

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KEŞŞAF'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Ayşe Tuba UYSAL
Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ

KONYA - 2024

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KEŞŞAF'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Ayşe Tuba UYSAL
Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ

KONYA – 2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	AYŞE TUBA UYSAL		
	Numarası	2281060187		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/KELAM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	KEŞŞAF'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

Ayşe Tuba UYSAL



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	AYŞE TUBA UYSAL		
	Numarası	2281060187		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/KELAM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ		
Tezin Adı	KEŞŞAF'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ			

“Keşşaf’ta Kötülük Problemi” isimli çalışmamız, Mutezili bir tefsir olduğu halde sünni alimler nezdinde de rağbet gören Keşşaf’ta, kelami bazı konular bağlamında kötülük problemini ele almaktadır. Varoluşunu ve yaşadığı acıları hep sorgulayan insanoğlunun zihnini meşgul eden bu mesele hem felsefede hem de kelimada tartışılmıştır. Kelamda müstakil bir başlık altında incelenmemiş, ancak önemli pek çok kelami problem kötülüğün kapsam alanında yer almıştır. Bu sebeple klasik Kelam kaynaklarında çok boyutlu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz çalışmamızda kötülüğün iki türünden hareketle konuyu işledik. Bunlardan birincisi olan doğal kötülükler, daha çok meselenin İlahi takdir yönünü oluşturmaktadır. Akılcı söylemin öncüsü olan Mutezile ve özelde Zemahşeri bu tür kötülükleri adalet ilkesi ile ilişkili olarak izah etmeye çalışmıştır. İkincisi olan ahlaki kötülükler ise tamamen özgür irade sahibi insanın fiillerinin neticesidir. Ayet yorumlarından hareketle bu meseleye bakışını anlamaya çalıştığımız Zemahşeri'nin fikirlerinin çoğunlukla mezhebi ile uyumlu ve tutarlı olduğu da müşahede edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Felsefe, İyilik-Kötülük, Adalet, Ahlak, Mutezile, Maturidi, Eşari, Zemahşeri, Keşşaf



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	AYŞE TUBA UYSAL		
	Student Number	2281060187		
	Department	BASIC ISLAMIC STUDES/ KALĀM		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ		
	Title of the Thesis/Dissertation	PROBLEM OF EVIL IN TAFSEER AL-KASHSHAAF		

In our study about “Problem of Evil in Tafseer Al-Kashshaaf” which is based on Mutazilism tafseer but also got the interests of sunni scholars, refers the problem of evil in some kalām(islamic theology) topics.This issue that make the human beings mind busy who question their existence and the pains they had has been discussed both philosophy and kalām.It has not been studied in one single title at once but actually lots of problems in kalām was included in the problem of evil thats why it appears as a multidimensional problem in classical kalām resources.We examined on the subject by considering two types of evil in our study.Natural evils which is the first of those evils create mostly the side of divine providence.The pioneers of rational discourse that are Mutazila and particularly Zamakhshari tried to explain such evils by relating them with the principle of justice.Moral evils which is the second of them are totally results of people's actions whom did them by their freewill.We have found out that the opinions of Zamakhshari whose perspective we tried to figure out on this study with the help of verse commentaries of his are generally compatible and consistent according to his sect.

Key Words: Kalām, philosophy, Good-Evil, Justice, Moral, Mutazilism, Maturidiism, Asharism,Al Zamakhshari, Al-Kashshaaf.

ÖNSÖZ

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği akıl edebilmesidir. Aklı ile insan, nesne ya da olaylara bir değer atfetmekte, iyi-kötü, güzel-çirkin şeklinde vasıflayabilmektedir. Bu akletme yeteneği insanı bir yönü ile değerlendiren, diğer bir yönü ile değerlendirilen bir varlık haline getirmektedir. Bu sebeple insan bizatihi kendisi iyi ve kötü olarak yargıda bulunurken, aynı zamanda kendi fiilleri de iyi ve kötü şeklinde nitelenmektedir.

Bu itibarla kötülük konusu değerlendirilirken insan merkezli bir yaklaşım sergilemek gerekir. Problemin ortaya çıkışına baktığımız zaman da ilk insanla birlikte başlayan, günümüze kadar gelen ve insan var oldukça tartışılacak olan bir mesele olduğu apaçık ortadadır. Tüm insanları ilgilendiren bu mesele ilk olarak Antik Yunan filozofu Epicurus tarafından dile getirilmiştir. Onun iddiasına göre mutlak bir Tanrı inancı ile dünyada var olan kötülükler arasında bir çelişki vardır. Aslında her insanı düşündüren bu problem daha sonraları batılı filozoflar arasında tartışma konusu olduğu gibi İslam dünyasında da hem filozoflar hem de kelimciler tarafından ele alınmıştır.

“Kötülük problemi” ismiyle günümüzde de ele alınan üzerine pek çok makale, kitap ve tez yazılan bu konu, kelimada daha çok hüsün-kubuh ya da hayır-şer konuları altında tartışılmaktadır. Kendine has bir sistemi olan Mutezile, bu konuyu adalet prensibi altında incelemiştir. Ehli sünnet ise hayır ve şer ile ilgili olarak irade-kudret, kaza-kader, yaratma, hidayet-dalalet gibi pek çok alt meseleyi bu konunun içine dahil etmiştir. Bununla birlikte ef'alullah, efa'lü'l-ıbad ya da tadil ve tecvir şeklinde ayrıma tabi tutularak da incelendiği olmuştur. Bu sebeple konumuz, aslında tek bir problem değil bir problemler silsilesi olarak karşımızda durmaktadır.

Kelimciler arasında bu konuya en çok eğilenlerin Mutezile alimleri olduğu söylenebilir. Zira Allah'ın bütün fiillerinin adil ve iyi olduğu, ondan asla kötülük meydana gelmeyeceği şeklinde izah edebileceğimiz adalet prensibi, Mutezile'nin beş temel ilkesindedir. Bu prensibin doğal bir getirisi olarak bu sorulara makul cevaplar vermeye çalışmışlardır. İnsan kaynaklı kötülükleri de yine bu prensip çerçevesinde ele

alan Mutezile, insanı tamamen bağımsız bir varlık olarak kabul ederek kelam mezhepleri arasında ayrılıklara sebep olan konulara kapı açmıştır.

Biz bu konuyu çok farklı fikirlerin bir arada bulunduğu Harizm bölgesinde yetişen, farklı kanallardan beslendiği halde İtikatta Mutezili fikirleri tercih eden, Hatemül Mutezile Zemahşeri'nin bakış açısını değerlendirmeye çalıştık. Bu değerlendirmeyi yaparken de eşsiz tefsiri Keşşaf'taki yorumlarını dikkate aldık.

Giriş bölümünde Zemahşeri'nin hayatından ve en önemli eseri diyebileceğimiz Keşşaf'ın kelami yönünden kısaca bahsettik. Birinci bölümde, kötülüğün tanımı, kaynağı, çeşitleri ve problem olarak ortaya çıkışına yer verdikten sonra İslam düşüncesinde bu problemi Kur'an-ı Kerim, Hadisler ve Felsefe başlıkları altında izah etmeye çalıştık. İkinci bölümde ise kötülüğün kaynağı üzerinden ayrıma tabi tuttuğumuz doğal ve ahlaki kötülükleri iki ayrı konu olarak ele aldık. Allah tasavvuru ile bağlantılı olarak izah etmeye çalıştığımız doğal kötülükleri, adalet prensibi çerçevesinde ve ayetler bağlamında değerlendirdik. Keşşaf'taki yorumların yanı sıra Ehli Sünnetin bu konudaki itirazlarına da yer verdik. İnsanın özgür iradesi bağlamında işlediğimiz ahlaki kötülükleri ise özgürlüğün sınırını ifade eden irade, kesb, istitaat ve halk gibi kavramları üzerinden değerlendirdik. Yine kötülük problemiyle bağlantılı olarak incelenen kaza-kader, rızık-ecel, hidayet-dalalet konularını da bu bölüme dahil ettik.

Bu çalışmada yardım ve yönlendirmesini esirgemeyen danışman hocam Prof.Dr. Kamil GÜNEŞ'E, bugüne gelmem de emeği geçen gerek İlahiyat Fakültesi gerekse Dini Yüksek İhtisas Merkezi hocalarım, Prof. Dr. Muhittin UYSAL'a, Prof. Dr. Halit ÇALIŞ'a, Prof. Dr. Orhan ÇEKER'e, Ahmet BALTACI'ya, Rıfat ORAL'a ve tezimin son şeklinin verilmesinde engin tecrübelerinden yararlandığım Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'a ve Prof. Dr. Veysi ÜNVER'e, ayrıca ilmi yönden de beni her daim destekleyen eşime ve bu süreçte istemeden de olsa kendilerini ihmal ettiğim sevgili kızlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Ayşe Tuba UYSAL

Konya, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
KÖTÜLÜK KAVRAMI VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	6
1.1. Kötülük Kavramı ve Kapsamı	6
1.1.1. Kötülük ve Kötülüğün Tanımı	6
1.1.2. Kötülüğün Kaynağı.....	7
1.1.3. Kötülüğün Çeşitleri.....	9
1.1.3.1. Metafizik Kötülük	9
1.1.3.2. Doğal-Tabii Kötülük	10
1.1.3.3. Ahlaki Kötülük	10
1.1.4. Bir Problem Olarak Kötülük.....	11
1.1.4.1. Varoluşsal Kötülük	12
1.1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi	13
1.1.4.3. Delilci Kötülük Problemi	15
1.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi	16
1.2.1. Kur'an-ı Kerim'de Kötülük.....	16
1.2.2. Hadislerde Kötülük	24
1.2.3. İslam Felsefesinde Kötülük	29
İKİNCİ BÖLÜM.....	39
AYETLER BAĞLAMINDA KEŞŞAF'TA KÖTÜLÜK	39
2.1. İlahi Adalet Bağlamında Tabii-Metafiziki Kötülük.....	39
2.1.1. Adalet.....	39
2.1.1.1. Salah-Aslah	45
2.1.1.2 Hüsün-Kubuh	50
2.1.1.3. Hayır-Şer	58
2.1.1.4. Elem-Ivaz	67
2.1.1.5. Lütuf-Hızlan.....	73
2.2. İnsan Hürriyeti Bağlamında Ahlaki Kötülük Problemi	81
2.2.1. Fiil Kavramı ve İnsan Fiillerinin Yaratılması Meselesi	82
2.2.2. İrade Hürriyeti ve Kesb Teorisi	87
2.2.3. İstitaat-Kudret	92

2.2.4. Kaza ve Kader.....	98
2.2.4.1. Rızık.....	104
2.2.4.2. Ecel.....	107
2.2.4.3. Hidayet-Dalalet	112
SONUÇ	121
KAYNAKÇA	125

KISALTMALAR

age.	: Adı Geçen Eser
agmk.	: Adı Geçen Makale
a.s.	: Aleyhisselam
a.y.	: Aynı yer
b.	: Bin, ibn
b.y.	: Basım Yeri Yok
Çev.	: Çeviren
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan Sonra
Nşr. / nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
sy.	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. / thk.	: Tahkik eden
Trc. / trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz.
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Ve saire

GİRİŞ

1.Araştırmanın Konusu

Bu çalışmamızda güncelliğini hiç yitirmeyen her yaştan ve her seviyeden insan zihninde soru işaretleri uyandıran ve hatta bir inanç meselesine dönüştürülen kötülük problemi, akılcı bakış açısına sahip Mutezili alim Zemahşeri'nin Keşşaf'ı üzerinden incelenmiştir. Ayrıca Bağdat'taki Nizamiye medreselerinde tahsil gören hem de çok yönlü fikri faaliyetlere sahne olan Harizm'de Mutezili fikirleri yaymaya çalışan Dabbi'den beslenen Zemahşeri'nin akılcı söyleme ne derece bağlı kaldığı da araştırılmıştır. Çalışmamızda kötülük problemi ve bu konu çerçevesinde ele alınan kelami tartışmaların Zemahşeri'nin tefsirine nasıl yansıdığına bakılmış, bu hususta daha çok nass temelli yaklaşan Eş'ari ile nas-akıl arasında orta yolu tutmaya çalışan Maturidi'nin Mutezileye olan itirazları da aktarılmıştır. Kötülük ve bununla alakalı kavramlar üzerinde durulmuş ve bu kavramlara kelam ekollerinin yükledikleri manalar karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir.

2.Araştırmanın Amacı

İnsanlık tarihi boyunca dünyada var olan doğal ve ahlaki kötü, hem felsefede hem de kelamda hep tartışıla gelmiştir. Her ekol, mezhep ya da yaklaşım bu konuyu kendi inançları ve bakış açısına göre değerlendirip ya çözüm sunmaya çalışmış ya da bu meseleyi Tanrı'nın inkarına kadar götürmüştür. Bu çalışmada kötülüğün kaynağının ne olduğu, yüce vasıflara sahip olan Tanrının neden bunlara müdahale etmediği şeklinde iki ana sorun etrafında toplanan bu probleme akli ve nakli deliller çerçevesinde çözüm sunulmaya çalışılmıştır.

Mutezilenin beş temel prensibinden olan adalet ilkesi altında işlenen kötülük probleminin, aslında gerçek bir inanç problemi olmadığı, kainatta var olan düzenin bir parçası olarak meydana gelen doğal kötülüklerin insanın hemen fark edemeyeceği pek çok iyiliklere hizmet ettiğini ortaya koymaya çalışılmaktadır. Ayrıca insan kaynaklı meydana gelen ahlaki kötülüklerin müsebbibi bizatihi o işin faili olduğu için Allah'ın insana verdiği özgür iradeyi iyi yönde kullanmanın ne kadar paha biçilmez bir erdem olduğunu göstermek de hedeflenmektedir.

