cismin yoktan yaratılması, araçsız havada uçulması gibi durumlar örnek olarak verilebilir.²⁷⁰

Fahreddin er-Râzî, Buhara’da Hanefî fâkihleriyle girdiği bir tartışmada Allah’ın kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerden dolayı kulu yükümlü tutmasının uzak bir ihtimal olmadığını dile getirmiştir. Râzî, açıklamasına devam ederken, kulun, iman gerçekleşmeden önce imanla mükellef kılındığını, ancak insanın imandan önce iman etmeye güç yetirmesinin söz konusu olmadığını söylemiştir. Râzî, bu görüşüne, Ebu Leheb’in imanla yükümlü tutulmasını örnek vermektedir. Allah Teâla, Ebu Leheb’in iman etmeyeceğini ayette haber vermesine rağmen onu yine de iman etmekle mükellef kılmıştır. Râzî, verdiği bu örneğin, Allah’ın, insana gücünün yetemeyeceği bir şeyi teklif etmesinin caiz olduğunu açık şekilde delillendirdiğini bildirmiştir.²⁷¹

Eş’arîlere göre Allah’ın insanı, yoktan bir cisim yaratmak, bir araç veya aracı olmadan göğe çıkmak vb. gibi insanın gücü dışında kalan bir şeyi yapmakla mükellef kılması caizdir. Ancak Maturidîlere göre böyle bir teklifin caiz olması söz konusu değildir.²⁷²

Mu’tezile’ye göre ise, teklifin geçerli olabilmesi için bazı şartların mükellef olan insanda bulunması gerekir. Bu şartlar, insanın eylemine güç yetirmesi, bunu yapacak imkâna sahip olması ve eylemin mahiyetini bilmesi şeklinde sıralanmaktadır. Bu şartlardan biri eksik olursa yapılan teklif, güç yetirilemeyen teklif (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) haline gelir. Böyle bir teklif sahih olmaz.²⁷³

İnsanın fiilleri çerçevesinde, onun iradesi, istitaati, ve özgürlüğü konusunda incelenmesi gereken temel kavramlardan olan kaza ve kader kavramlarına da burada yer

²⁷⁰ Süt, Abdunasır, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime Dergisi*, 2015, 6(2), s. 287

²⁷¹ Fahreddin Râzî, *Münazarat (Dini ve Felsefî Tartışmalar)*, çevr. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yay., İstanbul, 2016, s. 99

²⁷² Fırlı, Ethem Ruhi, *a.g.e.*, s. 148

²⁷³ Süt, Abdunasır, *a.g.m.*, s. 289

verilmesi gerekecektir. Kader ve kaza kelimeleri literatürde, Allah'ın yarattıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere kullanılır. Bu iki terim âlimler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kaza kelimesi sözlükte, "hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak; emretmek. yerine getirmek" anlamlarında kullanılan bir kavramdır. Mezkûr kelime " Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi" şeklinde tanımlanır. Kader kelimesi ise sözlükte, "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak" gibi manalara gelmekte olup, "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" diye tarif edilmektedir.²⁷⁴

Kaza ile kader arasındaki temel fark şudur: Kaza, Levh-i mahfuzda mevcut olan her şey demektir. Kader ise, uygun şartların gerçekleşmesinden sonra levh-i mahfuzda mevcut olanların meydana gelmesidir. Mâturîdîlere göre kader, Allah'ın ezelden ebede gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek olan her şeyin zamanı, mekanı, sıfatı ve her türlü özelliğini bilmesi ve insanı ezelde bu nedenle tehdit etmesidir. Kaza ise, Allah'ın, ezelde irade ve takdir ettiklerini vakti geldiğinde yaratmasıdır. Eş'arîlere göre ise, kaza hüküm anlamında olup, Allah'ın kainatta olacak her şeyin, nasıl, ne zaman ve ne biçimde olacaklarını ezelde bilmesi ve bu bilgisine uygun şekilde gerçekleşecekleri dilemesidir. Kader ise, Allah'ın her şeyi vakti gelince, ezelde bildiklerini irade ettiği biçimde yaratmasıdır. Bu tanımlardan anlaşılmaktadır ki Eş'arîlikte, kaza ve kader kavramlarının manalarının, Mâturîdîliğe göre yer değiştirdiği görülmektedir. Eş'arî mezhebinin bu tanımlamasını, Eş'arî âlimlerinin birçoğuyla birlikte İslam filozofları da kabul etmişlerdir.²⁷⁵

Fahreddin er-Râzî, kaza ve kaderi kimi zaman içinden çıkılması çok zor olan kapalı ve girift bir mesele olarak değerlendirirken, kimi zaman ise, bu konu ile ilgili ayetlerin muhkem ayetlerden olduğunu ve anlamlarının apaçık olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁶

²⁷⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", *DİA*, XXIV, 58

²⁷⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 179

²⁷⁶ Akdeniz, Ahmet, "Fahreddin er-Râzî'nin Kaza ve Kader Anlayışı", Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, Diyarbakır, 2013, s. 62

Râzî, bu konuda Bakara suresinde geçen “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerine de perde germiştir; onlar için büyük bir azap vardır.”²⁷⁷ ayetinin tefsirini yaparken kader meselesinin İslamî meselelerin en büyüğü ve hakkında en çok fikir ayrılıklarının yaşandığı konulardan biri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Kur’an, cebr ve ihtiyar görüşlerini destekleyen birçok ayetle doludur. İtikadî mezheplerin her biri bu ayetlerde kendine göre farklı yorumlar çıkarmıştır. Râzî, bu konuda fikir beyan eden bütün mezheplerin Allah’ın yüceliğini ve büyüklüğünün sonsuzluğunu ispat etmek istediklerinden dolayı bu fikirleri ortaya attıklarını ve savunduklarını belirtmiştir.²⁷⁸

Râzî kaza ve kader konusunun farklı görüşlerin incelenmesinin bazı gerekçelerinin bulunduğunu ifade etmiştir. İlk olarak bu konuda Ehl-i Sünnet’in görüşüne değinmek gerekecektir. Ehl-i Sünnet, kader ve kaza meselesine Allah’ı yüceltmek amacıyla yaklaşmıştır. Bu mezhebe göre, her şeyin yaratıcısının Allah olması gerekir ve ondan başka hiçbir yaratıcının varlığından söz etmek imkânsızdır. Mu’tezile mezhebi ise meseleye hikmet nazarıyla yaklaşmıştır ve çirkin işleri yaratmanın Allah’a yakışmayacağını söylemiştir. Mu’tezile’ye göre, Allah’ın insanlar üzerinde tercih ettirici olarak varlığını kabul etmek cebr anlayışına götürür. Çünkü bir fiili gerçekleştirmek tercih ettiriciye bağlı ise, bu durumda cebr meydana gelmiş olur.²⁷⁹

Mu’tezilî kelamcılara göre, kaza haber verme ve bildirme; kader ise beyan anlamlarına gelir. Mu’tezile mezhebinin, kaza ve kader kelimelerine verdiği anlamlarla Allah’ın kaderini inkar tezini savunduklarını söylemek mümkündür. Onlara göre, kaza ve kader asla yaratma anlamına gelmez. Bu durumda insanın kusur ve arzularına göre meydana gelen insanın fiillerinin ve sorumluluk gerektiren insanın yaptıklarının Allah’a isnat edilmesi gerekir ki, böyle bir şeyin kabul edilmesi söz konusu değildir. Mu’tezile’nin kader ve kaza kavramlarına getirdikleri bu açıklamanın arka planında, kulun fiillerinin insanın irade ve kudretiyle gerçekleştiğini ispatlama çabasının olduğunu söylemek mümkündür. Zira onlara göre, kader ve kaza kavramlarının amacı, insanlara ait fiillerin hükmünü açıklayıp haber vermektir; takdîr de bir fiili önceden tasarlayıp belli bir şekilde meydana getirmektir. Mu’tezile kelamcılarının

²⁷⁷ Bakara, 2/7

²⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 12

²⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 12-13

yaptıkları bu açıklamalardan, insanın sorumluluk doğuran fiillerini kader ve kazanın sınırları dışında tutmuş oldukları anlaşılmaktadır.²⁸⁰

Özetle, kulun fiilleri, tarih boyunca filozoflar, teologlar ve İslam dünyasında kelimciler tarafından Allah-insan ilişkisinin temel konularından biri olagelmıştır. Bu konuda, sorumluluğu tamamen Allah'a yükleyen görüşler ortaya çıktığı gibi, bu görüşe zıt olarak sorumluluğu tamamıyla insana yükleyen görüşler de ortaya çıkmıştır. Ancak Ehl-i Sünnet mezhebi bu görüşler arasında orta yol niteliğinde bir görüş bildirir. Bu mezhebin çatısı altında bulunan Maturidîler insanda, kendi fiilinin yönünü belirleyen tercihi gerçekleştirmesi için cüz'î bir irade olduğunu söylerken, Eş'arîler ise, insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söylemekle birlikte "kesb teorisini" dile getirir ve kulun fiili anında kendisinde yaratılan bir kudretle fiilini gerçekleştirdiğini söylerler. Fahreddin er-Râzî ise, mensubu bulunduğu Eş'arî mezhebiyle aynı doğrultuda görüş bildirmiş ve kulun fiilinin, hayrın ve şerrin, taat ve masiyetin, yani var olan her şeyin yegane yaratıcısının Yüce Allah olduğunu söylemiştir. Ancak Râzî'nin bu görüşü cebr olarak algılanmamalıdır. O, Allahın, insana, fiilini gerçekleştirme anında bir irade ve kudret verdiğini söylemiştir. Dolayısıyla kul kendisinde yaratılan bu irade ve kudret sayesinde yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmek zorunda olacak ve kendi eliyle ortaya koyduğu kötülüklerin ve iyiliklerin ne gibi sonuçları olacağının farkında olacaktır. Bu durumda insan, sorumlu ve aktif bir görevinin farkına vararak, yaşanan haksızlıkların, yapılan zulümlerin ve adaletsizliklerin azaltılması için gerekli gayreti gösterecektir.

2.2.Hikmet ve Adalet Açısından

Hikmet kelimesinin klasik sözlüklerde "yargıda bulunmak" anlamındaki "hüküm" mastarından isim olduğu belirtilir; ayrıca "engellemek, alıkoymak, gemlemek; sağlam olmak" manalarına gelen "ihkam" mastarlarıyla anlam ilişkisi kurulur.²⁸¹ Hikmet kelimesinin, Allah'a nispet edilmesi durumunda "en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek" manasına geldiği belirtilmiştir. Ayrıca hikmet ve hüküm kelimelerinin "bilmek"

²⁸⁰ Kazanç, Fethi Kerim, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı",

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII (2007), sy.4, s. 139-140

²⁸¹ Kutluer, İlhan, "Hikmet", *DİA*, XVII, 503

(ilim) ve "anlamak" (fıkıh) manalarında eş anlamlı olarak kabul edildiği de dile getirilmiştir.²⁸²

Râgıp el-İsfahânî'ye göre ise, hikmet terimi "ilim ve akılla gerçeği bulma" anlamına gelmektedir. Hikmet Allah için kullanıldığında "eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak", insan için kullanıldığında ise "mevcudâtı bilip hayır ve iyilik işlemek" anlamında kullanılmaktadır. Hükümün hikmetten daha genel ve kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Onun için her hikmet hükümdür, ancak her hüküm hikmet değildir denilebilir. Ayrıca hikmet kelimesi, Kur'an tefsiri, Kur'an ilmi ve nübüvvet anlamlarında da kullanılmaktadır.²⁸³

Eş'arîlere göre hikmet, bilerek ve düşünerek yapılan iş anlamına gelirken, Mâtürîdîlere göre ise, işin ve sözün en güzeli, en sağlamı, neticesi iyi ve güzel olan iş manasını taşır. Mu'tezile'ye göre ise hikmet, failine veya başkasına faydalı olan şey manasına gelmektedir. Ayrıca hikmet, her şeyi yerli yerine koymak, en uygun şekilde yapmak şeklinde de tarif edilmiştir. Hikmetin zıddı olarak ise sefehlilik kabul edilmiştir.²⁸⁴

Eş'arî ve Eş'arîlere göre, Allah'ın bütün fiillerinde hikmet vardır. Ancak bu Allah için zorunlu değil, caizdir. Allah'ın yarattıkları O'nun âlim ve hikmet sahibi bir yaratıcı olduğuna işaret eder. Allah fiilleri için bir gaye ve zorunluluk söz konusu değildir. O, fiillerinde tamamen özgürdür. Eş'arî ve onu takip edenler, ilahî fiillerde hikmetin bulunması ile hikmetin Allah üzerinde gerekli olması durumunu birbirinden ayırırlar. Ayrıca ilahî fiillerde hikmetin varlığını kabul etmekle birlikte hikmetin veya maksat ve gayenin Allah'ın fiillerinin nedeni olarak görülmesini aklen mümkün görmezler. Çünkü böyle bir durum eksiklik ifade edeceğinden dolayı butür bir ifade Allah'ın şanına aykırıdır.²⁸⁵

Es'arîler, adalet ve hikmeti Allah'ın fiilleri ile ilişkilendirirken, O'nun kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabileceğini ilke edinerek bunun mahiyetinin

²⁸² Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisanü'l-Arab - "hkm" md*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, c. 15, s. 30

²⁸³ Ragıp el-İsfahanî, *a.g.e.* "hkm" md, s. 299-302

²⁸⁴ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 198

²⁸⁵ Keskin, Mehmet, *a.g.e.*, s. 250

beserî yeteneklerimizle kavranamayacağı hususunun önemle altını çizerler. Allah; mahlukâtı yaratmasa da, hikmetten çıkmaz, yarattığını kat kat yaratsa da caizdir. Kafirleri yaratıp, müminleri yaratmaması veya mü'minleri yaratıp, kafirleri yaratmaması, cansızları yaratıp, canlıları yaratmaması veya canlıları yaratıp, cansızları yaratmaması da caizdir. Bu yönlerden hangisi olursa olsun, Allah'a ait bütün bu fiiller O'nun tarafından doğru, adil ve hikmetli bir şekilde yaratılmış olur.²⁸⁶

Mâtürîdîler, âlemin var oluşunu ve yaratılmasını, yaratıcının ilmini, adaletini, kudretini ve yaratılıştaki amaç, fayda ve illetlerini hikmet kavramıyla birlikte ele alırlar. Mâtürîdîlere göre kevnî ayetler dikate alındığı takdirde her şey belli bir hikmete göre yaratılmıştır. İnsanın, çevresinde görüp duyduğu şeylerin ne anlama geldiğini ve niçin var olduklarını, onların neye işaret ettiklerini yani hikmetlerinin neler olduğunu idrak etmesi için akl-ı selimle düşünmesi gereklidir. Mâtürîdîler, ilâhî fiiller, evren ve insan ekseninde açıkladıkları hikmet düşüncesiyle ulûhiyet fikrinin temellendirileceği fikrindedirler. Ayrıca onlar, Allah'ın sıfat ve isimlerini, hikmet dolu kâinatı belli gaye ve hikmetlerle canlılara uygun tarzda yaratması gibi birçok konuyu da hikmet çerçevesinde açıklamaktadırlar.²⁸⁷

Mu'tezile'ye göre ise bünyesinde bir yarar barındıran şeyler kendinde hikmeti de barındırır. Bu yarar ister fail için olsun, ister başkası için olsun fark etmez. Dolayısıyla bir faydası olmayan şeyler sefehtir. Mutezili âlimler bu görüşlerini ilahî fiiller için de doğru kabul etmişlerdir. Bu sebeptendir ki Mâtürîdîler, Mu'tezilîleri gaybî (metafizikî) olanı meşhûd (fizikî) olanla kıyaslamakla eleştirmişlerdir.²⁸⁸ Mu'tezilîlere göre hikmet, ister faili için, ister başkası için olsun, her fiilde bir menfaat bulunması demektir. Sefeh ise her fiilin, ister faili için ister başkası için olsun, menfaatten uzak oluşu demektir. Eş'arîlere göre ise, fiilî manada hikmet, fiilin failin kasdına uygun olarak gerçekleşmesidir. Sefeh ise, fiilin, failin maksadına aykırı olarak gerçekleşmesidir.²⁸⁹

²⁸⁶ Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Erzurum, 1988, s. 48

²⁸⁷ Oral, Osman, "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı", Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri, 2014, s. 81

²⁸⁸ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 92

²⁸⁹ Yüksel, Emrullah, *a.g.m.*, s. 45

Fahredden er-Râzî Bakara suresinde geçen “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.”²⁹⁰ ayetinin tefsirini yaparken, “hikmet” kelimesinin, ya ilim, veyahut da yerli yerinde yapılan iş manalarına gelebileceğini bildirmiştir. Râzî, bu kelimenin manasını açıklarken, Mukâtil b. Süleyman’ın hikmetin manaları hakkında dört görüşten bahsettiğini nakleder.

Bahsedilen bu görüşlerden ilkinine göre "(Allah'ın) size öğüt vermek için indirdiği kitabı (Kur'an) ve hikmet..."²⁹¹ ve "Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi."²⁹² ayetlerinde olduğu gibi “Kur'an'ın vaaz ve nasihatleri” manasında kullanılmıştır. İkinci görüşe göre "Henüz çocuk iken biz o (Yahya'ya) hikmet verdik."²⁹³, "Biz Lokman'a hikmet verdik."²⁹⁴ gibi bazı ayetlerde de “ilim ve anlayış” anlamında kullanılmıştır. "Onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir."²⁹⁵ ayetinde de hikmet kelimesi bu manadadır. Üçüncü görüşe göre ise, “Biz gerçekten İbrahim'in soyuna da kitap ve hikmet verdik.”²⁹⁶, “ Biz O (Davud' a) hikmet ve fasl-ı hitap (güzel konuma ve hükmetme kabiliyeti) verdik.”²⁹⁷ ve “Allah O (Davud'a) saltanat ve hikmet, yani peygamberlik verdi.”²⁹⁸ ayetlerinde olduğu gibi hikmet kelimesi “nübüvvet” manasında kullanılmıştır. Dördüncü ve son görüşe göre, “Rabbinin yoluna hikmet ile davet et.”²⁹⁹, “Kime hikmet verilir ise, şüphesiz ona çok hayır verilmiş demektir.”³⁰⁰ ayetlerinde olduğu gibi hikmet kelimesi “Kur'an'ın harikulâde sırları” manasında kullanılmıştır.³⁰¹

Bütün bu görüşler incelendiğinde, “ilim” manasında ittifak edildiği görülmektedir. Ancak Râzî, doğruyu bilmenin yanında onu yapmanın da hikmete dâhil

²⁹⁰ Bakara, 2/269

²⁹¹ Bakara, 2/231

²⁹² Nisa, 4/113

²⁹³ Meryem, 19/13

²⁹⁴ Lokman, 31/12

²⁹⁵ En'am, 6/89

²⁹⁶ Nisa, 4/54

²⁹⁷ Sa'd, 38/20

²⁹⁸ Bakara, 2/251

²⁹⁹ Nahl, 16/125

³⁰⁰ Bakara, 2/269

³⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 5, s. 516-517

edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Râzî'ye göre, Hz. İbrahim'in, "Rabbim, bana bir hüküm ihsan et!"³⁰² şeklindeki "hüküm" kelimesi, nazarî hikmete, "Ve beni salih kimseler arasına kat!"³⁰³ şeklindeki ifadesi ise amelî hikmete delalet etmektedir.³⁰⁴

Râzî'ye göre hikmet, nübüvvet ve Kur'an anlamlarını ifade etmez ve Allah'ın yalnızca peygamberlere ve Müslümanlara yönelik bir lütfu da değildir. Aksine bu kelime, ya eşyanın hakikatini bilme veyahut da güzel ve isabetli işleri yapma manalarına gelmektedir. Nitekim Allah, ayetinde "Akıl sahiplerinden başkası düşünemez."³⁰⁵ buyurur. Bu durumda insanın, akıl sahibi olarak nitelenebilmesi için, hikmetlerin kendi kalbinde meydana geldiğini görmesi, sonra da bunların, ancak Allah Teâlâ'nın vermesi ve kolaylaştırmasıyla meydana geldiğini düşünüp anlaması gerekir. Zira insan, akıl sahibiyse, sonuçlarla yetinmeyip, sonuçlardan yola çıkarak sebeplere doğru yönelecektir. Çünkü bu yöneliş ancak bir tezekkür ve tefekkürün sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak insan bahsedilen bütün bu işleri kendi nefesine mal ederse ve bunların meydana gelip, elde edilmesinde kendisini müsebbib olarak görürse, bu takdirde o insan sonuçtan sebebe geçmeye güç yetiremiyor ve bundan âciz kalıyor ve ayete zahiri olarak bakıyor demektir.³⁰⁶