3.Araştırmanın Önemi

İnsanın her şeyi sorguladığı ve her şeye makul çözümler bulmaya çalıştığı şu çağda kötülük, bütün insanlığın ortak problemidir. Bu sebeple kötülük problemini ateistler, teistlere karşı bir koz olarak kullanırken; teistler de bu konuyu izah ederken bir fikir birlikteliğine varamamaktadır. Bu anlamda özellikle günümüz insanı için akılcı söylemler ve mantıki açıklamalar daha çok itibar görmektedir. Mutezilenin son temsilcilerinden de olsa aklı ön planda tutan Zemahşeri'nin Kur'an ayetleri bağlamında bu konuya bakış açısı bizim için önem arz etmektedir.

4.Araştırmanın Yöntemi

Var olan kötülüklerle mutlak adil, irade ve kudret sahibi Tanrı inancı uzlaştırma adına kavramlar analiz edilecektir. “Kavramsal analiz” dediğimiz bu yöntem ile konunun ana meseleleri ve alt başlıkları belirlenip parçalara ayırmak suretiyle ayrıntılı bir inceleme yapılacaktır. Kavramlara yüklenen farklı manalar da izah edilerek “muhteva analizi” yöntemine başvurulacaktır. Bu yöntemle Mutezile, Maturidi ve Eş'ari kelam ekollerinin bu kavramlara hangi manaları verdikleri ve her bir ekolün problemin çözümüne dair yaptıkları izahlar ortaya koyulacaktır. Ayrıca “araştırma modeli” ile kötülük problemine çözüm sunan bazı İslam filozoflarının tespitlerine de yer verilecektir.

Araştırmamız esnasında Zemahşeri'nin *Keşşaf, el-Minhac fi Usulü'd-Din*'i; İmam Eş'ari'nin *el-Lüma, el-İbane, Makalatü'l -İslamiyyin*'i; İmam Maturidi'nin *Kitab-ı Tevhid*'i; Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidaye fi Usulü'd-Din*'i, Kadı Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Uşuli'l-Hamse*'si gibi ana eserlere başvurulmuştur. Aynı zamanda Hulusi Arslan'ın *Mutezile'de İyilik Kötülük* isimli kitabı, Cafer Sadık Yaran'ın *Kötülük Ve Teorisesi*, Lütfullah Cebeci'nin *Kötülük Problemi* gibi bu alanda eser veren yazarların kitap ve makalelerinden faydalanılmıştır.

5. Zemahşeri'nin Hayatı

Ünlü Selçuklu Sultanı Melikşah ve Veziri Nizamülmülk döneminde doğan Zemahşeri'nin¹ tam adı Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'dir²(ö. 538/1144). 27 Recep 467 1075 yılında Harizm'in büyük kasabası Zemahşer'de dünyaya gelmiştir.³ Mekke'ye gidip uzun süre kaldığı için “Carullah”, Harizm'in övünç kaynağı manasında da “Fahr-i Harizm” lakaplarıyla da anılmıştır.⁴ Doğduğu kasabaya nispetle “Zemahşeri” ismiyle şöhret bulmuştur.⁵

Dindar bir ailede dünyaya gelen Zemahşeri⁶ çocukluğunda geçirdiği bir kaza sonucu ayağı kesilmiş ve ömür boyu takma bir ayakla yaşamıştır.⁷

İlk tahsilini babasından alan Zemahşeri'nin yetişmesinde, bulunduğu bölgenin etkisi büyüktür. O dönemde Selçukluların velayeti olan Harizm, bir ilim ve kültür merkeziydi. Çok yönlü fikri faaliyetler yürütülmekte, her yerde medreseler açılmakta, ilim teşvik edilmekte, alimlere karşı saygı ve itibar gösterilmekteydi.⁸

Dil ve edebiyat dersleri tahsil ettiği hocasından oldukça etkilenen Zemahşeri, aynı zamanda onun itizali görüşlerini de benimsemiş ve koyu bir Mutezile taraftarı olmuştur. İlmi ve fikri olarak kendisini en çok etkileyen hocası Ebu Mudar Mahmud b. Cerir ed-Dabbi el-İsfehani olmuştur. Lügat, nahiv, tıp, edebiyat gibi ilimlerde dönemin önemli alimlerinden olan ed-Dabbi, Zemahşeri'ye maddi manevi destek olmuştur. Buhara ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde pek çok alimin dersine katılan Zemahşeri neredeyse vefat edene kadar ilim tahsili için çabalamıştır.⁹

¹ Enver Arpa, *Zemahşeri'nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara, 2021, s. 11.

² Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan ve Ebnai Ebnai'z-Zeman*, (Nşr: İhsan Abbas), Darü's-Sekafe, Beyrut, 1968, C. 5, s. 168.

³ el-Kıfti, *İnhabü'r-Rüvat ala Ebnahi'in-Nuhat*, Daru'l-Fikri'l-Arabi (Thk: Ebu'l-Fazıl İbrahim), Kahire, 1986, C. 3, s. 265.

⁴ es-Suyut, Ebu'l-Fazl Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Buğyetü'l-Vuat fi Tabakati'l-Lüğaviyyin ve'n-Nuhat*, Daru'l-Fikr, (Thk: Ebu'l-Fazıl İbrahim), Beyrut, 1979, C. 2, s. 279.

⁵ Kıfti, age. s. 265.

⁶ Taşköprüzade Ahmed Efendi, Ahmed b. Mustafa, *Miftahu's-Saade Misbahu's-Siyade fi Mevzuatil Ulum*, Beyrut, 1985, C. 2, s. 89.

⁷ İbn Hallikan, age. s. 170.

⁸ Selami Sönmez, “*Ebu'l-Kasım Muhammed Zemahşeri ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri*”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 40, Erzurum 2009.

⁹ Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, “*Zemahşeri*” *DİA*, İstanbul, 2013, 44/235.

Horasan'a gidip devrin çeşitli devlet adamları ile görüşen, onlara şiirler methiyeler takdim eden Zemahşeri, Selçukluların Merkezi İsfahan'a da gidip Melikşah'la görüşerek onu öven şiirler söylemiştir.¹⁰

512/1118 yılında yakalandığı “nahike” adlı bir hastalık esnasında gördüğü bir rüya üzerine devlet adamlarına methiyeler yazarak makam mevki elde etme beklentisinden vazgeçer. Daha sonra Mekke'ye gitmeye karar verir. Mekke'de kaldığı süreçte Arap yarımadasını dolaşarak farklı kabilelerin dil, edebiyat ve adetleri hakkında geniş bilgiler almıştır. Birkaç defa Mekke'ye gidip gelen Zemahşeri, Mekke Emiri İbni Vahhas'ın tavsiyesi üzerine meşhur tefsiri Keşşaf'ı yazmaya başlar.¹¹ Kendi tabiriyle Hz Ebubekir'in hilafeti müddeti kadar bir sürede onu tamamlar.

Ömrünün son zamanlarında Ceyhun ırmağı kenarındaki Ürgenc'e yerleşip burada yaşar ve birkaç yıl sonra 14 Haziran 1144'te (9 Zilhicce 538'de) Arefe Gecesi vefat eder.¹²

6.Keşşaf ve Kelami Yönü

Yazıldığı günden bu yana bir referans kaynağı olan Keşşaf'ın tam adı *el-Keşşâf 'an hakā'iki gavâmizi t-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi t-te'vîl'* dir. Kendisi bizzat tefsirinin mukaddemesinde Adliyye Naciyye (Mutezile) Fırkası mensubu kardeşlerinin ısrarı ve Mekke Emir İbni Vahhas'ın teşviki üzerine bu eseri Mekke'de kaldığı dönemde kaleme aldığını zikreder. Takribi olarak bu eseri iki yıl dört ay yani Hz Ebubekir'in hilafeti müddeti kadar bir zamanda tamamladığını da belirtir.¹³

Dirayet metodu ile yazdığı Keşşaf'ta Zemahşeri, rivayetlere de yer vererek iki metodu mezcetmiştir. İsrailiyyat konusunda dikkatli davranmış, şayet nakletmek durumunda kaldı ise zayıflığını belirtmiştir. Fıkıhta Hanefî olan Zemahşeri, ahkam ayetlerini tefsir ederken Şafii mezhebinin görüşlerine de yer vermiştir. Tefsirde bir otorite kabul edilen Zemahşeri eserinde Kur'an'ın mucizevi ve belaği yönünü

¹⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, C. 1. s. 316.

¹¹ Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşeri” s. 235-236.

¹² İbn Hallikan, *Vefeyat*, C. 5, s. 174; Kifti, age. s. 269.

¹³ Zemahşeri, *Keşşaf*, Mukaddime, 1/ 3-4.

sergilemiş, Arap diline hakimiyeti sebebiyle kelimelerin iştikakları, gramatik tahlilleri üzerinde ayrıntılı açıklamalar yapmıştır.¹⁴

Beliğ bir üslupla kaleme aldığı eserinde, aklın hakimiyeti oldukça belirgin olup özellikle bazı ayetlerde ayetin zahirini aşarak akli muhakeme ile çok derin manalara varmaya çalışmaktadır. Hatta o kadar ki akıl yürütme ile gaybi konularda bile fikir beyan eder. Vakıf olduğu Arap dilinin inceliklerinden en üst düzeyde faydalanan Zemahşeri, ne yazık ki bazı ayetlere mezhebi taassubu gereği ön yargılı yaklaşır.¹⁵

Akidevi konularda Mutezili olan Zemahşeri, bunu bir övünç meselesi olarak görmüş ve fırsat buldukça tefsirinde buna vurgu yapmıştır. Tevhid ve adalet ehli olarak nitelediği Mutezile mensuplarını methederken, bu fikirleri benimsemeyenleri Müşebbihe, Mücebbir'e, Haşeviye vb. sıfatlarla karalamış, İslam üzerine olmadıklarını bile söylemiştir.¹⁶

Bazı kaynaklarda Zemahşeri'nin Keşşaf mukaddimesinde “جعل القرآن” ya da “القرآن خلق” lafızlarını kullanarak Mutezile'nin Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini açıkça ortaya koyduğu; bunun bazı dostları tarafından “انزل القرآن” şeklinde düzeltildiği rivayetleri geçmektedir. Ancak böyle bir zorlamaya gerek yoktur. Zira Zemahşeri, Mutezili fikirlerini tefsirinde açıkça ifade etmektedir.¹⁷

¹⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV, 34. Baskı, İstanbul, 2016, s. 204-205.

¹⁵ Abdülbaki Güneş, *Akli Tefsir Hareketi-Mutezile ve Menar Ekolü*, Ahenk Yayınları, Van, 2003, s. 140-165.

¹⁶ Enver Arpa, *Zemahşeri'nin Tefsirdeki Yeri*, s. 67-68.

¹⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 324-325.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK KAVRAMI VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. Kötülük Kavramı ve Kapsamı

1.1.1. Kötülük ve Kötülüğün Tanımı

Kötü kelimesi Türkçe sözlükte “beğenilen nitelikte olmayan, fena, iyi karşıtı, zararlı, endişe veren, kişi ve toplum üzerinde olumsuz etkisi olan¹⁸, işe yaramayan, değersiz” şeklinde tanımlanmakta olup eski Türkçe karşılığı ise “fena ve şen’i”¹⁹ sözcükleridir. Kötülük kelimesi ise “kötü olma durumu, zarar verecek iş, kemlik, şer”²⁰ manasındadır.

Kötülük sözcüğünün Arapça karşılığı “su’ ve şer” kavramlarıdır. Ancak şer kelimesi su’dan daha kapsamlıdır.²¹ Kök olarak “şerare” mastarından türemiş olup çoğulu “şürur ve eşrar”²² şeklindedir. Lügatte şer kelimesi “kötülük, kötü kişinin fiili” anlamına gelir şer kelimesi ve kötülük kelimesi de insani fiillerle ilgilidir ve ahlaki anlamda iyiliğin karşıtı olarak kullanılmaktadır.²³

Dini literatürde şer/kötülük “Allah’ın hoşnut olmadığı, meşru sayılmayan, işlenmesi durumunda kişinin ceza ve kınamaya uğramasına sebep teşkil eden durum” demektir.²⁴

Felsefede kötülük kelimesi “iyinin karşıtı olan, değersiz bulmanın ve ayıplanmanın konusu olan her şey, ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey, düzen bozucu ve yıkıcı olarak belirlenen şey, olumsuzluk ve yadsıma ilkesi olarak bilinen şey”²⁵ kötülük ise “doğa olayları sonucu ortaya çıkan veya insanın bilinçli

¹⁸ Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*, İkdam Matbaası, İstanbul, H.1317, s. 1238.

¹⁹ TDK *Türkçe Sözlük*, Haz: Hasan Eren, TDK Yayınları, Ankara, 1988.

²⁰ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara, 2001.

²¹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 17.

²² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1990, IV. s.400.

²³ Hakan Hemşinli, “Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük”, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, Elis Yayınları, Ankara, 2021, s. 58.

²⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, “şrr” *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, 7. Baskı.

²⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 1975, s. 112.

eylemnin sonucu olan ve insanın varlığına bu dünyada yaşadığı hayatta büyük zarar veren durum şey veya oluşum”²⁶ olarak tarif edilmektedir.

Kur'an kötülüğü anlatmak için “şer, fahşa, münker, sû’, seyyie, İsm, zenb, zulüm, fisk ve fücür”²⁷ gibi kavramları kullanır. Bunlarla kastedilen asıl mana aykırı olma durumudur. Fıtrat ise doğruya gerçeğe iyi ve güzel olana²⁸ meyledir.²⁹

Kötü ve kötülük kavramlarının Türkçedeki ve dini literatürdeki anlamlarına baktığımızda daha çok moral ve ahlaki kötülük kastedilmektedir. Felsefecilerin doğal ve metafizik kötülük olarak niteledikleri olgular bu kavramların kapsam alanına girmemektedir. Bu bağlamda musibet kelimesi de şer kelimesi ile yakın ilişkilidir. Ancak musibet kelimesi daha çok korku, açlık, doğal afet gibi durumları ifade ederken gerek felsefecilerin gerekse kelamcılarının kullandığı manadaki şer tüm kötülükleri ihtiva etmektedir.³⁰ Bu noktada İslam düşünürleri meseleye farklı bir bakış açısı getirerek kötü vasfını vermenin temel ölçütüne dikkat çekmişlerdir. Onlara göre yaratılan amaca uygun olmama hali bir şeyin şer kötülük olarak nitelenmesinin sebebidir.³¹

Genel olarak kötülük için “iyinin karşıtı olan, beğenilmemeye ve kınanmaya konu olan, hür iradenin reddettiği ve kendisinden kurtulmaya çalıştığı her şey” diyebiliriz.³²

1.1.2. Kötülüğün Kaynağı

Kötülük basit, sıradan bir konu olmadığı kadar varlığı da yadsınamayacak kadar gerçek bir olgudur. Alemde iyilik ve güzellikler kadar acı veren, hayal kırıklığına uğratan, yaşamı derinden etkileyen trajik olaylar da gerçekleşmektedir. Var olduğu günden bu yana insanoğlunu hayatında iyi ile kötü, mutlulukla üzüntü, sevgiyle nefret

²⁶ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 574.

²⁷ Bakara 2/203; Enam 6/145; Nahl 16/90; Tekvir 81/9; Şems 91/8.

²⁸ Rum 30/30.

²⁹ Metin Özdemir, *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, DİB Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2021, s. 41.

³⁰ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 24.

³¹ Emine Ögük, “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Öğreti: Hikmet” *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3.Sayı 1, 2015, s. 15.

³² Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 19.

hep bir arada yaşanmaktadır. Aynı şekilde savaşlar, zulümler, depremler, tehlikeli canlılar, zararlı böcekler, kuraklık, kıtlık insanlık tarihinde hep ola gelen kötülükler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın-erkek, genç-yaşlı, inançlı-inançsız bütün insanları olumsuz etkileyen bu kötülüklerin bir kısmı doğal nedenlerden kaynaklanırken bir kısmı da insanın fiillerinin bir neticesidir.

Doğadan kaynaklanan ve hayatın akışı içerisinde olağan kabul edilen deprem, sel, fırtına, yangın, volkanik patlama gibi olaylar her ne kadar sonuçları itibariyle kötü olarak değerlendirilse de bir amaca hizmet etmeleri itibariyle iyi ve güzeldir. Bunlar alemdeki tabii nizamın devamı ve işleyişi için tasarlanmış doğa yasaları başka bir ifadeyle Sünnetullah'tır. Neticede ilahi iradeye bağlı olarak gerçekleşmekte ve belli bir amaca hizmet etmektedir.³³

İnsanın fiillerine bağlı olarak ortaya çıkan kötülüklerin kaynağı ise o fiillerin failidir. Savaş, zulüm, cinayet, yalan, hırsızlık gibi olaylara baktığımız zaman bizatihi insan iradesi ve eylemi neticesinde meydana geldikleri şüphe götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla bu tür kötülüklerin kaynağı da insanın kendisidir.³⁴

Meşşai filozofları ve Gazali burada farklı bir şekilde meseleye bakarak “kötülüğün kaynağı maddenin bizzat kendi öz yapısıdır” derler. Kötülük maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtabilecek bir kuvvete sahip olmamasından doğar. Varlıkların karşıtları birtakım musibetler maddenin tam nizamı kabul edemeyişindedir. Bütün bozukluklar eksiklikler ve zayıflıklar maddeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. Mesela insanın yaralanması, hastalanması gibi maruz kaldığı kötülükler onun suretine değil tamamen bozuk olan maddi yapısına bağlıdır. Tüm canlılar maddelerden dolayı ölürler. Aynı şekilde ahlaki kötülükler de insanın suretine değil maddesine tabi olmasının bir sonucudur.³⁵

³³ Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, DİB Yayınları, Ankara, 2021, s. 191.

³⁴ Metin Özdemir, *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, s. 41.

³⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 12. Baskı, İzmir, 2010, s. 152.

1.1.3. Kötülüğün Çeşitleri

Aslı itibarıyla felsefî bir tartışma zeminine oturan kötülüğün isimlendirilmesi de çeşitleri de kötülük anlayışına göre değişebilmektedir. Ancak Din Felsefesi literatüründe başlangıçta iki temel ayırmadan söz edebiliriz. Savaş, hırsızlık, yalan, zulüm, intihar gibi özgür irade sahibi insanın tercihleri doğrultusunda meydana gelen ahlaki kötülükler diğeri de insan kaynaklı olmayan yangın, sel, kuraklık, deprem gibi maruz kalınmış doğal kötülüklerdir. Bazı filozoflar da doğal terimi yerine fiziksel ya da tabii terimlerini kullanmışlardır. Bu üç kelimenin eş anlamlı olarak kullanılması bir problem teşkil etmemekle birlikte her iki kötülük türü de farklı soruları beraberinde getirmektedir. Daha sonraları Leibniz tarafından dile getirilen üçüncü bir kötülük türünden de bahsedilmektedir ki bu metafizik kötülüktür. Bu bağlamda kötülük çeşitleri aslen daha geniş bir bakış açısıyla metafiziksel, tabii ve ahlaki olmak üzere üç kategoride incelenmektedir. Bazı filozoflar da bütün kötülükleri metafiziksel kötülüğe indirgemektedir.³⁶ Bu sebeple ilk olarak metafiziksel kötülük, akabinde de diğerkötülük türlerini inceleyeceğiz.

1.1.3.1. Metafizik Kötülük

Bu tür kötülükler bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması yani varlık olarak eşyanın yetkinliğinin eksik olmasıdır. Bu eşyadaki eksiklik pozitif bir şey olmayıp yetkinliğin eksikliğidir. Yaratılanlardaki asli kusurluluk olan bu kötülüğün sebebi mükemmel ve iyi olan Tanrının yarattığı alem olası diğerkötülük türleri ve hükümlerinin en iyisi olduğu için burada çok sayıda iyiliğin gerçekleşebilmesi adına az sayıda kötülüğün varlığının kaçınılmaz oluşudur.³⁷

Yaratıcı varlık özü itibarıyla tam ve mükemmeldir. Yaratılan varlıklar ise özü itibarıyla sınırlı ve eksiktir. Bu yetkin olamayı ve sınırlılık kaçınılmaz bir zorunluluktur. Dolayısıyla varlığını Tanrıdan alan bu alem ve içinde bulunan varlıkların bir sonu vardır. İşte bu sonlu oluş sınırlılık ve yetkinsizlik metafizik kötülüktür. Bu tabiri ilk defa kullanan ve Leibniz'e göre doğal ve ahlaki kötülüklerin

³⁶ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 32-38.; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 26.

³⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 19.

kaynağı da bu metafiziki eksikliklerdir.³⁸ Bunun yanı sıra doğal kötülüğü, metafizik kötülüğe indirgeyen insanın kontrolünden bağımsız olarak meydana geldiği için kaynağını metafizik kötülük olarak kabul eden farklı bakış açıları da vardır.³⁹

1.1.3.2. Doğal-Tabii Kötülük

İnsanı aşan, insan iradesinden kaynaklanmayan kötülüklerdir. Tabiat kanunlarının tabii sonucu olarak meydana gelen sel, deprem, fırtına gibi doğal afetler; hastalık, yoksulluk, ölüm gibi insana acı veren durumlar; zararlı yaratıklar, yırtıcı hayvanlar, çöller, buzullar gibi yaşama elverişli olmayan bazı doğal çevreler; doğuştan ya da sonradan bedene arız olan körlük, sağırlık, tatlık, topallık gibi bedensel kusurlardır. Doğal kötülükler insanın sebep olduğu acı ve ızdıraplardan farklıdır. Bunları birbirine karıştırmamak gerekir ki bazen bu ekolojik felaketlerin nedeni insan olabilmektedir. Mesela, ozon tabakasının incelip canlıların bundan dolayı zarar görmeleri doğal bir felaket olarak kabul edilemez. Zira bu durum zaman içerisinde insani müdahale ile meydana gelmiştir. Doğal felaketlerin oluşumu dolaylı bile olsa ilahi takdire dayanır ve bir amaca hizmet eder.⁴⁰ Ayrıca doğal kötülükler yalnızca insana değil hayvanlara da acı verir.

1.1.3.3. Ahlaki Kötülük

Bu tür kötülükler özgür irade sahibi insanın kötü eylemlerinin, ahlaksızca davranışlarının sonucu olarak ortaya çıkan, yani bizzat insan eliyle gerçekleşen kötülüklerdir. Kötülüğün bu şekli insanın yapmaması gereken bir eylemi gerçekleştirmesiyle olabileceği gibi yapması gereken bir eylemi terk etmek, ona karşı kayıtsız kalmak suretiyle de karşımıza çıkabilir. Savaşlar, soykırımlar, adaletsizlik, yalan, hırsızlık, aldatma, sömürü gibi failin bizzat insan olduğu tüm kötülükleri kapsar.⁴¹ Bu fiiller kötü bireysel bir davranış olabileceği gibi toplumsal ve kitlesel de olabilir. Şekli nasıl olursa olsun sorumlusu insan ya da insanlardır.⁴² Ahlaki

³⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27.

³⁹ Hakan Hemşinli, “*Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük*”, s. 70.

⁴⁰ Fethi Kerim Kazanç, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 200-201.

⁴¹ Hakan Hemşinli, “*Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük*”, s. 73-74.

⁴² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 30.

kötülüklerin kaynağı, insanın irade ve hürriyetini yanlış yerde kullanması olduğu için din felsefesinde günah kavramı ile ifade edilir.

1.1.4. Bir Problem Olarak Kötülük

Dini, dili, ırkı, cinsiyeti ne olursa olsun insanoğlu yaşadığı bu dünyada acıyı bizatihi deneyimlemektedir. Yani insan olma yönünden herkes ölüm, doğum, açlık, tokluk, hastalık gibi olgu ve olaylarla karşı karşıya kalmaktadır. Ortak bir dünyamız var ve bu anlamda ortak bir kadere sahibiz.⁴³ Bu nedenle tarihin hangi safhası olursa olsun insan acıyla maruz kalmaktadır. Gerek deprem, sel, hastalık gibi doğal afetler olsun gerekse savaş, soykırım, sömürü gibi insanın sebep olduğu kötülükler olsun hep ola gelmiştir. Bu durum, yalnızca filozofları değil kelamcılarını hatta sıradan insanların bile zihnini meşgul etmiş, hala da etmektedir.

“Mademki mutlak iyi, her şeyi bilen her şeye gücü yeten bir Tanrı var; yeryüzündeki bu kadar acı, ıstırap ve kötülük neden var? Kudretli iyi bir Tanrının yarattığı bu alemde kötülüğün olması nasıl açıklanabilir? Bu vasıflara sahip olan Tanrı neden kötülüğe engel olmuyor?” Felsefe tarihinde bu problemi ilk ele alan ve formüle eden Epicurus’tur (M.Ö.270). David Hume, “Tabii Din Üzerine Diyaloglar” adlı eserinde bu problemi ilk çağ filozofu Epicurus’a nispet ederek şu şekilde aktarmaktadır: “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse o güçsüzdür.” “Önleyebiliyor, ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse O kötü niyetlidir.” “Hem önleyebiliyor hem de önlememek mi istiyor? O öyle ise kötülük nereden geliyor.”⁴⁴ Kötülüğün problem olma yönünü teşkil eden bu sorular düşünce tarihinde hep tartışla gelmiştir.⁴⁵ Bu problem ateistlerin elindeki en güçlü argüman olarak değerlendirilirken teistler için de izah edilmesi gereken ciddi bir mesele olmuştur.⁴⁶

Epicurus, bu yargısı ile o dönemdeki Antik Yunan Tanrılarını hedef alsada insanlık tarihi boyunca tartışılacak ve hep gündemde olacak bir problemin temelini atmıştır. Burada Epicurus’un Hz. İsa (a.s.)’nın doğumundan çok zaman önce yaşadığı;

⁴³ Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, s. 192.

⁴⁴ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 32; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 151.

⁴⁵ Rafiz Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 41.

⁴⁶ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 171.

bu sözleri asırlar sonra tekrar eden David Hume'un da asli günah doktrinini savunan Hristiyan bir ortamda yaşadığını belirtmek gerekir. Doğrusu her ikisi de ateist olmamakla birlikte Tanrı inancı ile var olan kötülükler arasındaki çelişkiyi dile getirmişlerdir.⁴⁷

Ateist-ateist, agnostik-septik, natüralist-panteist tüm inanç sistemleri için tartışma konusu olan bu problemin merkezinde “her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan adalet ve merhamet sahibi bir Tanrı kainatta var olan bu kadar çok kötülüğe müsaade eder mi?” Ve yine “her şeye gücü yeten ilim, kudret, irade sahibi Tanrı hiçbir kötülüğün olmadığı bir dünya yaratamaz mıydı?” soruları bulunmaktadır. Bu gibi sorularla karşımıza çıkan kötülük problemi aslında bir sorular ve sorunlar yumağıdır. Bu problem günümüzde üç farklı başlık altında incelenmiştir. Yapısal açıdan ayrıma tabi tutulan bu sorun varoluşsal kötülük problemi, mantıksal kötülük problemi, delilci kötülük problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸

1.1.4.1. Varoluşsal Kötülük

Daha çok kötülüğün pratik ve tecrübeyi boyutu ile ilgilenen varoluşsal kötülük problemi, hayatta yaşanan acı ve ıstırapların gerçekliği üzerine yoğunlaşmaktadır. Soyut ve kavramsal yönünü de görmezlikten gelmez. Ancak acıya maruz kalan insanın Tanrıya ve dünyaya karşı tepkisini dile getirmektedir.⁴⁹ Varoluşsal kötülük problemine vurgu yapanlar için kötülük, özellikle bir yaratıcının varlığına inanan kimsenin ruhunda iz bırakan gerçek bir olgudur. Diğer yandan varoluşsal kötülük problemi kötülükler karşısında çaresiz kalan insanın teizmi sorgulaması, Tanrıya karşı bir başkaldırısı ve protestosudur.⁵⁰

Tanrıyı reddedişini dünyada var olan kötülüklerle ve bu kötülüklerin insan tarafından şiddetli bir şekilde tecrübe edilmesine bağlayan Albert Camus'a göre tanrısal bir düzenin hakim olduğu dünyada kötülüklerin bulunması kabul edilemez. Camus varoluşsal kötülüğü şu şekilde ifade eder: “Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumlu, ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her

⁴⁷ Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, s. 189.