Kur'an-ı Kerim'in bazı yerlerinde hikmet kelimesinin "nübüvvet" manasında kullanıldığı görülmektedir.³⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, "Allah ona (İsa'ya) kitabı (yazmayı), hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek."³⁰⁸ mealindeki ayetin tefsirini yaparken ayette geçen kitap kelimesinin, yazı ve kitâbet sanatını öğretmek anlamında kullanıldığını, aynı ayette geçen hikmet kelimesinin ise, ilimleri öğretip, ahlâkı güzelleştirmek manasında kullanıldığını bildirmiştir. Zira insanın kemale ermesi ve mükemmelliği, ancak hayırı onunla amel etmek için bilip, onu tanımasıyla gerçekleşecektir. İşte bu ikisinin birlikte var olması "hikmet" diye adlandırılmıştır. Ayrıca ayette geçen hikmetin Tevrat ve İncil'den önce zikredilmiş olması, ilahî kitaplara ait sırların ancak aklî ve şer'î ilimlerin kavranmasıyla öğrenilebileceğine işaret etmektedir. Bu nedenle de kutsal

³⁰² Şuara, 26/83

³⁰³ Şuara, 26/83

³⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 5, s. 517

³⁰⁵ Bakara, 2/269

³⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 5, s. 519-520

³⁰⁷ bkz. Bakara, 2/251

³⁰⁸ Al-i İmran, 3/48

kitaplardaki derin anlamların tam manasıyla anlaşılabilmesi için hikmetin bir ön şart olduğu anlamı çıkarılabilmektedir.³⁰⁹

Râzî, kendisinden önce benzer bir yorum yapmış olan İbn Rüşd ile aynı doğrultuda görüş bildirmiş,³¹⁰ “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et; onlarla mücadeleni en güzel şekilde yap.”³¹¹ ayetinde geçen hikmet kelimesini “kesin delillere dayanan bilgi” olarak anlamlandırmıştır. Bu bilgilerle temellendirilmiş olan davetin hedef kitlesi Râzî’nin “araştırmacı hakimler, hikmet sahipleri” dediği entelektüel zümredir.³¹² Ayrıca Râzî, “Biz Lokman’a... hikmet verdik.”³¹³ ayetinde geçen Lokman’a verildiği bildirilen hikmetin ilmin amele uygunluğu anlamında olduğu görüşündedir.³¹⁴

Râzî’nin naklettiğine göre, Mu’tezilî âlimler, Ehl-i Sünnet’in hikmet kelimesine getirdiği açıklamaya karşılık, onların, hikmet kavramını anlayış kuvveti ve delil getirme anlamında yorumladıkları için böyle bir açıklama yaptıklarını söylemişlerdir. Ayrıca hikmetin kendisi insana kaim olmadığı için kişinin, hikmetten ancak düşünüp tefekkür ettiğinde, lehine ve aleyhine olan şeyleri kavradığını ve onlardan ancak bu şekilde istifade edebileceğini de bildirmişlerdir.³¹⁵

Hikmet kavramı hakkında yapılan bu tanımlardan hareketle hikmetin, düzenli, dengeli ve sağlam iş, hüküm ile hükmün bağlandığı durum arasındaki uygunluk, hükmün konulması ile amaçlanan sonuç ve korunmak istenen menfaat anlamlarına geldiğini söylemek mümkündür. Ayrıca hikmet meselesi ile ilişkisi bulunan bir kavram olarak illet kelimesinden de bahsetmek yerinde olacaktır. İlet, hükmün ve olayın varlığı kendisine nispet ve izafe edilen, hükümde ve olayda doğrudan doğruya etkin olan durum veya özellik, Allah’ın varlıkları yaratırken ve dinî hükümleri koyarken gözettiği yararlar, gerekçeler ve sebepler anlamlarında kullanılmaktadır.³¹⁶ İlet kelimesi için yapılan bu tanımlamadan yola çıkarak hikmet ve illet kavramları arasında, hüsün ve

³⁰⁹ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 6, s. 323-324

³¹⁰ Kutluer, İlhan, “Hikmet”, XVII, 504

³¹¹ Nahl, 16/125

³¹² Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 14, s. 378-379

³¹³ Lokman, 31/12

³¹⁴ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 18, s. 152

³¹⁵ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 5, s. 520

³¹⁶ Ekiz, Recep, a.g.t., s. 94

kubuh kavramları arasında olan ilişki ile aslah ve salah kavramları arasındaki ilişki gibi bir ilişkiden bahsedilebilir.

İslamiyet'in temel düşüncesine bakıldığında yaratılışta bir denge bulunduğu, her şeyin hikmet ve adalet üzere olduğu, göklerin ve yerin adalet ile ayakta durduğu, yaratılışın güzellik, hikmet ve maslahata uygun olduğu inancı hakimdir.³¹⁷ Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın, her şeyi en güzel biçimde yarattığı, evreni boşuna ve eğlence olsun diye değil, bir düzen içerisinde hak ile meydana getirdiğini ifade eden ayetlere yer verilmiş ve Allah'ın fiillerinde hikmet ve adaletin var olduğuna değinilmiştir.³¹⁸ Ayrıca "O yaptığından sorumlu olmaz, onlar ise sorumludur."³¹⁹ ayetinde ise hikmetin varlığıyla birlikte, gaye ve illetin Allah'ın özgürlüğünü kısıtlamadığına işaret vardır ve burada O'nun izzet, kudret ve otoritesine işaret edilmektedir.³²⁰

Bütün kelimciler ve kelam ekolleri, Allah'ın her şeye hâkim olduğu, fiillerinin de hikmetli olduğu ve yaptıklarında herhangi bir zulüm ve sefahin olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Allah'ın hikmet ve adalet ile sınırlanıp sınırlanmaması, Allah için adalet noktasında bir zorunluluğun olup olmaması ve ulûhiyetinin sınırlanıp sınırlanmaması konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.³²¹

Allah'ın hikmet ve adaleti söz konusu olduğunda, Allaha bir zorunluluk atfetmelerinden dolayı, en dikkat çekici görüş Mu'tezile'nin ortaya attığı salah ve aslah meslesi olmuştur. Bu görüş Ehl-i Sünnet mezhepleri tarafından çokça eleştiriye tabi tutulmuştur.

Aslah kelimesi, "kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak" anlamında olup, ayrıca "kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" demektir. Salah kelimesi ise Mu'tezile kaynaklarında aslahla aynı manada kullanılmaktadır. İster salah (iyi) ister aslah (en iyi) kelimesiyle ifade edilsin, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah'a vacip olması, Kadı Abdülcebbar'ın ifadesiyle, böyle bir fiilin sadece Allah'a nisbet edilebilmesi ve bunun

³¹⁷ Ekiz, Recep, a.g.t., s. 94

³¹⁸ Secde, 32/7; Sâd, 38/27; Duhân , 44/38-39; Mülk, 7/3-4

³¹⁹ Enbiya, 21/23

³²⁰ Özervarlı, M. Sait, "Hikmet", *DİA*, XVII, 513

³²¹ Ekiz, Recep, a.g.t., s. 94

ulühiyyet kavramından ayrı düşünülememesi demektir.³²² Mu'tezile'ye göre Allah'ın irâdesi kötü (kabîh) fiillere taalluk etmez. O sadece iyiyi (hasen) diler.³²³

Mu'tezile'ye göre aslah fikrine bağlı olarak peygamber göndermek, peygamberlerin tebliğlerini insanların serbestçe kabul ve reddedilmeleri, neticede sorumlu tutulabilmeleri için her türlü engeli kaldırmak, itaatkar kulları mükafatlandırıp âsileri cezalandırmak, kulları mükellef kıldıkları şeyleri yapmalarını sağlayacak kudrette yaratmak, akla doğruyu göstermek, bir günah veya suçun sonucu (istihkak) olmaksızın dünyada elem çekmiş olan iyi kullara karşılık olarak ahirette yüksek dereceler vermek ve yapılan tevbeleri kabul etmek de Allah için vacip olan fiillerdendir.³²⁴

Râzî'ye göre Allah, Mu'tezile'nin bildirdiği salah-aslah görüşündeki gibi herhangi bir zorunluluk gereği bir fiil gerçekleştirmez. O ancak her türlü kudreti ve yaratma gücünü kendinde barındırmasından dolayı iradesiyle takdirde bulunmayı tercih eder. Bu görüşe delil olarak ise, “De ki: “ Allah'ın bizim için yazıp (takdir ettiğinden) başkası asla bize erişmez.”³²⁵ ayetini delil gösterir. Râzî, Bu ayetten yola çıkarak bazı görüşlere de değinir.

Bu görüşlerden ilkinde göre, insana isabet eden her türlü hayır ve şer, korku ve ümit, bolluk ve darlık bizim için Allah tarafından takdir edilmiş ve Allah katında yazılmıştır. Her şeyin O'nun katında yazılıp takdir edilmiş olması, hepsinin Allah tarafından bilindiğine ve Allah tarafından böyle hükmedildiğine delâlet eder. Çünkü Allah'ın dışında bütün varlıklar, “mümkün” dir. Mümkün varlıklar ancak vacibu'l-vücûd olan Allah'ın tercihi ile yokluktan meydana gelmiştir. Çünkü, "mümkün" olan bütün varlıklar, Allah'ın kaza ve kaderine bağlıdır. Yukarıda bahsi geçen bu ayetle

³²² İlhan, Avni, “Aslah”, *DİA*, III, 495

³²³ Coşkun, İbrahim, “Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi”, *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, sy. 4, 2009, s. 29

³²⁴ İlhan, Avni, “Aslah”, III, 495

³²⁵ Tevbe, 9/51

anlaşılmaktadır ki, Allah'ın kazası bütün "muhdes" varlıkları kapsamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın hükmettiği bir şeyin değişmesi söz konusu olmamaktadır.³²⁶

İkinci görüşe göre Tevbe suresinde geçen söz konusu ayetin manası, "Bizim düşmana galip ve üstün gelme işimizde, bize ancak Allah'ın yazdığı şey isabet eder." şeklindedir. Bu ifadedeki amaç, peygamberin ve Müslümanların halleri, her ne kadar sevinç ve keder arasında değişse de neticede üstünlüğün, fethin ve zaferin onlar tarafında olacağını münafıklara bildirmektir. Bu ise, münafıkları öfkeli edilecek ve onların bu sevincini kursaklarında bırakacaktır.³²⁷

Son olarak üçüncü görüşe göre ise, bir kişi mağlup olduğu zaman, büyük bir sevaba ve mükâfata erişmiş olur. Galip geldiğinde ise, âhirette mükâfata, dünyada büyük mal ve ganimet ile şan ve şeref elde eder. Bu durumda, kişinin, bu güzel makamlara ulaşmak için musibet ve sıkıntılara katlanması gerekir. Râzî, bu görüşlerden en isabetlisinin brinci görüş olduğunu belirtmiştir.³²⁸

Bahsi geçen "De ki: " Allah'ın bizim için yazıp (takdir ettiğinden) başkası asla bize erişmez"³²⁹ ayetinin devamında ise "O bizim mevlâmızdır." buyurulmuştur. Râzî, bu ifadeden maksadın, "Âlemin mâliki ve yaratıcısı olduğuna ve hiçbir fiiline itiraz edilemeyeceğine göre, Allah Teâlâ'nın, âlemde istediği ve dilediği şekilde tasarrufta bulunması, pek güzel ve yerindedir." şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda Allah Teâlâ, kullarından bazısına bazen çeşitli musibetler, belalar verirse, onlara razı olmak gerekir. Çünkü Allah, onların Mevlâları, onlarsa O'nun kullarıdır. Binâenaleyh, Allah tarafından yapılan o tasarruflar, sırf O'nun, onların Mevlâsı olması ve fiillerinden herhangi birinde kendisine itiraz edilememesi sebebiyle güzel ve yerindedir.³³⁰

Sonuç olarak bütün kelimcılara göre, zulüm ve sefeh kötü, adalet ve hikmet ise iyi olarak kabul edilmektedir. Ancak bunların belirlenmesi ve tespit edilmesinde nasıl bir kriter esas alınacağı konusunda bir ittifakın olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimleri gibi Râzî de, belirli bir şeyin bir halde hikmet ve adalet,

³²⁶ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 12, s. 13-15

³²⁷ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 12, s. 13-15

³²⁸ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 12, s. 13-15

³²⁹ Tevbe, 9/51

³³⁰ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 12, s. 15

diğer bir halde de sefeh ve zulüm olması mümkündür demiştir. Örneğin insanın sağlığı için yeteri kadar ilaç alması faydalı ve iyidir. Ancak gereksiz ve fazla ilaç alması ise zararlı ve kötüdür. Aynı şekilde yemek, içmek vs. de böyledir. Âlemin genelinde bir şeyde dengeyi tutturmak iyi ve bir şeyde aşırıya kaçmak kötü olarak kabul edilebilir. Allah, tüm şeyleri ve fiilleri hikmet ve adalet çerçevesinde yaratmıştır. Ancak kullanım şekline göre sefeh, zulüm ve kabîh ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle Allah'ın yarattığı her nesne ve fiillerin hikmete, sebep ve gayeye bağlı bulunduğunu ve bunların kerim, cömert, gâni ve âlim olan Allah'ın adaleti, fazlı ve ihsanı gereği olduğunu kabul etmek gerekmektedir.³³¹ Zira Allah her şeyin hâkimidir ve Allah boş ve abes işlerle nitelendirilemez. O'nun her işinde hikmet ve adalet mutlaka vardır. Allah, işlerinde Mu'tezile'nin dediği gibi herhangi bir zorunluluk olmaksızın bu hikmeti ve adaleti dilemiştir. Âlemdeki var olan her şeyin mutlaka bir yaratılış sebebi, amacı ve hikmeti vardır. Hikmet ise içerisinde adalet ve lütfkârlığı barındırır. Allah adaletiyle, her şeyi yerli yerince yaratır, lütfuyla ise, sonu olmayacak bir şekilde kullarına karşı merhametle muamele de bulunur. Allah bu lütfundan dolayı adaletine aykırı davranmış olmamaktadır.³³²

2.3.Fayda ve Zarar Açısından

Üzüntü ve kedere sebep olan çirkin ve zararlı şeylerin, insanlar ve tüm canlılar için yaratılmasının anlamı nedir? Tanrı'nın tüm bunları yaratmasının ve bunların devamlılığına izin vermesinin teolojik açıklaması nedir? Zararlı nesne ve olaylar sebebiyle insanların ve tüm canlıların acı, elem ve ıstırap çekmesinin dinî açıdan açıklaması nedir? Bütün bu sorular insanlık tarihi boyunca gündeme gelmiş ve bu sorulara cevaplar aranmıştır. İslam âleminde de gündem oluşturan bu sorular, itikadî mezhepler tarafından da inceleme altına alınmıştır.

Bir fiilin iyi veya kötü (hasen veya kabîh) oluşunu fayda ve zarar açısından değerlendiren Mu'tezile'ye göre iyi fiil, fayda gözetilerek yapılan, kötü fiilse zarar doğuran şeydir. Gayesiz iş yapmak abestir: şu halde Allah'ın bütün fiilleri bir gayeye yöneliktir. Bu gaye iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre O'nun bütün fiilleri de iyidir. O fiillerini daima fayda gözeterek yapar, dolayısıyla zararlı olanı veya faydalı olmayanı

³³¹ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 107

³³² Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 106 ; Oral, Osman, *a.g.t.*, s. 45; Yüksel, Emrullah, *a.g.m.*, s. 43

irade etmez. Fayda kendisi için olamaz; çünkü O eksiklik ve ihtiyaçtan münezzeh olduğundan bir fayda teminine gerek duymaz. Şu halde O'nun fiillerinin gayesi kullarının fayda ve iyiliğidir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerinde gaye gözetmediğini düşünmek, O'nun abesle iştigal ettiğini ileri sürmekle aynı anlama gelir. Aynı şekilde O'nun kulları için iyi, doğru ve faydalı olanı (salah-aslah) gözetmediğini iddia edip fiillerinin kullara zararlı da olabileceğini savunmak, Allah'ı adil olmamak ve zulümle nitelendirmek anlamı taşır.³³³

Râzî, Allah'ın hikmeti ve lutfundan dolayı insanlara verdiği nimetlerinin sınırlandırılması ve sayılmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Nitekim Allah, ayet-i kerimesinde “Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız, sayamazsınız.”³³⁴ buyurmuştur. Bu ayetten yola çıkarak insan üzerinde bir örnekleme yapılabilir. Şöyle ki, insan dönüp kendi bedenine baktığında bedeninin sadece ruh ve bedenden oluştuğunu görecektir. Bir insanı meydana getiren bu iki parçanın en düşüğü ise bedendir. Bilimsel olarak insan bedeni inceleme altına alındığında şu ana kadar yapılan incelemelerden tespit edilen sonuçlar bakımından bile insan bedeninde saklı bulunan hikmetleri görmek mümkündür. Sadece insan bedeni hikmetlerden on binini veya daha fazlasını barındırırken âlemde bulunan hikmetleri tamamıyla müşahade etmek mümkün değildir.³³⁵

İnsanın yaratılışı haricinde yerin, göğün, gezegenlerin, yıldızların, kainatın vs. yaratılışları ve bunların arasındaki denge ve ahengin varlığına ve kainatta var olan bütün varlıkların yaratılmasındaki hikmetlere bakıldığında bütün bu nimetlerin Allah tarafından insanın yararına yaratılmış olduğuna, “göktekiler ve yerdekileri Allah sizin emrinize verdi.”³³⁶ ayetinde olduğu gibi birçok ayette değinilmiştir.³³⁷

İnsanoğlu türlü türlü sıkıntılar ve afetlerle uğraşır. Bu sıkıntı ve afetlerin çeşitlerini ise en iyi Allah bilir. Allah bu afetleri kavrayıp çareler üretebilmemiz için akıl da bahşetmiştir. Bu akıl sayesinde kişi her türlü hastalığın ve afetin bilgisine,

³³³ İlhan, Avni, “Aslah”, III, 495

³³⁴ Nahl, 16/18

³³⁵ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 14, s. 192-193

³³⁶ Casîye, 45/13

³³⁷ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 19, s. 607-607

bunlarla nasıl baş edip çareler üretebileceğine, âlemde var olan madenlerin, bitkilerin veya diğer canlılarda var olan gıda ve çarelerin bilgilerine ulaşır.³³⁸

Râzî'ye göre, Allah Teâlâ, insanlara bazen imtihan etmek amacıyla musibet ve belâlar vermiş, ama insanlar bu imtihandan gereken mesajı çıkaramamışlardır. Bunun üzerine Allah insanları, bu durumun aksi olan başka bir hale geçirmiştir ki bu da, onlara her türlü hayrın kapılarını açması ve onlar için sürur ve saadet vesilelerini kolaylaştırmasıdır. Ama onlar bundan da yararlanamamışlardır. Bu durum tıpkı, şefkatli bir babanın, çocuğuna karşı olan şu davranışına benzer: Baba, çocuğunun iyiliği için, ona bazen sert, bazen da yumuşak davranır. İnsanlar Allahın bu lütufları karşılığında, kendilerine verilen hayır ve nimetler sebebiyle sevinip, herhangi bir şükür edasında bulunmaksızın ve de herhangi bir mazeret beyanında bulunmaya, tevbe etmeye yönelmeksizin, sevinme ve şıarmadan başka bir şey yapmadıklarında, işte bu şükürsüzlüklerinden dolayı onlara ansızın yakalayacak azap verilmiştir.³³⁹

Râzî'ye göre, Ehl-i Sünnet âlimleri, kulların fiillerinin yaratılması konusunda, Allah'ın, "De ki: "Ben, kendim için... ne bir faydaya, ne de bir zarara muktedir değilim." ayetindeki buyruğunu delil getirerek şöyle demişlerdir: "İman, bir menfaat; inkâr ise bir zarardır. Dolayısıyla bu ikisinin, ancak Allah'ın meşî'eti ile gerçekleşmesi gerekir. Bu durum da, iman ve küfrün, ancak Allah'ın dilemesi ile meydana gelebileceklerini gösterir. Bunun izahı şöyledir: İnkâr etme gücü, (yani kâfir olabilme kudreti) iman etmeye elverişli olmaz ise, bu demektir ki, O kudreti yaratan, o inkâr eden kimsenin inkâr etmesini murat etmiştir. Eğer bu, aynı zamanda imana da elverişli bir kudret olursa, bu demektir ki; O kudretin yaratıcısı, o insanın kâfir olmasını dilemiştir. Yok eğer bu, sadece irfana elverişli bir kudret ise, iman yerine, o insandan küfrün sâdır olması, ancak kesin bir sebebin olması halinde söz konusu olur. Binâenaleyh o insanın küfrünü gerektiren bu kesin sebebi yaratan, o insanın kâfir olmasını irade etmiş olur. Böylece bütün ihtimallere göre, Allah dilemedikçe kulun kendisine ne bir fayda ne de bir zarar veremeyeceği sabit olmuş olur."³⁴⁰

³³⁸ Fahreddin er-Razî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 19, s. 607-607

³³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 434

³⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 11, s. 191

Râzî, Allah Teâlâ'nın, zarar ve hayrın dokundurulmasından bahsettiğini belirtmiş ve zararı hayırdan iki noktada ayırdığını ifade etmiştir. Bu noktalardan ilkinde göre Allah, ayetlerde zararı hayırdan önce zikretmiştir. Bu da her zararın peşinden mutlaka bir hayrın gerçekleşeceğine işaret etmektedir. Bir diğer nokta ise Allah, insanlara zararın (belânın) dokundurulması ile ilgili olarak, "O (zararı), O'ndan başka giderecek yoktur." buyururken, hayrın dokundurulması ile ilgili "(Bil ki) O, her şeye hakkıyla kadirdir." buyurmuştur.³⁴¹ Bu ifadeler, Allahın her şeyin yaratıcısı olduğuna ve dilediği takdirde zararı da faydayı da var etme kudretinin yalnız O'nda var olduğuna işaret etmektedir.