⁴⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 34.

⁴⁹ Hakan Hemşinli, “*Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük*”, s. 76.

⁵⁰ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 43.

şeye gücü yeten değildir.”⁵¹ Aynı şekilde Dostoyevski'nin “Karamazov Kardeşler” adlı eserindeki “İvan'ın” Tanrıya karşı başkaldırısı varoluşsal kötülüğü örnekleyen bir durumdur. Burada varoluşçu edebiyat akımının öncülerinden olan Albert Jean Paul Sartre'nin “insan hiçbir şeye yaramayan bir çiledir” serzenişi de bu yaklaşımın bir başka ifadesidir.⁵²

Ana hatları ile ifade ettiğimiz varoluşsal kötülük problemi özü itibariyle Tanrıya ve O'nun yarattığı dünyaya karşı bir tepki olarak karşımıza çıkmaktaysa da arka planında teorik bir düşüncenin bulunduğunu söylemek de yanlış olmaz.

1.1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi

J. S. Mill, F. H. Bradley, J. L. Mackie, H. J. McClaskey vb. felsefeciler tarafından savunulan kötülüğün bu formu, kötülüğün varlığıyla Tanrının varlığının mantıksal olarak uyuşmadığı tezine dayanmaktadır.⁵³ Bu yaklaşıma göre evrendeki bunca kötülük iyi ve güçlü olan bir Tanrının varlığına inanmayı imkansız kılmaktadır. Dolayısıyla kötülüğün bu türü basit bir mantıksal çıkarım ve akıl yürütme ile teistik inançlara karşı çıkar bu akıl yürütmeyi şöyle ifade ederler.

I. “İyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülüğe engel olmayı ister ve engel de olabilir.”

II. “Ama evrende kötülüğün varlığı hala devam etmektedir.”

III. “Öyleyse bu tür iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı var olamaz.”⁵⁴

John Hich'e göre ilk kez Epicurus tarafından sistemleştirilen ve Lactantius tarafından aktarılan dilemma'da bu mantıksal kötülük probleminin bir yansımasıdır: “Tanrı ya kötülükleri defetmek istiyor da gücü yetmiyor ya gücü yetiyor fakat O bunu istemiyor ya da O bunu ne istiyor ne de buna gücü yetiyor veya hem istiyor hem de gücü yetiyor. Eğer istiyor da gücü yetmiyorsa, O güçsüzdür ki bu Tanrının karakterine uygun değildir. Eğer gücü yetiyor da istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı derecede Tanrıyla uyuşmaz. Eğer ne istiyor ne de gücü yetiyorsa, O hem kıskanç hem de

⁵¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 36.

⁵² Hakan Hemşinli, “Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük”, s. 76.

⁵³ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 37.

⁵⁴ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s. 37.

güçsüzdür bu durumda zaten Tanrı değildir. Eğer hem istiyor hem gücü yetiyorsa ki Tanrıya yakışan da sadece budur, o zaman kötülük hangi kaynaktan geliyor ya da Tanrı neden onları savmıyor.”⁵⁵

Bu alıntıdan hareketle kötülüğün reel varlığı ile Tanrı inancı arasında mantıksal bir çelişki olduğu fikrinin çok eskilere dayandığını söylemek mümkündür. Daha sonraları ise David Hume, Epicurus’un bu sorularına dikkat çeker. Hume’un bu konudaki fikirlerine kaynaklık eden de henüz cevaplanmadığını söylediği bu sorular olup Hume, Philo’nun (M.Ö.25-M.S.50) diliyle hem kötülüğün bir gerçeklik olduğuna hem de gereğinden fazla olduğunun altını çizer. Ona göre her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi Tanrı inancı ile evrende bulunan büyük çaptaki kötülük uzlaşmamakta ve bu da Tanrı inancına şüphe düşürmektedir. Onca kötülüğe rağmen ahlaki niteliklere sahip bir Tanrıdan bahsetmek açık bir çelişkidir. Mademki mutlak güç ve kudret sahibi mutsuz olan varlıkların mutluluğunu sağlamalıdır. Ondan beklenen tüm varlıkların mutlu yaşayacakları bir evren yaratmak olup, şayet yardımsever bir Tanrıdan söz edilecekse var olan bunca kötülüğü, insanlığın yaşadığı sefaleti inkar etmek gerekmektedir.⁵⁶

Kötülüğün bu formunun son dönemlerdeki en tanınmış savunucusu olan John Mackie'ye (Ö. 1981) göre “dinsel inançların sadece rasyonel destekten yoksun olduğu değil, onların pozitif olarak irrasyonel olduğu, temel teolojik doktrinlerin çeşitli kısımlarının birbiriyle tutarsız olduğu gösterilebilir.” Bunu yapabilmenin en iyi yolu ise kötülük problemini mantıksal çıkarımlarla ortaya koymaktır. Çünkü bu pratik bir mesele ya da bilimsel bir sorun olmadığı için geleneksel yöntem ve yaklaşımlarla bu amaca ulaşamaz. Kötülük problemi ile teistik inançların uzlaştırılmasını da amaçlayan Mackie, kötülüğün mantıksal formunu şu üç önerme ile ifade eder:

- I. Tanrı her şeye gücü yetendir.
- II. Tanrı tamamen iyidir.
- III. Kötülük vardır.

⁵⁵ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 46-47.

⁵⁶ Eyüp Aktürk, “Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük” *Ekev Akademi Dergisi* Bahar 2015, Sayı: 62, s. 39.

Mackie'ye göre ilk iki önerme ile üçüncü arasındaki çelişki açıktır. Tutarlı bir insan varlığı aşikar olan kötülükleri inkar edemeyeceğine göre üstün sıfatlara sahip bir Tanrının olduğunu ifade eden ilk iki önermeden vazgeçmelidir.⁵⁷ Bu önermeler mantıksal ilkeler üzerinde detaylı açıklamalar yapan Maçkie'ye bu konunun özellikle din bilimi ile uğraşanlar tarafından geçiştirilip ihmal edildiğine ve bu nedenle kendisinin bununla fazlaca meşgul olduğuna dikkat çeker. Bu problem Tanrı inancına sahip olan insanın karşısında daha çok kendini hissettirmektedir. Bu teistik ilk iki önermeden vazgeçmeden problemi çözme imkanı yoktur.⁵⁸

1.1.4.3. Delilci Kötülük Problemi

“Kanıtsal kötülük problemi” ve “olasılıkçı yaklaşım” şeklinde de tabir edilen delilci kötülük problemi, mantıki kötülük problemi kadar iddialı değil, aksine kesin kanıtlanma iddiasında bulunmayan bir form olarak teizmin karşısına çıkmaktadır. Bu kısım eleştiricilere göre var olan kötülükler, Tanrının varlığını imkansız hale getirmiyor. Onu olasılık dışı veya akla uygun olmayan bir inanç haline getiriyor. Teizmin tutarsızlığı değil var olan kötülüklerle teizmin makul bir açıklama yapıp yapamayacağı temeli üzerine oturtulmaktadır.⁵⁹ Aslında bu bir meydan okumadır. Dünyada bulunan kötülüklerin miktarı ve çeşidi Tanrının var olmadığına dair bir delildir. “Mademki siz Tanrının var olduğunu iddia ediyorsunuz, öyleyse dünyadaki kötülüklerle bu inancın uyumuna ilişkin akla yatkın bir açıklama yapın” şeklinde bir yaklaşımdır. Bu formu savunanlar arasında öne çıkan felsefeciler Edward Madden, Peter Hare, Michael Martin, Wesley Salman, William Rowe'dur.

Rowe bu sorunu genel olarak şöyle formüle eder:

I. Mutlak alim ve mutlak kudretli bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya aynı ölçüde ya da daha fena kötülüğe izin vermeksizin engelleyebileceği yoğun acılar bulunmaktadır.

⁵⁷ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 38.

⁵⁸ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 49-50.

⁵⁹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 50.

II. Mutlak alim ve mutlak iyi olan bir varlık daha büyük bir iyiyi kaybetmeksizin veya aynı ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin herhangi yoğun bir acıyı engeller.

III. Mutlak kudret sahibi mutlak iyi ve mutlak alim bir varlık yoktur.

Row'a göre tartışmalı öncül birincisidir. Bunu kanıtlamak için de bir iyiliğe hizmet etmeyen anlamsız acıları örnek olarak verir. Yıldırım düşmesi sonucu yanan ormanda günlerce acı çekerek ölen ceylan yavrusunun durumu nasıl izah edilebilir ki?⁶⁰

Yine delilci kötülük probleminin farklı bir formu da şöyledir. bu formasyonda da kötülüğün gereğinden fazla olduğuna dikkat çekilmiştir. “İyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı, ancak kendisinden daha büyük bir iyiliğe yardımcı olursa kötülüğe izin verir. Fakat bu amaca hizmet etmediği bilinen bir sürü kötülük durumları vardır. Bu nedenle de iyi her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrının var olduğunda ısrar etmek makul değildir.”⁶¹

Burada üstünde durulan mesele özellikle dünyada büyük oranda ahlaki kötülüklerin varlığıdır. “Bu kadar çeşitli ve bol kötülükle Tanrının bir arada bulunmuş bulunması çelişkidir. Dolayısıyla Tanrının varlığı ihtimal dahilinde olsaydı, en azından kötülüğü az olan durumları yaratırdı” şeklinde teizme karşı çıkarlar. Delilci kötülük problemini savunan ateist filozofların farklı savlarla formüle ettikleri ve bununla Tanrının varlığını ihmal dışı gördükleri bu kötülük versiyonunda dikkat çeken nokta kötülüğün fazlalığı ve gereksizliğidir.⁶²

1.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi

1.2.1. Kur'an-ı Kerim'de Kötülük

İyinin karşıtı olan kötülüğün dini literatürdeki karşılığı şer'dir. Durr, fahşa, musibet, seyyie, şu' kelimeleri şerle aynı veya yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁶³ Bu kavramların her birini ayrı ayrı inceleyip değerlendirme yapmak konumuzu daha

⁶⁰ Hakan Hemşinli, “Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük”, s. 81.

⁶¹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 50.

⁶² Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 51.

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer” DİA, İstanbul, 2010, C. 38, s. 545.

girift hale getirip tafsilatlandıracağı için biz daha çok şer kelimesi üzerinden Kur'an'a bakacağız. Şer kelimesi Kur'an-ı Kerim'de otuz yerde geçmekte olup, bunlardan sadece biri çoğul kalıbında bulunmaktadır.⁶⁴

Kur'an her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bize söyler.⁶⁵ Aynı şekilde kainatta şer ya da kötülüğün var olduğunu söyleyen de Kur'an'dır.⁶⁶ Dolayısıyla gerek tabii kötülük gerekse ahlaki kötülük olsun bunların hepsi Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana gelmişlerdir. O halde Kur'an'a göre kötülük hem gerçekte var olan bir olgu hem de güçlü bir problemdir.⁶⁷

Her şeyin yaratıcısı Allah ise ve varlık alemindeki gerçek egemenlik O'na aitse onun bu aleme koyduğu ilahi sistemi dikkate alarak bu konuyu çözümlenmek gerekmektedir. İlahi sistem ifadesi ile kastettiğimiz yaratılışın mana ve hikmetine uygun olan sistemdir.⁶⁸ Bu sistemi bize en iyi şekilde yine Kur'an anlatmaktadır.

Allah teala Mülk suresinin 1-6. ayetlerinde **تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ** “Mutlak hükümlerinde olan Allah aşkındır, cömerttir ve O'nun her şeye gücü yeter. Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır. Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O'dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir. Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik. Ayrıca bunlarla şeytanların taşlanması sağladık ve onlara alevli

⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer” s. 545; Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mucemü'l-Müfehres*, “şrr”

⁶⁵ Yasin 36/81; Araf 7/54; Rad 13/16; Hicr 15/86; Kasas 28/68; Rum 30/27.

⁶⁶ Bakara 2/216; Ali İmran 3/180; Maide 5/60; Enfal 8/22; Yunus 10/11.

⁶⁷ Lütfullah Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, s. 57.

⁶⁸ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 160.

ateş azabını hazırladık. Rablerini inkâr edenlere cehennem azabı vardır. Orası ne kötü bir varış yeri!” buyurmaktadır.⁶⁹

Bu ayetler bize hükümlerliliğin, egemenliğin Allah'ın elinde olduğu, insanı da sınamak üzere yarattığı, insanın sınanacağı olan kâinatı da en uygun şekilde dizayn ettiğini bize çok güzel anlatıyor. Aynı zamanda hakimiyetin tamamen kötü güçlerin eline geçme imkanının bulunmadığını ve onların ateşle azaba uğratılacaklarını bildiriyor.

Her şeyi yoktan yaratan⁷⁰ ve bu yaratmayı en güzel surette yapan⁷¹ Allah bu ilahi sistem içerisinde var ettiği her şeyi bir düzene⁷² koymaktadır. Yine Kur'an bize bu muazzam sistem içerisindeki her şeyin insan için yaratıldığını ve onun hizmetine sunulduğunu bildirmektedir.⁷³ Uluhiyetin zirvesi olan Allah Teâlâ, bu alemini varlığın zirvesi⁷⁴ olan insan için yaratmıştır.⁷⁵ Diğer taraftan insanı boş yere yaratmadığını, bu yaratılışta bir gaye ve hikmet olduğunu da haber vermiştir.⁷⁶ Bu gaye ve hikmeti tam anlamıyla kavrayamasak da⁷⁷ insana atfedilen bu değerin esasının, yüklenen sorumluluk ve emanet⁷⁸ sebebiyle olduğunu anlıyoruz.⁷⁹

İnsan yaratılış itibariyle de sorumluluğu fark edilecek vasıflarla yaratılmıştır ki, bazı kelamcılarının- Maturidi ve Mutezili Kelamcılar- şer'i bir delil olmasa da insanın akıl ve iradesiyle Allah'ı bulabileceğini söylemelerinin sebebi de budur.