Böylece Allah hayır konusunda, kendisinin her şeye kâdir olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Bu durum, Allah'ın insanlara hayır vermeyi dilemesinin, zarar ulaştırmayı dilemesinden daha çok ve fazla olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar, Allah'ın iradesinin daha çok rahmet tarafında bulunduğu delâlet etmektedir. Nitekim O (bir hadîs-i kutsîde), "Rahmetim, gazabımı geçmiştir." buyurmuştur.³⁴²

Râzî, bu konuda bazen insanın kendisine gelen zararı, malları ve yardımcı olabilecek kişiler sayesinde savuşturduğunu, bazen de kendi gayreti ile hayır (fayda) elde ettiğini söylemiştir. Râzî'ye göre, zararların en büyüğü inkâr olarak kabul edilmektedir. Bu zarar ise ancak Allah'ın yardım ile defedilebilir. Hayırların en büyüğü ise imandır. Bunun da, ancak Allah'ın yaratması ile elde edilebileceğini söylemek mümkündür. Râzî, insanın, herhangi bir işi ancak kendisinde o fiili yapmaya götüren bir niyet mevcut olduğu zaman yapabileceğini bildirmektedir. Çünkü fiilin sebepsiz meydana gelmesi imkânsızdır. İnsanın kalbinde meydana gelen bu niyet ise, ancak Allah'tandır.³⁴³

Fahreddin er-Râzî, Allah'ın hayır ve şerrin mutlak yaratıcısı olduğunu kabul etmekte olup, bu konuda ortaya çıkan farklı görüşlere karşı fikirlerini ciddiyetle savunmuştur. Ancak Râzî'nin görüşleri bazı kesimlerce eleştirilmiş ve Allah'ın şerri ve küfrü yaratması halinde küfre düşen ve şer işleyen kulların nasıl sorumlu tutulup azaba tâbi olacağı konusu gündeme getirilmiştir. Bu noktada Râzî mensup olduğu Eş'arî

³⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 353

³⁴² Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 353

³⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 9, s. 352-353

mezhebinin görüşünü benimsemiş ve kesb teorisini kabul etmiştir. Kesbe göre kul, fiili anında kendisine verilen kudretle tercihte bulunduğu için, kulun tercihiyle kendisinde yaratılan fiilin sonucundan dolayı mükâfat veya cezaya tâbi tutulacaktır. Bu nedenle kul küfre düştüğü takdirde ilahî azabı tatmakla tehdit edilmiştir. Ancak bazı dinî gruplar Allah'ın kullarına azap etmesini caiz görmemişlerdir ve bu konuda itirazlarını ispatlamak amacıyla birtakım deliller ileri sürmüşlerdir.

Bahsi geçen itiraz sahiplerinin delillerinden birisi, küfre düşen kişi için gerçekleştirilecek azaplandırmanın, her türlü faydadan uzak ve zarardan ibaret olmasıdır. Böyle bir azaplandırma çirkin olarak nitelendirilmiş ve azap etmenin, her türlü faydadan uzak, sırf zarar olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Bakara suresinde geçen “Kâfir olanlar yok mu? Onları uyarsan da birdir, uyarmasan da onlar iman etmezler.”³⁴⁴ ayetinde ve bu ayetteki benzer ifadeleri barındıran diğer ayetlerde de geçen, Allah'ın, inkarcıların inkarını ve isyanını bildiğine dair ifadeler insanların aklında bazı soru işaretlerine sebep olmuştur. Bu nedenle, Allah bu isyanı biliyordu ve kafirleri inkarlarıyla mükellef kıldı gibi bir düşünce ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kafir kimsenin isyandan başka bir şeye yönelemeyeceği kesin hale gelmiş olur. Ancak bu muamele çirkin olacağından, böyle çirkin bir fiilin Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir.³⁴⁵

Râzî'nin naklettiğine göre, azabın varlığını reddedenlerden Kur'an'a iman edenler, Kur'an'da geçen, Allah'ın azap edeceğine dair ayetleri te'vil etmişlerdir. Allah'ın vai'dinden vazgeçmesinin mümkün olduğunu ve böyle durumların insanlar arasında hoş karşılandığını söylemişlerdir. Ayrıca Allah'ın merhametinden dolayı kullarına azap etmeyeceğini de belirtmişlerdir. Ehl-i Sünnet vai'tlerle ilgili şöyle bir açıklama yapar; Allah'ın mükâfat konusundaki vaadi haktır ve vaciptir, ama cezalandırmaya dair tehditlerine gelince, bunun tahakkuk etmesi zorunlu değildir ve Cenab-ı Hak bununla sadece onları kapsayan rahmeti ile birlikte mükelleflerin iyiliğini murat etmiştir.³⁴⁶

³⁴⁴ Bakara, 2/6

³⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 16-23

³⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, c. 2, s. 22

Mu'tezile Ehl-i Sünnetin, Allah'ın şerrin yaratıcısı olduğu görüşünü reddetmiştir. Zira Mu'tezile'ye göre Allah'ın şerri yaratması, O'nun hikmetine uygun olmayacaktır. Eğer Allah bilerek kötülüğü yapar denirse, Allah'ın kötü işler yapan biri olması gerekir. Bu da Allah'ın hikmetine aykırı bir durum olur. Eğer Allah'ın bilgisi haricinde kötülükler meydana geliyorsa, o zaman da Allah'ın cahil olması gerekir. Bunun ise Allah için düşünülmesi asla söz konusu değildir. Böylece Mu'tezile, savunduğu adalet ve aslâh prensipleri gereği, Allah'ın mutlak bir şekilde hikmetli fiiller işlediğini, bunun Allah için zorunlu olduğunu, kötü veya zararlı görünen veya şer cinsinden olan durumların ise sonucu itibarıyla insan için bir hayra vesile olabileceklerini söyleyerek, kötülüğü Allah'a nispet etmeten kaçınmıştır.³⁴⁷

Sonuç olarak Allah'ın insanlar için takdir ettiklerinde fayda ve zararın varlığı incelendiğinde Mu'tezile mezhebinin Allah'ın faydalı olanı adaletinden dolayı yaratmak zorunda olduğu, zararlı olan işlerin ise Allah'a nispet edilemeyeceği görüşünü savundukları görülmektedir. Ehl-i Sünnet mezheplerinin genel görüşüne göre, fail olan insanın fiilinin, kişinin fiile yönelmedeki niyetine ve fiilin sonucuna göre faydalı veya zararlı olarak nitelendirilebilir. Ancak Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında Allah'ın emir ve yasaklarının faydalı veya zararlı olarak nitelebilmesi için gerekli kriterin ne olacağı konusunda bir görüş farklılığı oluşmuştur. Eş'arîlere göre bir fiil Allah tarafından haram kılındığı için zararlıdır ve aynı şekilde bir fiil Allah tarafından helal kılındığı için faydalıdır. Mâtûrîdîlere göre ise, bir fiil zararlı olduğu için haram kılınmıştır, aynı şekilde bir fiil faydalı olduğu için helal kılınmıştır. Râzî, bu konuda mensubu bulunduğu Eş'arîlik mezhebinin görüşünü benimsemiş ve her türlü hayır ve şerrin, fayda ve zararın Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Böylece Allah, insanların yapıp ettiklerini bildirmiş olduğu emir ve yasaklar çerçevesinde değerlendirecektir. Dolayısıyla insanların, Kuran-ı Kerim'de yer verilmiş olan mükafat ve cezalara muhatap olmalarının, bu emir ve yasaklara uyup uymama durumlarına göre belirleneceği sabit olmuş olur.

³⁴⁷ Oral, Osman, *a.g.t.*, s. 127

3. Hayır ve Şer Konusunda Aklın Rolü

Tarih boyunca tartışıl原因en kötülük problemi, İslam âleminde genel olarak hayır ve şer, hüsun ve kubuh başlığı altında ele alınmıştır. Bu konuda yapılan tartışmalar daha çok hayır ve şer olarak nitelenebilecek olan nesne ve olayların belirlenmesi, bu şekilde bir nitelendirmenin nasıl olacağı ve bu nesne ve olayların naklî deliller haricinde aklî delillerle temellendirilmesinin imkânı konusunda yoğunlaşmıştır. Bu noktadan hareketle, akıl bir şeyin hayırlı veya şerli olup olmadığını idrak edebilir mi? Sadece akıl veya sadece vahiy ile iyi ve kötüyü belirlemek mümkün müdür? Nesne ve olaylara ahlakî ve dinî değer vermedeki bilgi kaynağımız nedir? Hayır ve şer aklî mi yoksa şer'î midir? Objektif bir iyi ve kötü anlayışına, objektif bir ahlak anlayışına sahip olmanın imkânı nedir? Dinî bildiri olmadan iyi ve kötüyü tespit edebilir miyiz? Aklın hüküm koyma imkânı var mıdır? Hayır ve şer değerleri eşyanın zatında ve özünde var olan birer değer midir? Yoksa sonradan yüklenilen değerlerden midir? gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır. Ancak, temel tartışma konusu, bir fiilin veya nesnenin iyi veya kötü olduğunu aklın kavrayıp kavrayamayacağı değil, iyi ve kötüyü belirlemede aklın ne derecede etkili ve yetkili olup olmadığı konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Teorik olarak kelam alanında, hüsun ve kubuh konusunu ilk ortaya atan kimsenin Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olduğu kabul edilmektedir. Cehm bu konuda, “Bilgiler, vahiyden önce akıl tarafından zorunlu olarak bilinir.” demiştir. Ahlakî değerler açısından bakılınca bu söz şu anlama gelecektir: “ Aklın eşyada ve davranışlardaki iyi ve kötüyü keşfetmesi mümkündür. O, iyi olanı yapmayı gerekli kılar, kötü olanı yapmaktan da sakındırır. Aklın, bizzat kendisi bunları kavrar ve bu misyonunu vahiyden önce tek başına yerine getirir.”³⁴⁸

İslam düşüncesinde hayır ve şer problemi genel anlamda iyimser bir yaklaşımla ele alınmıştır. Cahiz, konuya felsefî açıdan yaklaşan ilk alimlerden biri olarak, başlangıcından itibaren dünya düzenini, hayır ve şerrin, faydalı ve zararlıının arasındaki uyuma bağlamıştır. Cahiz'e göre eğer dünyada yalnızca şer bulunsaydı bütün varlıklar helak olmuş olurdu. Şayet sırf hayır bulunsaydı o zaman da bir yükümlülükten (imtihan,