Bu sorumluluk sürecindeki müddeti (ömür) Allah tarafından belirlemekle birlikte bu sürece Allah imtihan demektir. Bu imtihanı da ana hatlarıyla iki

⁶⁹ Mülk 67/1-6.

⁷⁰ Rum 30/27.

⁷¹ Secde 32/7, Tin 95/4.

⁷² Mülk 67/3; Rahman 55/7.

⁷³ Bakara 2/29; Casiye 45/13.

⁷⁴ İsrâ 17/70; Tin 95/4.

⁷⁵ Süleyman Kaya, “Kur'an'da İnsanın Değeri”, *İlahiyat Dergisi*, I. sayı, 2018, s.52.

⁷⁶ İnsan 76/1-2; Sad 38/27; Enbiya 21/16; Ali İmran 3/191; Duhan 44/38-39; Müminun 23/115; Zariyat 51/56.

⁷⁷ Bakara 2/255; İsrâ 17/85.

⁷⁸ Ahzab 33/72.

⁷⁹ Zemahşeri, Keşşaf, C. 5, s. 458.

merhaleden oluşmaktadır. Birincisi “Allah’a iman ve O’na kulluk etmek”, ikinci merhale ise “hayır⁸⁰ ve şerle⁸¹ olan sınanması” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸²

Netice itibariyle insanın kötülüklerle karşı karşıya olmasının nedenlerinden birisi bu dünyanın insan için imtihan yurdu olmasıdır. Aslına bakılırsa burada tabii kötülük ve ahlaki kötülüğü aynı kategoride değerlendirmek doğru olmaz. Zira bazı kötülükler de var ki, her ne kadar zahiren kötülük olsa da iyiliğe hizmet etmektedir. Tabiatta meydana gelen doğal olaylar bu kapsama girmektedir. Rüzgar, deprem, sel, şimşek gibi olaylar dünyada denge ve düzenin sağlanması ve hayatın devamı için Allah’ın insana olan lütfu ve ikramıdır. Bu sebeple bunları mutlak kötülük olarak değerlendirmek yanlıştır.

Peki mükemmel bir dünya yaratmak varken Allah neden içerisinde zararlı hayvanların, bitkilerin, depremlerin vb. bulunduğu bir dünya yarattı. Bu onun için mümkün değil midir? Elbette ki bu Allah’ın kudreti bakımından mümkündür. Zira o her şeye kadirdir.⁸³ Fakat imtihan süreci için yaratılan dünya bu haliyle amaca en uygun surette yaratılmıştır. Nitekim kötü olmadan iyinin, zarar olmadan faydanın, acı olmadan tatlının mahiyeti tam olarak kavranamaz.⁸⁴ Bu sebeple her şey zıttı ile kaimdir denilmiştir. Zıtlık ne kadar net ise idrak de o kadar berraktır. Kuran bütünlüğünde de bu kaidenin geçerliliğini açıkça görmekteyiz. Hayat-ölüm, melek-şeytan, hayır-şer, cennet-cehennem, mümin-kafir, Dünya-ahiret gibi.

Doğal afetlerin hepsini bu düzenin bir parçası olarak değerlendirmek de doğru değildir. Bir kısmı da insanların kendi elleriyle yaptıkları sebebiyle meydana gelmektedir. İnsanın Sünnetullah dediğimiz Allah’ın kâinata koyduğu düzeni bozması, fütursuzca kullanması, kendi dünyevi menfaatlerini artırmak adına yok etmesi, kirletmesidir. Bu gerçeği Allah Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de apaçık beyan etmektedir. Rum Suresi 41. Ayette Allah Teala **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ** “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada

⁸⁰ Ali İmran 3/180; Enbiya 21/35; Araf 7/168.

⁸¹ Bakara 2/155.

⁸² Süleyman Kaya, ag s 60.

⁸³ Bakara 2/259.

⁸⁴ Hulusi Arslan, “Kalam İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2023), s. 28.

ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor” buyurmaktadır.⁸⁵

Tabii kötülüklerin meydana gelme sebeplerinden biri de Allah Teâlâ'nın ilahi sisteme koyduğu bir kanun olarak hata yapan toplumların ya da insanların defalarca uyarılmasıdır. Ancak buna rağmen toplumda ya da insanda ıslahı mümkün değilse Allah Teâlâ bunları deprem, sel, yerin dibine çekme, tufan, çekirge istilası gibi felaketselere uğratmıştır.⁸⁶ Fakat bunları genel geçer bir ilahi ilham olarak kabul edemeyiz. Zira Allah Teâlâ Rahman ve Rahimdir.⁸⁷ Kendisine rahmeti yazmış⁸⁸, farz kılmıştır.⁸⁹ Tüm yaratılmışlarda Celal değil, Cemal sıfatları hakimdir. Dolayısıyla her şeyi en güzel surette bir hikmetle yaratan Allah her şeyden haberdar ve her şeye gücü yetendir. İnsan için her şeyi en mükemmel şekilde düzenleyen Allah Teâlâ bu ilahi sistemi kurarken bizim iyiliğimizi düşünmüştür. Karşılaştığımız tabii acı ve ıstırapları Allah'ın cezalandırması olarak değil, insanın ihmalkârlığı ve tedbirsizliğine bağlamak daha doğru bir neticedir.⁹⁰

Tabii kötülükler bir açıdan insanın imtihanı, diğer açıdan da insanın eğitilmesi, terbiye edilmesi için gereklidir.⁹¹ İnsanın yaratılıştan getirdiği nefsinin terbiyesi bunlarla mümkündür. Başa gelenlere sabretmek⁹² imanın gönüllülere yerleşmesine vesile olur. Bu zahmetler kalbi kuvvetlendirir. Daha da önemlisi bu sıkıntılar insanı rabbine yaklaştırır. İhlas, dua ve tazarru⁹³ ile kulluğun zirvesine çıkacağı gibi ahirette de bunların karşılığını bulacaktır.⁹⁴

Kur'an-ı Kerim'e göre insan irade ve eylem hürriyetine sahiptir. İnsan Allah'ın kendisine verdiği akıl, irade, kudret gibi kabiliyetlerini her iki yöne de kullanmaya meyyaldir.⁹⁵ İşte zulüm, haksızlık, cinayet, hırsızlık vb. kötülükler, kendisine verilen

⁸⁵ Rum 30/41.

⁸⁶ Bakara 2/55; Araf 7/133; İsrâ 17/68; Ankebut 29/40; Hud 10/67.

⁸⁷ Fatıha 1/1-3; Bakara 2/37; Nisa 4/25.

⁸⁸ Enam 6/12.

⁸⁹ Enam 6/54.

⁹⁰ Hulûsi Arslan, ag s. 26.

⁹¹ Bakara 2/249; Ali İmran 3/153.

⁹² Bakara 2/45, 153, 155, 214; Nahl 16/126.

⁹³ Furkan 25/77; Enam 6/63; Neml 27/62.

⁹⁴ Zümer 39/10; Tevbe 9/72.

⁹⁵ Kehf 18/29; Rum 30/44; Yunus 10/14; Şems 91/9-10.

seçme özgürlüğünü kötü yönde kullanmasının bir neticesidir. İnsana bu kabiliyetin verilmesi ve insandan kaynaklanan kötülöklere Allah'ın mani olmaması da bir kötölük müdür? Allah Teâlâ insanı da melekler gibi yalnızca iyilik yapan varlıklar olarak yaratamaz mıydı? Bu soruların cevabını başta da belirttiğimiz gibi, Allah'ın bu kainata koyduğu ilahi sistem ve insanın yaratılış gayesi gereği özgür bırakılmasında buluyoruz.

Yarattığı her şeyi güzel yapan⁹⁶, ilmiyle kuşatan ve her şeye kadir olan Allah⁹⁷ melekler dışında özgürce karar verebilecek tarzda yarattığı insanın bilinçli tercihi ile ve hak ederek ebedi mutluluğa erişebilmesi için bu ilahi sistemi dizayn etmiştir. Bu işin sonunda iradesini kötüye kullanıp cehenneme gitme riski vardır. Ancak iman edip salih ameller işleyenlere de karşılık olarak cennetlerine vad⁹⁸etmiştir.⁹⁹ Dileseydi herkesi doğru yola da eriştirebilirdi.¹⁰⁰ Ancak Allah Teâlâ irade ve kudret verdi ki yaptıklarından insan sorumlu olsun ve Allah'ın vadettiği cenneti kendi çabası ile elde etsin. İnsan özgür bir varlık olarak yaratılmasaydı ve tercih hakkı bulunmasaydı ödöl ve cezanın da bir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla insan kaynaklı olan ahlaki kötölükler insanı en güzel surette yaratan¹⁰¹ Allah ile ilişkilendirilemez.

Kader meselesi bağlamında Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman öncelikle kader kelimesine yüklenen manalar bu meselenin izahı için önemlidir. Bazı ayetlerde ölçü, miktar, planlama manasındadır.¹⁰² Bir kısım ayetlerde Allah Teâlâ'nın kâinata koyduğu ilahi düzen manasında kullanılmıştır.¹⁰³ Üçüncü bir mana olarak da ölçülü ve amaçlı yaratmaktır.¹⁰⁴ O halde kaderin Allah tarafından belirlenmesi demektir. Kainatta ne varsa hepsi bir denge ve düzene koyulmuş ve Allah'ın kudretiyle idare edilmektedir. Zaman ve mekan her şey bir ölçü dahilindedir. Her olayda, oluşta ve varışta bu kader dediğimiz ölçü hakimdir.¹⁰⁵ Bu sebeple kaderi insanı zorlayıcı bir

⁹⁶ Secde 32/7.

⁹⁷ Talak 65/12.

⁹⁸ Secde 32/19

⁹⁹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 162.

¹⁰⁰ Yunus 10/99.

¹⁰¹ Tin 95/4.

¹⁰² Furkan 25/2; Ahzab 33/38; Kamer 54/49; Hier 15/21.

¹⁰³ Yunus 10/5; Müzzemmil 73/20; Vakıa 56/60.

¹⁰⁴ Ala 87/3.

¹⁰⁵ Lütfullah Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, s. 143.

yazgı olarak görmek yerine, Allah Teâlâ'nın varlık alemine koyduğu doğal ve ahlaki yasalar olarak anlamak bu meseleyi daha anlaşılır kılmaktadır.¹⁰⁶ Kuran bize kalplerin mühürlenmesi, dalalet gibi kötülüklerin, insanın kendi kötü tercihlerinin sonucu olarak başına geldiğini de söyler.¹⁰⁷

Kader bağlamında değerlendirilen rızık ve ecel konuları ile akla gelen soruları da Kur'an bize izah etmektedir. Öncelikle Allah Teâlâ rızıkını bütün insanlara gönderdiğini beyan eder.¹⁰⁸ Bu rızıkı imtihanın gereği olarak bazı kullarına kısıp bazılarına bollakştırabilir.¹⁰⁹ Şüphesiz bu daraltıp bollakştırma her ne kadar bir imtihan olsa da bu sosyal düzenin sağlıklı ve kesintisiz devam etmesi içindir.¹¹⁰ Buna rağmen herkes rızıkını elde etmek için çaba sarf etmeli, rızıkını aramalıdır.¹¹¹ Çünkü insana ancak çalıştığının karşılığı vardır.¹¹² Kur'an insanlara rızıkın helal yolla kazanılmasını emreder.¹¹³ Kuran diğer konularda olduğu gibi rızık konusunda da önceden programlanmış bir hayattan değil zamanın içinde insanların arzularına ve hedeflerine göre şekillenen bir hayattan söz eder. Bu bakımdan her konuda Allah'ın ilmini ve genelgesini ön plana çıkararak onun asla murat etmediği ve hatta şiddetle yasakladığı şeyleri takdir ettiği iddiasının ilahi emir ve yasakların mana ve hikmetleri ile uyduğuna söylemek güçtür.¹¹⁴

Kuran rızık konusunda önceden planlanıp taksim edilmiş, değışmeyecek bir hayat algısı yerine, insanın hedef, çaba ve çalışmasına göre şekillenen bir hayattan söz eder. Bu bakımdan Allah'ın ezeli irade ve ilmi ile her şeyi bildiğini, ona göre takdir ettiğini, bu sebeple haram olan şeylerin de insan için rızık olduğunu söylemek, ilahi emir ve yasakların mana ve hikmeti ile uyşmamaktadır. Zira Allah Teâlâ **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا** "Yetimlerin mallarını haksız

¹⁰⁶ Hulusi Arslan, "Kelam İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması", s. 27.

¹⁰⁷ Casiye 45/23; Araf 7/179; Sebe 34/50.

¹⁰⁸ Mülk 67/15, 21; Kaf 50/9-11.

¹⁰⁹ Fecr 89/16; Ankebut 29/62; Rad 13/26.

¹¹⁰ Zuhruf 43/32.

¹¹¹ Cuma 62/10; Rum 30/23.

¹¹² Necm 53/39.

¹¹³ Bakara 2/188; Nisa 4/2.

¹¹⁴ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 171

olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir”¹¹⁵ buyurmaktadır.

Kurana göre ecel ezelde tayin edilmiştir.¹¹⁶ Bu verilen müddetin sonu olup değişmez,¹¹⁷ fakat müddete Allah’ın sınırlarını koruyanlar yine Allah’ın lütfuyla ulaşabilirler. Bu sınırları çiğneyenler ise Allah’ın gazabına uğrayıp ecellerine ulaşamayabilirler. Hz. Nuh (a.s.) kavmi gibi ki şayet iman etseler, Allah onlara ihsanda bulunacaktı. Ancak inkarları sebebiyle boğuldular ve ateşe atıldılar.¹¹⁸ Ecel, ahlaki zafiyetler ve kötülükler dolayısıyla da öne alınabilir.¹¹⁹

Özetle şunu söyleyebiliriz ki, Allah Teâlâ insanlara doğru yolu bulmaları için mühlet veriyor. Bu müddet onların ecellerini ertelıyor. Bu kendilerine tanınan süreyi iyi değerlendirmeyenler ilahi cezaya müstahak oluyor. Ecel meselesinde de rızık da olduğu gibi ezelde planlanıp takdir edilmiş bir müddet değil, zamanın seyri ve insanların yönelimleri doğrultusunda şekil bulan ve gerçekleşen bir müddet olarak kabul etmek doğrudur.¹²⁰

Kuran, bazı ayetlerde insanın özgür olduğunu belirtirken, bazı ayetlerde cebri ifade etmektedir. Peki o zaman ilahi takdirle hidayet ve dalaletin nasıl ilişkilendirmeliyiz? Allah Teâlâ insan için ancak iyi olanı murat etmiştir ve insanı iyilik ve kötülük arasında muhayyer bırakmıştır. Meleklerde olduğu gibi zaruri bir ithalat söz konusu değildir. Bu anlamda Kur’ân’da açıkça insan özgürlüğüne vurgu yapan, ayetler¹²¹ olduğu gibi cebri ifadelerin ayetler de vardır.¹²² Bunları değerlendirirken Kur’an’a bütüncül olarak bakmak gerekmektedir. Allah Teâlâ insana vahiy aracılığıyla doğru yolu gösterir.¹²³ İyiyi kötüden ayırt etme kabiliyetini de verir. Bundan sonra insan ya hidayet yolunu tercih eder ya da heva ve heveslerini ilah edinerek doğru yoldan sapar. Allah’ın hidayete erdirmesi ve saptırması aslında kişinin yönelimi

¹¹⁵ Nisa 4/10.

¹¹⁶ Enam 6/2; Rad 13/38; İsrâ 17/99.

¹¹⁷ Nahl,16/61.

¹¹⁸ Nuh 71/4.

¹¹⁹ Kehf 18/80-81; Enam 6/140, 151; Nisa 2; İsrâ 17/33.

¹²⁰ Metin Özdemir, age. s. 174.

¹²¹ Bakara 2/22; Ankebut 29/38; Neml 27/14.

¹²² Enam 6/125; Nahl 16/93; Araf 7/155.

¹²³ Sebe 34/50; Fussilet 41/17; Bakara 2/185; Beled 90/10.

gerçekleştikten sonra meydana gelir. Helak olan kendi delili ile helak olur, yaşayan da kendi delili ile yaşar.”¹²⁴

Sonuç olarak Allah Teâlâ bu kainatta kusursuz bir sistem yerleştirmiştir. Allah Teâlâ insanı özgür bir varlık olarak yaratmıştır. Ona tanınan bu irade hürriyeti onun imtihana tabi tutulmasının da asıl neden olmuştur. Karşılaştığı bazı kötülükler aslında kötülük olmayıp, onun eğitimi, olgunlaşması için gereklidir. Bir kısım kötülükler de kendisine verilen tercih yeteneğini yanlış yönde kullanmasının sonucu¹²⁵ olarak karşısına çıkmaktadır. İlmi ve rahmeti her şeyi kuşatan Allah¹²⁶ adaleti emreder¹²⁷, zulmü istemez,¹²⁸ kullarına da zulmetmez.¹²⁹

1.2.2.Hadislerde Kötülük

Dünyada kötülüklerin bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nasıl ki Kur’an bu gerçeği kabul edip insanları dünya ahret mutluluğuna eriştiren çözüm yolları sunmuşsa Kur’an’ın kendisi aracılığıyla gönderildiği Hz. Peygamberin de bu gerçeği görmezden gelmesi düşünülemezdi. Hadislerde zarar, musibet, bela, fitne, fesat gibi kavramlarla da ifade edilen şer, kötülük insanın dünya hayatında karşılaşabileceği olumsuz durumların hepsini içine almaktadır. Bu olumsuzluklar ister Allah’ın dünyaya koyduğu ilahi düzenin bir parçası olarak ister insanın zaafı sebebiyle ortaya çıksın Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bunlarla baş etmenin yollarını ve bu durumda Müslümanın takınması gereken tavrın ne olması gerektiğini bizatihi göstermiştir. Öncelikle kendisi her daim iyi hallerinde de sıkıntılı zamanlarında da Allah’a sığınmıştır. Peygamberimizin dualarında yer alan bu sığınmalara baktığımız zaman iki şey dikkat çekmektedir. Biri Hz. Peygamber’in insanın ahlaki zaafı sebebiyle karşılaşabileceği olumsuzluklar ve bunlardan korunmaya yönelik olarak dua ve sığınmalardır. Diğeri ise insanın iradesi dışında meydana gelen, onu zor durumda bırakan ve beklenmedik

¹²⁴ Enfal 8/42.

¹²⁵ Ali İmran 3/17; Yunus 10/44; Hud 10/101; Nahl 16/33.

¹²⁶ Mümin 40/7.

¹²⁷ Nahl 16/90.

¹²⁸ Ali İmran 3/109.

¹²⁹ Rum 30/10; Tevbe 9/70.

bir şekilde gerçekleşen dünyevi bela ve musibetler karşısında Allah'tan yardım isteğidir.

İnsanın yaratılışının bir gayesi olarak da imtihana tabi tutulması kaçınılmazdır. Bu bela ve musibetlere başta peygamberler olmak üzere fazilet bakımından onları takip edenlere gelir ki Allah Teâlâ bunlar sebebi ile onların günahlarını bağışlar ve derecelerini yükseltir. Bu durum Peygamber Efendimiz tarafından da bildirilmiştir.

“Mihnet ve meşakkat yönünden insanların en zorlu. İmtihanına maruz kalanlara peygamberlerdir. Sonra da ümmetleri arasında emsaline kıyasen en şerefli ve yüksek derecede olanlardır.”¹³⁰

Yine bu hadisi şerifin devamı niteliğinde, “Kişi dinine göre imtihana çekilir. Eğer dininde salabetli (sağlam, dayanıklı) ise imtihanı da ağır olur. Eğer dininde zayıf ise o nispetle imtihan edilir. O kimse devamlı belaya uğrar da kul, böylece yeryüzünde hatası olmadığı halde yürür.”¹³¹

“Müslümanlara isabet eden fenalık, hastalık, keder, hüzn, eza, iç sıkıntısı hatta ayağına batan bir diken sebebiyle Allah onun günahlarını örter, bağışlar. Allah Teâlâ Müslümanın uğradığı hastalıklar sebebiyle ağacın hazan vakti yapraklarını döktüğü gibi Müslümanın da hata ve günahlarını döker.”¹³²

“Allah, kendisi hakkından hayır dilediği kimseyi birtakım musibetlere uğratar.”¹³³ Peygamberimiz (s.a.v.) insanın mazur kaldığı bu sıkıntı ve zorluklar karşısında direncini artırmak için “Müslümanlar benim uğradığım musibetlere baksınlar da kendi musibetleri karşısında dirençli olsunlar”¹³⁴ buyurmuştur.

İnsan bu dünyada bazen mutlu olur bazen kederlenir. Dünya bu hal üzere yaratılmıştır. Ama mümin bunların bir sına ma olduğunu bilir. Ve bunlar karşısında sabır, metanet gösterir. Zorluklar onu yıkmaz, güçlendirir. Hz. Peygamber (s.a.v)

¹³⁰ Buhari, Merza, 4.

¹³¹ Tirmizi, Zühd, 57.

¹³² Buhari, Merza, 1.

¹³³ Buhari, Mera, 3.

¹³⁴ Muvatta, Cenaiz, 14.

müminin bu halini bir benzetme ile anlatır. “Mümin, yeşil (taze) ot gibidir. (yumuşaktır). Rüzgar hangi yönden eserse O, o tarafa eğilir. (Fakat yine yıkılmaz doğrulur). İşte mümin bela karşısında da böyledir. Eğilir (ama yıkılmaz). Haktan yüz çeviren facir ise sert ve düz çam gibidir. Allah onu dilediğinde bir defada söker devirir.”¹³⁵

Başta gelen sıkıntılar ya da sevinçler insan için bilmediği hayırları da içinde barındırabilir. Hz. Peygamber (s.a.v) “Müminin hali ne hoştur. Her hâli kendisi için hayırlıdır. Bu durum yalnızca mümine mahsustur. Başına güzel bir iş geldiğinde şükreder bu onun için hayır olur. Başına bir sıkıntı geldiğinde de sabreder. Bu da onun için hayır olur.”¹³⁶

Felaketler karşısında sabır, metanet ve teslimiyet göstererek ruhsal anlamda güçlenen insan bu kötülüklerle tekrar karşılaşmamak adına da elinden gelen her türlü tedbiri alır. Ne gerekiyorsa en güzel şekilde yapar. Hiçbir insan kötülüklerle karşılaşmayı istemez. Bu sebeple tüm çabayı gösterdikten sonra duaya da sarılmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.v) bu musibetler başına gelmeden önce nasıl dua edilmesini de öğretmiştir. “Allah’ım, gam ve kederden, tembellik ve cimrilikten, korkaklıktan, borca batmaktan ve insanların taşkınlığından sana sığınırım.”

Muhtemel felaket ve musibetlerle karşılaşan insanın yapması gereken tutum ve davranışlar hususunda Hz. Peygamber (s.a.v) öğütler vermiştir. “Biriniz başına musibet geldiği zaman “Biz Allah'a aitiz ve biz O'na döneceğiz. Allah'ım, başıma gelen musibetin, acının mükafatını senden bekliyorum. Bundan dolayı bana ecir ihسان et benim için onu daha hayırlısı yine değiştir” desin.”¹³⁷Başka bir hadisi şerifte de. “Hiçbiriniz başınıza gelen bir sıkıntıdan dolayı ölümü istemesin. Eğer mutlaka isteyeceksin, Allah'ım yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat. Ölüm benim için hayırlıysa canımı al” desin” buyurmuştur ve İnsanın uğradığı bu acıların bazen onun kulluğunu yerine getirmesine bile engel olup görevlerini aksattığında Allah Teâlâ'nın o kulun niyetinin doğrultusunda amellerine devam ediyormuş gibi

¹³⁵ Buhari, Tevhid, 31; Merza, 2.

¹³⁶ Müslim, Zühd, 64.

¹³⁷ Ebu Davud, Cenaiz, 17-18.

mükafat vereceğini de belirtmiştir. “Bir kul salih amel işlemeye devam ederken, hastalık veya yolculuk gibi bir engel onu bundan alıkoyarsa sağlıklı ve mukim iken işlediği salih amel gibi kendisine sevap yazılır.”¹³⁸

Tabii kötülüklerini imtihan sebebi olması ve günahların affına vesile olması yönüyle ele alıp mümine yol gösteren Hz. Peygamber (s.a.v.), gelecekte karşılaşılabilecek ve insanların hataları sebebiyle başlarına gelecek muhtemel felaketler konusunda da uyarıda bulunmuştur. Aynı şekilde zaman ilerledikçe ahlaki değerlerin zayıflayacağını, toplumda kargaşa, ihtilaf, anlaşmazlıkların ortaya çıkacağı ve insanlığın kötüye gideceği hadislerde işlenmiştir. Hz. Peygamberden (s.a.v) gelen bu rivayetlerden birinde, “İlim kaybolmadıkça, depremler çoğalmadıkça, zaman kısalmadıkça, herc yani cinayetler artmadıkça ve elinizde mal çoğalıp taşmadıkça kıyamet kopmaz”¹³⁹ buyurmuştur.

Gelecekte ortaya çıkacak olan fitneler sebebiyle insanlık için endişe duyan Hz. Peygamber (s.a.v), fitnelerin dışarıda yağmur gibi yağdığı günleri gözleriyle görür gibi olduğunu ifade etmiş. Bunlarla karşılaşan insanların yaşamaktansa ölmeyi, yerin üstünde olmaktansa yerin altında olmayı tercih edeceklerini¹⁴⁰ de haber vermiştir.¹⁴¹

Zaman geçtikçe yeryüzünde kötülüklerin yayılması sebebiyle insanların karşılaşılabilecekleri olumsuz durumlara karşı uyarıda bulunan Hz. Peygamber (s.a.v.) bir bakımdan da ümmeti için ümit var olmuştur. Cehaletin yayılması içki ve zinanın yaygınlaşması¹⁴², haksızlıkların çoğalması¹⁴³, mal-mülk düşkünlüğü¹⁴⁴, İslam’ın silinip gitmesi¹⁴⁵, Kur’an’ın okunduğu halde onunla amel edilmemesi¹⁴⁶, bidatların ortaya çıkması¹⁴⁷ gibi olumsuzluklara rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.), “Kendi

¹³⁸ Ebu Davud, Cenaiz, 1.

¹³⁹ Buhari, İstiska, 27.

¹⁴⁰ Buhari, Fiten, 22.

¹⁴¹ Hadislerle İslam, C. 7, s. 594.

¹⁴² Buhari, Eşribe, 1.

¹⁴³ Tirmizi, Fiten, 25.

¹⁴⁴ Buhari, Buyu’, 7.

¹⁴⁵ İbn Mace, Fiten, 26.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV., 160.

¹⁴⁷ Buhari, Fiten, 2.

ümmetinin tıpkı bir yağmur gibi olduğunu¹⁴⁸ bu sebeple evveli mi, ahiri mi daha hayırlı bilinemeyeceğine de dikkat çekmiştir.

Hz. Peygamberden nakledilen geleceğe dair rivayetler bir bütün halinde değerlendirilmelidir. Müslümanlar gelecekte yaşanacak kötülükler sebebiyle uyarılıp bunlarla karşılaştıkları zaman takılmaları gereken tavır bu hadislerde haber verilmiştir. Bununla birlikte Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edip fitnelerden uzak duranlar için ümit kapıları açık bırakılmıştır.