³⁴⁸ Özdemir, Metin, *a.g.e.*, s. 312

külfet) söz edilemezdi. Ayrıca şer olan şeylerden kurtulup hayır olabilecek şeyleri gerçekleştirmek için düşünmenin sebepleri de ortadan kalkardı; düşünmenin kalkması durumunda hikmet yok olmuş olurdu.³⁴⁹

İtikadî mezheplerin tamamının, vahyin bilginin kaynağı olduğu konusunda ittifak ettikleri görülmektedir. Bu mezhepler arasında ihtilaf noktası ahlakî değerlerin nitelenmesi, temellendirilmesi ve bu değerlerin kavranmasında aklın ve vahyin rolünün ne olduğu konusunda olmuştur. Bu konuda ortaya çıkan görüşlerden biri, hayır ve şerrin sadece aklî olduğu, diğeri ise sadece şer'î olduğu yönündedir. Bir diğerk görüşe göre ise hayır ve şer, hem aklî hem de şer'î kaynaklıdır.³⁵⁰

Başta Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Şîâ, Kerrâmiyye, bazı Mâtûrîdiyye ve Hanefiyye âlimleriyle İslam filozoflarına göre hayır ve şer aklîdir; bu değerler ancak akıl yürütme yöntemiyle bilinebilir. Hayır ve şerrin aklî olduğunu kabul edenler, dinî hükümlerin kavranabilmesi için iyilikle kötülüğün, dinî tebliğinden önce bilinmesini gerekli görmüşler ama aklın bu konuda tek başına yeterli olduğunu ve vahye ihtiyaç bulunmadığını savunmamışlardır. Ayrıca aklın bilemeyeceği noktaların da olabileceğini, bilinemeyecek bu noktaların ise ancak vahiyle anlaşılabilceğini belirtmişlerdir.³⁵¹

Eş'âriyye ve Selefiyye ile Şafîî, Malîkî ve Hanbelî usulcülerinin çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefî usulcülerine göre hayır ve şer, şer'îdir. Yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak Allah'ın her şeyi tesbit ve tayininden sonra bilinebilir; çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasfı değildir; fiil, din kurucusu tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür.³⁵²

Değerlerin akılla ilişkisi konusunda farklı bir anlayışa sahip bulunan Mâtûrîdiler'in çoğunluğu ile Selefiyye'ye mensup bazı âlimlere göre ise hayır ve şer hem aklî hem de şer'îdir. Bu görüşe göre, akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü

³⁴⁹ Çağırıcı, Mustafa, "Hayır", *DİA*, XVII, 44

³⁵⁰ Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, Kayseri 1987, s. 59

³⁵¹ Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 61-62; Özdemir, Metin, *a.g.e.*, s. 312-316

³⁵² Özdemir, Metin, *a.g.e.*, s. 312-316

kavrayamaz, ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir. İmam Mâtûrîdî, hayır ve şerrin, fiillere ilişik olarak var olan nitelikler olduğunu, insanın ise yaratılışı gereği bazen duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen, aklî muhakemede bulunarak bu fiillerden bazılarını iyi olarak nitelendirdiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını düşünerek bunları da kötülükle nitelendirdiğini belirtmiştir. Böylece iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir.³⁵³

Mâtûrîdî, nesne ve olayları ikiye ayırır. Bunlardan birincisi, li-zâtihî (kendinde) iyi olup zıddı ve karşıtları kötü olandır. İkincisi ise ona olan ihtiyaç ve gerçekleşecek iyi veya kötü sonuçlara göre güzel veya çirkin olandır. İmam Mâtûrîdîye göre, zâtı itibarıyla güzel olan bir şeyi bilip anlamada akıl yeterlidir. Ancak sonuçlarına göre hükmü belirlenmiş olan fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilebilmesi ve nasıl bir mana verileceği noktasında mutlak surette vahye ihtiyaç vardır der.³⁵⁴

Mu'tezile'ye göre ise, kendisinde failinin övülmesini ve sevabı hak etmesini gerektiren iyilik yönü ya da kınanmasını ve ceza almasını gerektiren kötülük yönü fiil üzerinde ilişik olarak vardır. İnsan aklı, nesne ve olaylardaki iyi ve kötü değerinin bazen “doğru”nun güzelliği, “yalan”nın çirkinliği gibi düşünmeksizin zarurî bir şekilde idrak edebilir, bazen de üzerinde düşünme ve akıl yürütme ile kavrayabilir. Ancak sadece vahiy yoluyla Allah'ın bildirmesiyle bilinecek hüsün ve kubuh alanı da mevcuttur. Örneğin, oruç tutmanın Ramazan ayında iyi, Şevval ayının birinci günü ise kötü olmasının bildirilmesi bu türdendir.³⁵⁵

Râzî, aklı, doğuştan var olan akıl (akl-ı matbu) ve sonradan kazanılan akıl olmak üzere ikiye ayırmış ve bu şekilde sınıflandırdığı işlevsel aklın ise “amelî akıl” ve “nazarî akıl” olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Râzî, ameli aklın güzel ile çirkin olan şeylerin ayırt edilebilmesi için var olan bir yeti olduğunu söylemiştir. Amelî akıl aynı zamanda herhangi bir mesele hakkında güzel ve çirkin, iyi ve kötü gibi hükümleri çıkarabilen öncüller anlamına da gelmektedir. Bu aklın başka bir kullanımı ise, güzel ve

³⁵³ Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, XIX, 62

³⁵⁴ Bağcı, Sabri, “Fahreddin Er-Râzî’de Akıl-Vahiy Münasebeti”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir, 2016, s. 142

³⁵⁵ Ekiz, Recep, *a.g.t.*, s. 116

çirkin olan şeyleri yapmak anlamındadır. Bahsi geçen bu üç anlam da ortak olarak kullanılan kavramlardır.³⁵⁶

Râzî, İmam Eş'arî ve Eş'arî âlimlerin çoğunluğu gibi hüsün ve kubuhun, hayrın ve şerrin zatî bir özelliğinin söz konusu olmadığını, bunların ancak din koyucu olan Allah'ın hitabıyla fiillere, eşyaya ve olaylara ilişkin olduğunu dile getirir. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin de dediği gibi, herhangi bir fiile iyi, güzel ve hayırlı denilebilmesi için Allah'ın o fiili emretmiş olması gerekir, aynı şekilde bir fiile çirkin kötü ve şerli diyebilmek için de O'nun o fiili yasaklamış olması gerekir.³⁵⁷

Râzî, sapkın fırkalar olarak nitelediği aksi görüş bildiren fırkaların çoğunluğunun görüşünün, eşyanın, fiillerin ve olayların güzellik ve çirkinliği, iyilik ve kötülüğü kendinde bir sıfat olarak barındırdığı yönünde olduğunu belirtmiş ve bu konuda bahsi geçen fırkaların görüşlerinin üçe ayrıldığını bildirmiştir. Bu görüşlerden ilkinde göre, Allah'ı bilmek, nimet verene şükretmek, fayda sağlayan doğrunun güzelliğini, zarar veren yalanın da çirkinliğini bilmek gibi, hasenlik ve kabîhlik de aklen zorunlu olarak bilinmektedir. Bir diğer görüşe göre ise, zarar veren doğru söylemenin çirkin, faydalı sonuç doğuran yalanın güzel olduğunu bilmek gibi, hasenlik ve kabîhlik de akıl yürütme yoluyla kavranabilmektedir. Son görüşe göre ise, hasenlik ve kabîhlik ancak dinin bildirmesiyle bilinebilir. Öğle namazının dört rekat oluşunun, orucun diğer aylarda değil de Ramazan ayında vacip oluşunun hasen olması, az miktarda içki içmenin Hz. Musa'nın şeriatinde değil de Hz. Muhammed'in şeriatinde kabîh olması gibi. Din koyucunun emretmiş olduğu her fiilin zatı itibarıyla hasen olması gerekir ki aksi takdirde bunun emredilmesi kabîh olurdu. Dolayısıyla yasaklanan şeyde kabîhlik bulunmasaydı buna dair yasaktan bahsedilemezdi.³⁵⁸

Fahreddin er-Râzî, insanın güzel veya çirkin olarak bir fiili nitelendirdiği zaman o fiillerin en temelde faydayı elde etme ve zarardan kaçınma düşüncesinden kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca insanın bir şeyleri istediğini ve onları elde etmek için çabaladığını, bazı şeylerden ise kaçınması gerektiğini zorunlu olarak bildiğini

³⁵⁶ Buzkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2016, s. 175

³⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri (el-İşare fi Usûli'l-Kelam)*, Litera Yay., İstanbul, 2018, s. 218

³⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri (el-İşare fi Usûli'l-Kelam)*, s. 218-219

söylemektedir. Bu durumda insanın, bizzat kendisi için istediği şeyin, mutluluk ve lezzet olmasından veya acı ve elemi ortadan kaldırmasından dolayı ve nefret ettiği şeyin ise acı ve elem olmasından veya mutluluğu ve lezzeti ortadan kaldırmasından dolayı istemediğini ve nefret ettiğini söylemek mümkündür.³⁵⁹

Fahreddin er-Râzî, hüsün ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu reddetmeye yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî'ye göre hüsün ve kubuh kavramlarının zorunlu bilgi olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Eğer ki iddia edildiği gibi olsaydı, insanlar arasında bu kavramların bilgisi ile ilgili ihtilaf bulunmaması gerekirdi. Çünkü Allah'ın bir bedel ve suç olmaksızın günahsız birine elem vermesi Eş'arî düşünceye göre Allahın fiili olmasından dolayı hasen iken, Mu'tezile'ye göre ise bu kabîh bir fiildir.³⁶⁰ Zorunlu bilgilerin kendi aralarında farklılık göstermesi ihtimalinin imkânsızlığından dolayı hüsün ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğu kesinlikle geçersiz bir iddia olur.³⁶¹ Fahreddin er-Râzî, bu konuda İbn Sînâ'nın görüşünü takip ederek bu kavramların bilgisinin şöhret bulmuş olmasından dolayı böyle bir anlamı bulduğunu belirtmektedir. Râzî, meşhurat türünden olan bu bilgilerin öncesi olmadığından dolayı insanın bu yönde bir hüküm vermesinin sebebinin, insanın bu yöndeki alışkanlıkları ve bu alışkanlıkların toplum içerisinde yerleşmiş olması olduğunu söylemektedir.³⁶²

Râzî, hayır ve şer gibi değerlerin akılla ilişkisi konusunda Eş'arîlerle aynı doğrultuda fikir beyan etmiş, hayır ve şerrin şer'î kaynaklı olduğunu savunmuştur. Ayrıca Râzî'ye göre hüsün ve kubuh konusunun açıklığa kavuşmasında ki en önemli husus, hüsün ve kubuhun en temelde mutluluk ve elem içermesi anlamında olduğunun kabul edilmesidir. Ayrıca Râzî, hüsün ve kubuhun, hayrın ve şerrin ancak din koyucu olan Allah'ın bildirmesiyle nesnelere ve olaylara ilişik hale geldiğini dile getirir. Dolayısıyla, herhangi bir fiile "iyi" denilebilmesi için Allah'ın o fiili emretmiş olması, aynı şekilde bir fiile "kötü" diyebilmek için de O'nun söz konusu fiili yasaklamış olması gerekir.