İyilik ve kötülüğün ne olduğunu soran ashabına. “İyilik, gönlünü huzura kavuşturan ve içine sinen şeydir; Kötülük ise insanlar sana fetva verseler bile gönlünü huzursuz eden ve içinde kuşku bırakan şeydir”¹⁴⁹ buyuran Peygamber Efendimizin (s.a.v.) sözlerinde tüm insanlığa rehber olacak bir değer ölçüsüne de işaret vardır. Kulluk imtihanının bilincinde olan insan içinden gelen bu fitri sese kulak verirse toplumda huzursuzluğun kaynağı olan ahlaki kötülüklerin de önüne geçebilir. İnsanlığı kaosa sürükleyen bu ahlaki kötülükleri önlemek adına Peygamberimiz (s.a.v.) iyiliği teşvik etmiş, iyilik ve kötülük, insanın içinde beliren duygularının imanın da alameti olduğunu ifade etmiştir. Bir defasında Hz. Peygambere (s.a.v.) “iman nedir?” diyen soran sahabiye “bir kötülük yaptığında bu seni üzüyor, bir iyilik yaptığında da bu seni sevindiriyorsa sen müminsin”¹⁵⁰ şeklinde cevap vermiştir.

Gerek Kur’ân-ı Kerim’de gerekse Hadisi Şeriflerde iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak toplumsal bir vazifedir. Bu sebeple kişiye bizzat zarar vermese bile kötülüklerle karşı mücadele etmek, tepki göstermek, toplumsal düzenin sağlanması açısından önem arz etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) “Kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin. Bu da imanın en zayıf noktasıdır” buyurmuştur. Yine Peygamberimiz (s.a.v.) bu toplumsal vazifeyi şu benzetme ile en beliğ şekilde anlatmıştır. Bu durum toplumsal sorumluluk gereği Allah Resûlünün (s.a.v.) anlattığı şu temsilde en güzel ifadesini bulur. “Allah'ın koymuş olduğu sınırları gözetmenler ile o

¹⁴⁸ Tirmizi, Emsal, 81.

¹⁴⁹ Darimi, Büyü’, 2

¹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V., 251.

sınırları çiğneyen kimseler bir gemideki yolculara benzer. Onlar kendi aralarında kura çekip gemiyi paylaşmışlar ve kimilerine geminin üst tarafı kimilerine de alt tarafı düşmüştür. Geminin alt kısmında bulunanlar suya ihtiyaç duyduklarında yukarıdakilerin yanına geliyorlar ve su ihtiyaçlarını oradan gideriyorlardı. Bir defasında kendi kendilerine ‘biz kendi payımıza düşen alt kısımda bir delik açsak da yukarıdakileri hiç rahatsız etmesek’ dediler. Eğer yukarıdakiler alttaki insanları istekleriyle baş başa bırakırlarsa topluca helak olurlar. Eğer onlara engel olurlarsa hem kendileri hem de diğerleri kurtulur.”¹⁵¹

Peygamberimizin (s.a.v) hadislerinden de anlaşıldığı üzere Allah Teâlâ mümin kullarını birtakım hikmetlere binaen bela ve musibetlerle sınar. Sabredip tevekkül edenlerin günahları bağışlanır ve mükafatlandırılır.¹⁵²

Hadisler perspektifinden tabii kötülükler bu şekilde değerlendirilmiştir. Ahlaki kötülükler ise insan kaynaklı olup Allah insana kötülük yapma kabiliyeti vermiştir ama buna rıza göstermez. Gerçek adalet yurdu olan ahirette “her hak sahibine hakkı verilecektir. Hatta boynuzsuz koyun, boynuzlu koyundan hakkını alacaktır.”¹⁵³

1.2.3. İslam Felsefesinde Kötülük

Her ne kadar ateistler ve inkarcı gruplar alemde görülen kötülüklerle ilim, irade ve kudret sahibi bir tanrının varlığı arasında çelişki olduğunu iddia ederek tanrıyı reddetseler de kainatta görülen ahenk ve düze yüce bir tanrının varlığının en büyük delilidir. Bu sebeple kötülük problemi hem filozofları hem de kelamcıları tarafından tanrı-alem-insan ilişkisi açısından ele alınıp değerlendirilen bir konu olmuştur. Kelam mezhepleri bu problemi çözerken Allah'ın sıfatları ve yaratılıştaki gaye çerçevesinde değerlendirmeye alıp tartışmışlardır. İslam filozofları da genel olarak sudur nazariyesi ve ilahi inayet kavramlarından hareketle açıklamalarda bulunmuşlardır.

¹⁵¹ Buhari Şirket, 6

¹⁵² Yusuf Çelik, “Kur’an ve Hadisler’de Bela Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, Erzurum, 2007, s. 177.

¹⁵³ Tirmizi, Sıfatü'l-Kiyame, 2.

İslam felsefesi tabiri kapsamı itibariyle geniş bir kavramdır. Biz burada İhvanı Safa, Meşşâi filozofları, İshraki filozof Sühreverdi'nin bu probleme dair görüşlerine yer vereceğiz.

İhvan-ı Safa 10. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan¹⁵⁴ dini-felsefi bir topluluk olup kötülük konusunda optimist(iyimser) bir bakış açısına sahiptir. Düşünce sistemlerini oluştururken de eklektik bir tavır izleyen İhvan-ı Safa dönemlerinin bilimsel, dini, felsefi veri ve birikimlerinden faydalanmışlardır. İhvan-ı Safa'ya göre tanrı kötülük kastı ile kötülüğü yaratmaz kötülük alemin bütünlüğü içerisinde arızı/geçici bir durum olup bir hikmet ve gaye üzerine var olmuştur. Bu hikmet ve gayede alemde daha büyük bir iyiliğin tamamlanmasıdır. Evrende has olan hayırdır, kötülüğün bir gerçekliği yoktur. Tanrının ilmi her şeyi kuşatmış ve varlıklar bir düzen içerisinde meydana gelmiştir. Bu kainatta olan kötülükler de onun ilminin içerisinde. Tanrı-alem ilişkisini tam olarak anlayabilmek için onun evrene koyduğu kanunları nizamı ve ilahi inayetin içerisinde bulunan hikmeti kavramak gerekir. Bu kainatta tanrının koyduğu sabiteleri kavrayan insan hidayet, basiret ve kesin bilgiye ulaşır. Kainata bir bütün halinde bakamayanlar parçaları görür, şüphe duyar, zihni karışır ve Tanrıdan uzaklaşır. Kainattaki bu ahenk ve düzenin ana sebebi hikmet ve gayeliliktir. Bu sebeple var olan her şeyin bir yararı vardır ya da başka bir zararı yok etme gayesi ile var olmuştur. Kötülüğün yaratılış sebebi kainattaki mükemmelliği tamamlamak ve iyiyi daha anlamlı hale getirmektir. Bunu kavrayabilmek ise yalnızca varlığa külli olarak bakan akıllar için mümkündür.¹⁵⁵

Alemde bulunan şerri izafi ve arızı olarak değerlendirilen İhvan-ı Safa, canlılar dünyasındaki şerri üçe ayırır. Birincisi yalnızca canlılarda bulunan acı ve elemeler; ikincisi canlılarda birbirine karşı düşmanlık temayülüdür. Bunlar her ne kadar dışarıdan kötülük görünse de ilahi hikmet ve inayetin bir eseridir. Örneğin açlık elemi canlıların beslenme ihtiyacını karşılar. Saldırma, yaralama gibi davranışlar da onun başka canlıları tarafından zarar görmesini, telef olmasını engeller. Canlılar alemindeki

¹⁵⁴ Enver Uysal, “*İhvam-ı Safa*”, DİA, İstanbul, 2000, C. 22, s. 1.

¹⁵⁵ Rafiz Monafov, “*Meşşai Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi (Teodise) Meselesi*, SÜİFD, Sayı: 29, s. 106-107; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, İstanbul, 2015, s. 214-215.

bu iki tür acı ve elem ilk bakışta şer gibi görünse de canlının hayatını sürdürebilmesi için gereklidir ve bu bakımdan hayırdır. Üçüncüsü ise kasıt ve irade ile insan tarafından ortaya konan kötü fiillerdir. Bunlar ise ahlaki boyutu olan davranışlar olup sebebi dünyaya karşı düşkünlük, makam-mevki hırsı ve hakimiyet arzusu, dünyada ebedi kalma isteğidir. Dünyevi hırslardan uzak duran ve ahireti amaçlayan kimse bu kötü davranışları sergilemez. Akıl edip düşünen kimse bunu anlayabilir. Sonuç olarak İhvan'ın şerri izah tarzı ehli sünnetinin yaklaşımına benzemektedir. Hayır da şer de Allah'tan olup insanlık açısından şer gibi görünenler Allah'ın hikmetinin bir gereğidir.¹⁵⁶

İhvan-ı Safa'nın başlı başına bir ekol olması dikkate alındığı zaman felsefi açıdan kötülük problemini ele alıp tartışan ilk defa Farabi olmuştur.¹⁵⁷ Muallimi Sani unvanıyla da anılan Meşşai Filozofu¹⁵⁸ Farabi'nin felsefesinde kötülük problemi tanrının varlığına dair şüphe uyandıran bir mesele olarak görülmemektedir. İnkarcı düşünürlerin görüşleri ile mukayese edildiği zaman görülmektedir ki Farabi'nin Tanrı tasavvurunda öncelikli olarak tanrının varlığını ispatlama hedefi yoktur. Hatta varlığın izah edilebilmesi ancak tanrının varlığı ile mümkündür. Dolayısıyla Farabi'nin düşünce sisteminde kötülük sorunu teistik inanca karşı bir itiraz olarak kabul edilemez.¹⁵⁹

Farabi'nin kötülük sorununa bakış açısı Tanrı-Alem ilişkisi üzerinde şekillenir. Tanrı-Alem arasındaki ilişkiyi sudur teorisi ile açıklayan Farabi, İslam geleneğindeki kainatın Allah'ın mutlak irade ve kudreti ile sonradan yaratıldığı şeklindeki telakkiyi kabul etmez. Evren ve içindeki varlıkların Tanrıdan sudur ettiğini iddia eder.¹⁶⁰ Varlık ve hiyerarşisinin en üst noktasında bulunan ilk varlık her şeyin kendisinden meydana geldiği tanrıdır. Tanrının zatını bilmesi neticesinde var olan her şey mükemmel bir düzen içinde kendisinden sudur etmiştir. Alemin varlık sebebi O'nun kendisini

¹⁵⁶ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 98-99.

¹⁵⁷ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136.

¹⁵⁸ Mahmut Kaya, "Farabi" DİA, İstanbul, 1995, C. 12, s. 162.

¹⁵⁹ Seda Ensarioğlu, "Farabi'de Kötülük" *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, s. 330.

¹⁶⁰ Mahmut Kaya, "Farabi" s.162.

bilmesidir.¹⁶¹ Farabi'nin varlığın ortaya çıkışını sudur nazariyesi ile açıklamasının sebeplerinden biri kötülük kavramını makul bir zemine oturtmak ve var olan kötülüklerle tanrının ilişkisini kesmektir.¹⁶²

Farabi'ye göre şer hayrın eksikliği olup reel bir varlığı yoktur. Hayır ise varlığın kemali demektir. Kemal sahibi Vacibü'l-vücuddan bir düzen içerisinde sudur eden varlıklarda hiyerarşik olarak hayrın azalması doğal bir sonuçtur. Yani maddeye doğru indikçe hayır azalır. Bu sebeple şer kemalin giderek azalmasıdır. Bu ontolojik ve kozmik alemde var olan en eksik varlık madde olmakla birlikte bu eksiklik hayra nispetle olup mutlak şer değildir. Kuvvetli ışığı olan bir lamba ile yanan bir mum örneğinde olduğu gibi ikisinin de ışığı vardır, aydınlatır ama lambaya kıyasla mumun ışığı az ve eksiktir. Yani nisbi ve görelidir. Aynı zamanda şer arızı olup faydası vardır. Zira kötülükler olmasa iyilikler çok ve devamlı olamaz. Varlığın düzeni içerisinde kötülük gereklidir. Çok hayır için az şer terk edilemez. Mesela esas itibariyle yağmurun yağması bir hayırdır. Ancak bazen yağmur sebebiyle sel oluşup insanlar zarar görebilmektedir. Sırf bunun için hayırdan yağmur olmasın denilemez. Metafiziki ve tabii kötülüklerle bu açıdan yaklaşan Farabi iyimser bir tavırla teodisesini ortaya koyar. Mükemmel bir şekilde düzenlenen bu alem inayet, adalet ve hikmete uygun bir tarzda yönetilmekte olup bir kusur ve adaletsizlikten söz edilemez.¹⁶³

Farabi'nin insan tasavvuru ve ahlaki kötülükleri izahı insanın noksanlarını ve zaafalarını vurgulamaktan ziyade insanın yaratılışındaki istidat ve imkanları beyan etme şeklindedir.¹⁶⁴ Kötülüğün kaynağı olarak insan iradesini merkeze alan ve şerrin kaynağının ilahi irade olup olmayacağı tartışmasına giren kelami ekollerin aksine Farabi daha işin başında ilk sebepten iradeyi selb eder. Akıl etmeye dayalı iradeyi de tamamen insana hasreder. Bu irade konusundaki temel ilkesi ile Farabi kötülüğü irade edenin, insan mı Tanrı mı olduğu konusundaki tartışmaları tamamen dışarıda bırakır. Farabi'ye göre insan akla dayalı bir gayelilik ve irade ile fiillerini sergiler. İnsanı hayvandan farklı kılan idraki ve farkındalığıdır. İnsanın sahip olduğu bu yetkinlik

¹⁶¹ Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açıdan Mukayeseli bir Yaklaşım" *İslami Araştırmalar*, 2016 27/3, s. 238-239.

¹⁶² Mahmut Kaya, "Farabi" md, s. 162.

¹⁶³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136.