³⁵⁹ Çetin, Serkan, "Fahreddin er-Râzî'nin Hüsün ve Kubuh Anlayışı Doğrultusunda Mu'tezile Eleştirisi", *Edebali İslamiyat Dergisi*, c. 2, sy. 4, Kasım/2018, s. 97

³⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukû'l-fi Dirayeti'l-Usul*, Daru'z-Zehain, Beyrut-Lübnan, 1436 (1. Baskı), c. 3, s. 285

³⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukû'l-fi Dirayeti'l-Usul*, s. 285-286

³⁶² Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbihat*, Mektebatü'l Külliyyatil Ezher, Kahire, 1986, s. 196

SONUÇ

İnsanlığın var olmasıyla beraber düşünce tarihi boyunca tartışılacakmış başlıca konulardan olan iyi ve kötünün anlamları, neyin iyi ve kötü olarak nitelenebileceği ile beraber iyi ve kötünün Allah ve insan fiilleri çerçevesinde kazandığı anlamları, gündemi oldukça meşgul etmiştir. Bahsi geçen iyi ve kötü konusu geçmişte olduğu gibi, günümüzde de zihinleri kurcalayan, insanoğlunun en temel problemlerinden biri haline gelmiş bir mesele olarak varlığını sürdürmektedir. Bu konular iman konularıyla alakalı meseleler olduğu için, İslâm kelamcıları da bu sorunla yakından ilgilenmişlerdir. Bu meseleler filozoflar tarafından hayır ve şer (iyilik ve kötülük) meselesi başlığı altında incelenirken, kelamcılar tarafından ise hüsün ve kubuh başlığı altında incelenmiştir. Kelamcılar hüsün ve kubuh meselesi olarak ele aldıkları bu konuları, daha çok hüsün ve kubuhun kaynağı bakımından şer'î veya aklî olup olmadığı, hüsün ve kubuhun Allah ve insan fiilleriyle ilişkisi, hüsün ve kubuhun ortaya çıkış nedenleri ve irade, kudret, kader, kaza, hikmet ve adalet açısından kazandığı anlamlarını incelemişlerdir.

Kelam ilmi dâhilinde yapılan bu incelemeler sonucu kötülüğün kaynağına yönelik ortaya konulan cevapların, Eş'arîler'de olduğu gibi bazen ilahî irade ve kudretin tüm yetkileriyle ilahî bir hikmete göre işlediği ve Allah'ın kendi mülkündeki yetkilerinden dolayı bu konuda yapıp ettiklerinin sorgulanamayacağı, O'nun mülkünde dilediği gibi hareket etmesinin adalet ve hak olduğu inancı üzerinde temellendirildiği görülmektedir. Bu konuda Ehl-i Sünnet, Allah'ın bizzat kötülüğü yaratmasıyla adaleti arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını söylemiş, Mu'tezile ise kötülüğün ilahî adaletle bağdaştırılmasının ne aklen ne de naklen mümkün olmadığını savunmuştur. Ehl-i Sünnet, beşerî âlemde Allah'ın varlığı ile kötülüklerin nesnel gerçeklik çerçevesinde bir arada düşünülmesinin ve bağdaştırılmasının mümkün olduğunu, bu şekildeki bir kabulün ilahî irade, kudret, hikmet ve adaletle herhangi bir eksiklik getirmediğini savunmuşlardır. Bu konuda kelamcıların kötülük problemine karşı, savunmacı ve meşrûlaştırıcı iyimser bir tutum sergiledikleri görülmektedir.

Mu'tezile ve Ehli Sünnet mezheplerine mensup alimler çoğunlukla, iyiliğin ilahî irade ve kudretle doğrudan bir ilişkisinin olduğu konusunda ittifak halindeyken, kötülüğün ilahî irade ve kudrete nisbet edilemeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İyiliğin ve kötülüğün ikisinin de Allah'ın iradesi ve kudreti dâhilinde gerçekleştiğini savunan Ehl-i

Sünnet alimlerinin görüşlerine karşılık, Mu'tezile, kötü, çirkin ve zararlı olan her şeyin Allah'ın iradesi ve kudretinden tenzih edilmesi gerektiğini savunan tenzihçi bir yaklaşımı savunmuştur.

Kelam alanında ele alınan temel meselelerden biri olan kulun fiilleri konusunda da Cebriyye, Mutezîle, Eş'âriyye ve Mâtûrîdiyye gibi mezhepler birbirinden farklı görüşleri savunmuşlardır. Ancak bu görüşler daha çok kulun fiillerinin üzerindeki kudretin failinin kim olduğu ve bu fiiller sonucunda kulun sorumluluğundan dolayı elde edeceği mükafat ve cezanın durumu çerçevesinde şekillenmiştir.

Bu görüşlerden biri kelam metodunun kurucusu olarak kabul edilen Mutezîle'nin görüşüdür. Mutezîle kötülük problemi ve kulun fiilleri konusunda, diğer itikadî mezheplere göre daha rasyonel ve iyimser bir yaklaşım sergilemiştir. Ayrıca hayır ve şerrin aklî olduğunu, ancak vahyin da bu konuda belirleyici olduğunu ve aklın vahyin ışığında iyi ve kötüyü belirleyebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, nesnelerde iyi ve kötü değerlerinin zatî olarak bulunduğunu, Allah'ın da adaleti gereği şerri yaratmayı tercih etmeyeceğini ve insanı fiilleri konusunda özgür bıraktığını savunmuştur.

Eş'arî mezhebine göre ise, nakil iyi ve kötünün kavranması için temel kaynak ve öncül olup, akıl ise ikinci sırada gelebilecek bir kaynaktır. Bu mezhebe göre Allah'ın iradesi ve kudreti, insanın iradesinden ve özgürlüğünden daha önce gelir. Dolayısıyla hüsün ve kubhun, aklî olmayıp daha çok şer'î olduğunu, hayır ve şerrin Allah'ın irade etmesiyle gerçekleştiğini savunmuşlardır. Eş'arî mezhebi, insan fiilleri ile ilgili tamamen cebr denilemeyecek ve kudreti ve yaratmayı Allah'a mahsus gören bir görüşü öngörmüştür.

Mâtûrîdîlik mezhebi ise, diğer mezheplere göre orta bir yol tutarak Mutezîle'nin insan fiilleri konusunda, Allah'ın otoritesini ikinci plana atıp insanı merkeze yerleştiren yaklaşımı ile Cebriyye'nin insanı, sorumluktan uzaklaştıran Tanrı merkezli yaklaşımı arasında bir görüş bildirmiştir. Mâtûrîdî mezhebi âlimleri, hayır ve şerrin temellendirilmesi konusunda ise, vahiy ve akıl bütünlüğü çerçevesinde, aklın işlevselliğini ve bu konu için zemin oluşturması noktasındaki rolünden bahsetmekle birlikte, bu konuda vahye duyulan ihtiyacın varlığına da değinmişlerdir. Ayrıca Allah'ın âlem üzerindeki hakimiyetini ve fonksiyonunu gözardı etmeden insanın kendi fiilleri

üzerindeki kudret ve sorumluluğuna işaret eden Tanrı-insan merkezli orta bir yol izlemişlerdir. Bu durumda, fiilin sorumluluğu, seçen, kesb eden ve yapan olmasından dolayı insana aittir. Allah, sadece insanın irade ettiği fiili yaratmayı irade eder. Nitekim insanlar özgür iradeleriyle seçtikleri fiillerini ancak Allah'ın irade, yaratma ve kazası sayesinde gerçekleştirirler. Böylece fiiller yaratma yönünden Allah'a, kendi fiillerini kendileri tercih etmeleri ve bu tercihleri doğrultusunda sorumlu olmalarından dolayı ise insana aittir.

Eş'arî mezhebine mensup bir âlim olarak Fahreddin er-Râzî de, Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşmış ve hem aklî hem naklî delillerle, Allah'ın her şeyin yegane yaratıcısı olduğunu, aksi görüş bildiren Mu'tezile gibi birçok mezhep âlimlerine, münakaşalar ve kaleme aldığı eserleri aracılığıyla cevap vermiştir. Râzî, hayır ve şer konusunda, Mu'tezile'nin salah ve aslah olarak ifade edilen teorisine karşı çıkmış ve Allah'a hiçbir şekilde zorunluluk atfedilmeyeceğini ve böyle bir atfın, Allah'ta herhangi bir noksanlığın var olduğu düşüncesine sebep olacağını söylemiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin, insanda fiillerini kendi başına gerçekleştirmesini sağlayan bir kudretin var olduğuna dair görüşünü de eleştirmiş ve bu görüşün ise Allah'ın kudretini sınırlandırma manasına gelebileceğini belirtmiştir.

Râzî'ye göre Allah, imanın ve hayrın yaratıcısı olduğu gibi küfrün ve şerrin de yaratıcısıdır. Ayrıca marifet, hayır, kaza ve Allah'ın bütün sıfatları, Allah'ın hoşnut olduğu şeylerdir. Fakat insanın fiilleri, bazen Allah'ın razı olduğu, bazen de gazap ettiği tarzda olur, onun için kullarına azap veya sevap verir.

Râzî, imanın şartlarından biri olarak gördüğü kader ve kazayla ilişkisinden dolayı değindiği kulun fiilleri hususunda, Allah'ın külli iradesine dikkat çeker ve kulun fiillerinin de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini dile getirir. Ona göre kula, fiilini kesb etmesine yönelik, fiilin gerçekleşme anında tercih etmesini sağlayacak bir kudret verilmiştir. Bu kudret kula tercih etme gücü vermektedir. Ancak bu durum onu fiilinin yaratıcısı haline getirecek derecede özgür kılmaz.

Düşünürümüz Râzî, Allah'ın, her şeyi hikmet ve adalet çerçevesinde yarattığını ifade etmiştir. Ancak kullanım şeline göre, iyi, hayırlı ve güzel veya sefeh, zulüm ve kabih olarak kabul edilmiştir. O, Allah dilemedikçe, kulun kendi başına ne bir fayda, ne

de bir zarar elde edemeyeceğini bildirmiştir. Ayrıca Allah'ın insanlara hayır vermeyi dilemesinin, zarar ulaştırmayı dilemesinden daha fazla olduğunu ifade etmiştir.

Râzî, hayır ve şerrin akılla ilişkisi noktasında ise Eş'arîlerle aynı doğrultuda fikir beyan etmiş ve hayır ve şerrin şer'î kaynaklı olduğunu savunmuştur. Ayrıca Râzî kelam ilminin önemli konularından biri olan hüsun ve kubuh meselesinin mutluluk ve elem temelli olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. O, hayrın ve şerrin Allah'ın bildirmesiyle bilindiğini ve nesnelerin ve olayların bu doğrultuda iyi ya da kötü olarak nitelendirilebileceğini dile getirir.

Bu çalışma sonucunda Fahreddin er-Râzî için bir yandan birçok ilme vâkıf, akli kontrollü şekilde kullanan ve Allah'ın buyruklarına karşı tedbirli bir tavır takınan, fikirleriyle ve ilmî çalışmalarıyla ön plana çıkmış kelam âlimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Râzî'nin eserlerinde kullandığı yöntemler dikkate alındığında hâkim olduğu ilimlerin çokluğu ve ufkunun genişliği anlaşılmaktadır. Ancak itikadî konularda bağlı olduğu Eş'arî mezhebine yer yer itirazlarda bulunsa da birçok konuda mensubu bulunduğu bu mezhebin görüşlerini benimsemiş ve savunmuştur. Râzî'nin savunduğu meselelerden biri de yukarıda bahsedildiği gibi Allah'ın, hayır ve şer de dâhil olmak üzere âlemden var olan her şeyi yaratacak gücü ve kudreti kendisinde barındıran yegane yaratıcı olduğu düşüncesidir.

KAYNAKÇA

- Abdulkadir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çevr. Ethem Ruhi Fıglalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2014.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.
- Akdeniz, Ahmet, “Fahreddin er-Râzî’nin Kaza ve Kader Anlayışı”, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2013.
- Arca, Abdullah, “Fahreddin Razî’ye Göre Allah’ın Sıfatları”, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2017.
- Arıcan, M. Kazım, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2-2006, s. 223-247.
- Arık, İlhan, “John Hick’te Kötülük Problemi”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2007.
- Avcı, Mahmut vd., *Disiplinler Arası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2018.
- Aydın , Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2007.
- Bağcı, Sabri, “Fahreddin er-Râzî’de Akıl-Vahiy Münasebeti”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir, 2016.
- Bardakcı, Sefa, “Daniel Gımarî’in İnsanın Fiilleri Hakkında Nesefî’nin Görüşlerine Yönelik Düşüncelerine Eleştirel Bakış”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Bahar-2010, sy. 1, s. 49-68.
- Bardakoğlu, Ali, “Hüsn ve Kubh konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, Kayseri 1987, s. 59-75.
- _____, “Kudret” , *DİA*, XXVI, 317-318.
- Barlak, Muzaffer, *Hüsn-Kubuh*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

- Berk, Ali Nurullah, “Fahreddîn er-Râzî’nin Mefâtîhu’l-Gayb Adlı Tefsirinde Şia’ya Yönelik Tenkitler”, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts., c. 2.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin er-Râzî’de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2016.
- Bulut, İsmail – Büyük, Celal, “Kader ve Kötülük Problemi Sarkacında Engellilik”, 1. *Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu* – “Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçıkma ve Din Eğitimi”, Yeditepe Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Coşkun, İbrahim, “Matürîdî Düşüncece Allah-İnsan İlişkisi”, *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı*, Yıl: 2, sy. 4, 2009, s. 17-46.
- el-Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *el-Tarîfat – Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1997.
- Çağırıcı, Mustafa, “Hayır”, *DİA*, XVII, 43-46.
- Çağırıcı, Mustafa – Hökelekli, Hayati, “İrade”, *DİA*, XXII, 379-380.
- Çelebi, İlyas, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün – Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 1998-1999, s. 55-121.
- _____, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, 59-63.
- Çetin, Serkan, “Fahreddin Er-Râzî’nin Hüsün ve Kubuh Anlayışı Doğrultusunda Mu‘tezile Eleştirisi”, *Edebali İslamiyat Dergisi*, c. 2, sy. 4, Kasım/2018, s. 81-110.
- Çevik, Mustafa, “David Hume’da Din ve Tanrı Anlayışı”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003.
- Demirci, Kürşat, “Hayır”, *DİA*, XVII, 46-49.

- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*, Lotus Yay., Ankara, 2010.
- Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi – Kitabü'l-Kader*”, çvr. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Yay., İstanbul, 1989.
- Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, “*Hayır*” md, *Lisanü'l-Arab*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin – İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çvr. Mehmet DALKILIÇ –Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005.
- Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi – Kitabü'l-Kader /7*, çvr. Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yay., İstanbul.
- Ekiz, Recep, “İmam Mâturîdî'ye Göre Hüsün ve Kubuh”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008.
- Fahredden er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l fi Dirayeti'l-Usul*, Daru'z- Zehain, Beyrut-Lübnan, 1436 (1. Baskı), c. 3.
- _____, *İ'tikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, Kahire, 1978.
- _____, *el-Erba'in fi Usulu'd-Din*, Mektebatu'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire, 1986.
- _____, *Lübâbü'l İşârât ve't-Tenbihat*, Mektebatü'l Külliyyatıl Ezher, Kahire, 1986.
- _____, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fi Usûli'd-Dîn*, tah. Ahmed Hicazi es-Saka, Mektebetu's-Sakafi, Ezher-Kahire, 1989.
- _____, *Meâlimu fi Usûli'd-Din (İslam İnancının Ana Konuları)*, çvr. Nâdim Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996.
- _____, *Metâlibu'l-Âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi*, Beyrut, 1999, c. 2.
- _____, *Tefsir-i Kebir - Mefatihü'l-Gayb*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2002, c. 1-23.

_____, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları no: 140, Ankara.

_____, *Münazarat (Dini ve Felsefi Tartışmalar)*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yay., İstanbul, 2016.

_____, *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri (el-İşare fî Usûli'l-Kelam)*, Litera Yay., İstanbul, 2018.

Gardet, Lois- Anawati, Georges, *İslam Teolojisine giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Gımarret, Daniel, “Neseî’ye Göre İnsanın Fiilleri Meselesi”, çev. Sefa Bardakçı, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Bahar-2010, sy. 1.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi kitapevi, İstanbul, 1993.

Gündoğar, Hamdi, “Mu’tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII /2, Sivas, 2004, s. 205-218.

_____, *Fahreddin er-Râzî’de İnsan Fiilleri*, Çıra Yay., İstanbul, 2010.

_____, “Eş’arî’nin İnsan Fiilleri Doktrini”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 1, sy. 1-2, s. 167-175.

_____, “Ebu’l-Muîn En-Neseî’nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu’tezile’ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:1, 2011, s. 199-214.

_____, “Fahreddin er-Râzî’de İrade-Fiil İlişkisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. III, sy. 6, s. 55-70.

Haklı, Şaban, “Kötülük Problemi Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 195-211.

İrfan, Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeşrem, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 292.

İlhan, Avni, “Aslah”, *DİA*, III, 495-496.

- Işık, Harun, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Allahın Varlığı ve Subuti Sıfatları”, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2003.
- İmamoğlu, Tuncay, “Seneca ve Kötülük”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy. 24, s. 83-94.
- Kazanç, Fethi Kerim, “İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sy. 4, s. 125-212.
- _____, “Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerinde Bazı Değerlendirmeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 12, sy. 35, 2008, s. 11-32.
- _____, “Kelamî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6: 1, 2008, s.77-106.
- Keskin, Mehmet, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, Düşün Yay., İstanbul, 2013.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kılıç, Huriye, “Kur’an’da İnsanın Hayır ve Şerle İmtihani”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.
- Koçar, Musa, *Mâtûrîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yay., İstanbul, 2004.
- Kutluer, İlhan, “Hikmet”, *DİA*, XVII, 503-511.
- Küçük, Harun, “Fahreddin er-Râzî ve Uluhiyyet Anlayışı”, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2008.
- Mâtûrîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çevr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mian Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mucemü’l Müfehres lil-Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim*, Darül Marife, Beyrut-Lübnan, 2012.
- Murtada Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru Sadir, Beyrut, 2011.

- Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Bas'it fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Pasifik Ofset, İstanbul, 2013, c. 2.
- Oral, Osman, “Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı”, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri, 2014.
- Özdemir, Faruk, *Te'vilâtü'l-Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelamî Tartışmalar*, Araştırma Yay., Ankara, 2017.
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2001.
- Özervarlı, M. Sait, “Hikmet”, *DİA*, XVII, 511-514.
- Ragıp el-İsfahanî, *el-Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012.
- es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Mâturîdiyye Akaidi*, çvr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, “Kâdı Abdulcebbar b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'ârî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, sy. 1, s. 51-55.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, XL, 385-387.
- Süt, Abdulnasır, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâlâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime Dergisi*, 2015, 6(2), s. 283-308.
- Şemseddin Sami, *Kamus-u Türki*, Darussaade, İstanbul, 1317(h).
- Taneri, Aydın, “Harizmşahlar”, *DİA*, XVI, 228-231.
- Taylan, Necip, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11- 12, 1993- 1994, s. 47-79.
- _____, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000
- Topaloğlu, Bekir, “Kudret”, *DİA*, XXVI, 316-317.

- Topaloğlu, Bekir - Çelebi İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Tunagöz, Tuna, “Mevlânâ’da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 24, sy. 2, 2015, s. 233-246.
- Türcan, Galip, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, sy. 15, s. 139-158.
- Türkeri, Mehmet, “Seçilmiş Eserlerine Göre Fahreddin Râzî’nin Ahlak Felsefesi”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir, 1999.
- Ulaş, Hadice, “Fahreddin er-Râzî’de İnsan ve Yetkinliği”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van, 2019.
- Uludağ, Süleyman, *Fahreddin er-Râzî*, Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Konya, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, XII, 89-95.
- _____, “Kader”, *DİA*, XXIV, 58-63.
- _____, “Şer”, *DİA*, XXXVIII, 539-542.
- _____, “Kesb”, *DİA*, XXV, 304-306.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Fiil”, *DİA*, XIII, 59-64.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbasiler”, *DİA*, I, 31-48.
- Yüce, Fatma, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif”, *Türk Felsefe Derneği Yayını – Felsefe Dünyası*, sy. 63, 2016, s. 179-202.
- Yüksel, Emrullah, “İlahi Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Erzurum, 1988, s. 43-76.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Yıldız CESUR

Doğum Yeri ve Yılı : Elmakaya/1989

Medeni Hali : Bekar

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi

Yabancı Dil ve Düzeyi :

1 . Arapça : Orta düzey

İş Deneyimi :

1. Milli Eğitim Bakanlığı - Öğretmen