¹⁶⁴ Seda Ensarioğlu, "Farabi'de Kötülük", s. 353.

insan için en iyi olandır. Kötü fiil de bu akıl etmeyi gerektiren iradenin tabii iyi bir sonucudur. İnsan ihtiyar sahibi olması sebebiyle kötü davranışlar sergiler. Ancak insan için tek yetkinlik olan bu irade ve ihtiyarın olmaması daha da kötüdür. İnsanın kötü olanı tercih edebilme yetisi kötü olarak görülse de bu irade sahibi olma hali onun üstünlük kazanmasının da tek vasıtasıdır.¹⁶⁵

Farabi'ye göre insanın ulaşabileceği en son yetkinlik mutluluktur mutluluk ise salt iyidir. İnsan mutluluğa erişmek istiyorsa maddi bağımlılıktan kurtulmalıdır. Erdemli davranışlarıyla insan, gayesi olan mutluluğa erişebilir ve yetkinlik kazanır. Erdemsiz kötü, çirkin davranışlar ise mutluluğa engel olur ve yetkinliği kaybettirir.¹⁶⁶ Farabi, iyilik ve kötülüğün insanda fitri olarak bulunmasını uzak bir ihtimal olarak görür. Zira insan nazari ve ameli akıl vasıtasıyla mutluluğun ve mutluluğa götüren davranışların neler olduğunu bilir ve gerçekleştirir.

Kısacası Farabi'de insanın fiilleri sebebiyle meydana gelen ahlaki kötülükler konusu çok net değildir. İnsanın maddi bir bedene sahip olması ve maddenin tam bir düzeni kabul edemeyişi ahlaki kötülükler zemin oluşturmaktadır. Tabiki kötülüğün meydana gelmesinde insan iradesinin de payı vardır. Nitekim bedbahtlık ya da mutluluk insan iradesine dayanan fiiller neticesinde oluşmaktadır.¹⁶⁷

İslam felsefesinin Meşşai gelenekteki en büyük düşünürü İbni Sina, Farabi'nin sudur teorisini aynen tekrar eder. Oluş sürecini başlatan zorunlu varlığın kendini bilmesi olup, zatı gibi yetkin olan bilgisinin ve inayetinin bir sonucu olarak alem olması mümkün olan en mükemmel biçimde var olmuştur. Varoluşun başka bir şekilde açıklaması da bundan daha mükemmel bir alemin olması da düşünülemez.¹⁶⁸ Kötülük problemini ilahi hikmet ve inayet kavramlarından hareketle açıklayan İbn-i Sina'ya göre alemdeki her varlığa kozmik düzendeki yerine göre layık olduğu iyiliği eksiksiz vermesi O'nun cömertliğinin bir sonucudur. Bu nedenle alemde asıl olan iyiliktir.¹⁶⁹ İyilik ise her şeyin arzuladığı şeydir. Bu arzulanan da varlık ya da varlığın, varlık

¹⁶⁵ Seda Ensarioğlu, “Farabi’de Kötülük”, s. 342-343.

¹⁶⁶ Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açısından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, s. 241.

¹⁶⁷ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 184.

¹⁶⁸ Ali Durusoy, “İbn Sina”, DİA, İstanbul, 1999, C. 20, s. 353-358.

¹⁶⁹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 190-191.

açısından yetkinliğidir. Dolayısıyla varlık sırf iyilik ve yetkinliktir. Kötülüğün zati bir varlığından da söz edilemez. Kötülük, varlığı da yokluğu da düşünülebilen ya da yetkinliğini sonradan kazanan mümkün varlıklar için geçerli olup, bu da yetkinlik yoksunluğu ve eksikliği manasındadır.¹⁷⁰ Öyleyse eksiklik bir kötülüktür. Maddenin eksik oluşu da zorunludur. Bu sebeple kötülüksüz bir alem tasavvuru mümkün değildir. Varlığın en yetkin nizamı orada kötülükler var olmasını gerekli kılmıştır. Alemdeki elem, acı, hastalık, kıtlık, cehalet ve zayıflık gibi kötülükleri bütünüyle inkar etmeyen İbni Sina, mahiyetleri itibariyle kötülükleri üç kısma ayırır. Birincisi ahlaken yasaklanan davranışları içine alan ahlaki kötülükler, ikincisi olarak da herhangi bir sebeple duyulan elem, keder gibi fiziksel kötülükler, üçüncüsü de eşyadaki kemalin yoksunluğu sebebiyle olan metafizik kötülüklerdir.¹⁷¹ İbni Sina'ya göre kötülükler ay- altı alemde, yani oluş ve bozuluş alemindedir. Semavi alemler tamamen iyilik ve hayır olup arz semaya çok az bir yer tutmaktadır. Bu kötülüklerde nisbi, görel ve arızidir. Şerler fertlere belirli zaman ve durumlarda dokunur. Türler bundan korunmuş olup, türe nispetle de fertler pek bir öneme sahip değildir. Ay-altı alemde şer, ama bu durum ekser ve hakim değildir. İyilik, güzellik ve hayır her şeyde bulunur. Mesela ateş ısınmak için gerekli ve zorunludur. Tabiatı itibariyle o da hayırdır. Ama bazen şer doğurması da mümkündür. Külli hayır, cüzi şerrin bulunmasını gerekli kılar.¹⁷²

İbni Sina'ya göre kötülük, mümkün alemde ve fertlerde olup bu, maddenin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Zira insan kaynaklı olan ahlaki kötülükler de bunun bir sonucudur. Zorunlu varlık olan tanrıdan uzaklaştıkça kötülük artar. Madde alemi de tanrıdan en uzak olan yerdir.¹⁷³ Ahlaki kötülükler natık nefsin kendine özgü yetkinliğini elde edememesi ve buna bağlı olarak kötü duyguların iradeye hakim olması sonucu meydana gelirler.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Hasan Hüseyin Bircan, “İbn Sina Düşüncesindeki Kötülük Sorunu ve Teodise” İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I, s. 379.

¹⁷¹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 169.

¹⁷² Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 203.

¹⁷³ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, (Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri)*, Ensar Neşriyat, 7. Basım, İstanbul, 2011, s. 202.

¹⁷⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 192; Hasan Hüseyin Bircan, “İbn Sina Düşüncesindeki Kötülük Sorunu ve Teodise” s. 379.

İlahi inayet ve hikmetle varlığı en mükemmel surette yaratan tanrı, kötülüğün oluş ve bozuluş aleminde var olmasını gerekli kılmıştır. O, varlığı külli olarak bilir ve kavrar. Hayır şerri bir hikmetle yaratır. Varlığı parça halinde kavrayan insan ise hayır ve şerrin hikmetini tam olarak kavrayamaz. Tanrı evrene bir takım ilahi kanunlar koymuştur ki buna ilahi kaza denir. Bu ilahi kaza gerçekleşirken ay-altı alemde cüzi ve ferdi kötülüklerin meydana gelmesi de ilahi kaderdir. Esas ve yaygın olmayan bu kötülükler ebedi hayra engel olmadığı gibi sonsuz yetkinliğe de zarar veremez.¹⁷⁵

Meşşai geleneğın son büyük temsilcisi olan İbni Rüşd'ün kötülük problemine bakış açısı, selefleri olan Farabi ve İbni Sina gibi iyimserdir. Bu konuda müstakil bir eser kaleme almayan İbn Rüşd, El-Keşf an Menahici'l-Edille fı Akaidi'l-Mille adlı eseri ve başka eserlerinde bu konuya açıklık getirmekte, farklı bağlamları da bu meseleye değinmektedir. Tanrı-Alem ilişkisini ilahi inayet ile açıklayan İbn-i Rüşd bir süre Farabi'nin etkisinde kalarak sudur nazariyesini benimsemiş olsa da daha sonra sudur nazariyesini temelden reddetmiştir.¹⁷⁶ Aynı şekilde yoktan yaratma fikrini de kabul etmeyen İbn-i Rüşd sürekli yaratma kavramını kullanır bu yaklaşımı ile İslam nassı merkeze alan aynı zamanda akli açıklamaları önemseyen İbn-i Rüşd sudur teorisini savunan filozoflardan ayrılır. Bununla birlikte Aristo'nun pasif ilk muharrik anlayışını da kabul etmez ve Tanrı-Alem ilişkisinde ileri sürülen deist, panteist ve Vahdeti vücud'cu bakış açılarını da reddeder.¹⁷⁷

İbn-i Rüşd, kötülük sorununu adalet (tadil) ve zulüm (tecvir) konusu altında ele alırken, iki açıdan çözüm üretmeye çalışır. Birincisi dogmatik bakış açıdır. Buna göre bu alem mümkün olan alemlerden biri olmayıp yegane alemdir. Şerrin var olması ilahi hikmetin bir gereği olup¹⁷⁸ hayır da şer de Allah tarafından yaratılmıştır. Alemi bu düzen içerisinde yaratması bizzat adaletinin bir tecellisidir. Bu sebeple şer olarak yaratılan ya da şerre yönlendiren sebepler de hayır içindir. Bu bağlamda Allah hayrı, hayır için yaratmıştır. Şerri yaratması da adaletinin bir eseri olup şerri de hayra vesile kılmıştır. Bununla ilgili olarak ateş örneğini verir. “Ateş yakıcı veya ısıtıcı olma

¹⁷⁵ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 188.

¹⁷⁶ Haris Macıç, “*İbn Rüşd'de İnayet Felsefesi ve Kötülük Sorunu*”, İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I, s. 453-463.

¹⁷⁷ Bekir Karlığa, “*İbn Rüşd*” DİA, İstanbul, 1999, C. 20, s. 257-288.

¹⁷⁸ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

özelliği ile varlık alemi için zaruridir. Ancak bazı arızı durumlarda yangına sebep olması gibi ateşten şer ortaya çıkabilir. Asli olarak fayda için yaratılan ateşin meydana gelmesi muhtemel az bir zararı sebebiyle hiç yaratılmamış olması daha büyük bir şer olduğu için yaratılması daha hayırlıdır.”¹⁷⁹

İyi ve kötünün, hayır ve şerrin Allah'ın bildirmesi ile bilinebileceği şeklindeki Eş'ari görüşü eleştiren İbni Rüşt, bu düşüncesini Kur'an ayetleri ile delillendirerek reddeder. Zira böyle bir anlayış alemde hayır ve şerrin bizatihi varlığını kabul etmemek anlamına gelir. Oysa alemde şerrin varlığı akılla da nakille de sabittir. Hayır ve şerrin yaratıcısı Allah olduğuna göre mutlak adil olanın şerri yaratması ise şu şekilde izah edilir: “Alemde her ne kadar kötülük bulunsa da ilahi hikmet gereği hakim olan hayır ve iyiliktir. Alemin şu andaki durumu ile var olması, hiç olmamasından daha iyi olup iradeli bir varlık insanın yaratılışında da aynı durum söz konusudur. Her şeyin yaratıcısı Allah, yarattıkları ile ilgili tüm bilgilere sahiptir. Bu bakımdan bizim için şer gibi görünen bir şey onun ilminde hayırdır.”¹⁸⁰

İbn-i Rüşt, rasyonel olarak kötülüğü şöyle izah etmeye çalışır. “Alemdeki kötülük, devleti yöneten erdemli yöneticinin düzeni sağlama adına koyduğu cezalar gibidir. Bu cezalar iyilik ve düzeni sağlamak için konulmuş olduğundan arızidir. Bu arızı durumlar cinse değil fertlere ilişir. Bu sebeple alemde iyilik kötülüğe nispetle daha fazla ve üstündür.”¹⁸¹

Meşşai gelenek, kötülüğü madde ile ilişkilendirerek bunun sadece oluş ve bozuluş alanında gerçekleştiğini savunur. Onlara göre kötülük kemalin eksikliği olup varlıktaki düzeni tamamlamak için vardır bu kötülüklerde aleme nispetle nispi ve arızidir.

Bilgi kaynağı olarak akli esas alan rasyonalist Meşşai ekole karşı mükâşefe ve sezgiyi temel bilgi kaynağı kabul eden İşraki ekolün en önemli temsilcisi Sühreverdi'dir.¹⁸²

¹⁷⁹ Selçuk Güzel, *İşraki Düşüncede Kötülük Problemi*, D. Tezi, İzmir, 2022, s. 122.

¹⁸⁰ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 191-192.

¹⁸¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

¹⁸² Mahmut Kaya, “İşrakiyye” DİA, İstanbul, 2001, C. 23, s. 438.

Varlık aleminin bütününe nur kavramı ile açıklayan Sühreverdi, ontolojisini de epistemolojisini de bu izah üzerine kurar. Dolayısıyla kötülük sorununa yaklaşımına da nur kavramı zemin teşkil eder.¹⁸³

Sühreverdi'ye göre “kötülüklerin zatı yoktur. Aksine kötülük bir zatın veya herhangi bir kemalin eksikliğidir. Mevcudat alemi içinde kötülük olarak bulunan herhangi bir şey ancak bir şeyin kemalinin yokluğuna sebep olmasından dolayı kötülük olmuştur. Zira bir şeyin zatına, kemaline, yapısının güzelliğine ve itidaline halel getirmeyen bir mevcut farz edilirse bunun varlığı hiçbir şeye zarar vermez. O kendinden dolayı kötülük olmaz. Dolayısıyla kötülük yoktur.”¹⁸⁴

Sühreverdi'nin bu ifadelerine binaen ona göre bizatihi kötülük yoktur. Çünkü kötülüğün zatı yoktur. Zatın olmamasını da Sühreverdi şu misalle açıklar: “Şer yokluklara dönüktür. Birinin hayatının sona ermesi, hastalanıp sağlığını kaybetmesi gibi herhangi bir şeyin kemalinin yokluğuna götürmedikçe varlık mahza hayırdır, yani yokluk varlığa yalnızca araz olarak nispet edilebilir.” Sühreverdi, kötülüğü kabul eder ancak onun bizatihi değil bi'l-araz olarak var olduğunu söyler.¹⁸⁵

Sühreverdi, acı veren şikayet edilen durumları şekavet kavramı ile ifade eder. Ona göre bu yalnızca fizik/hissi alemde meydana gelir ve karanlıklar alemindeki hareketler için gereklidir. Nuru'l-Envar'dan şer sadır olmaz. Şer eşyanın bizatihi özelliğidir ki yaratılmış olması sebebiyle bu onun mahiyetidir. Karanlıklar ve maluller için gerekli olan bu şerden onları soyutlamak imkansızdır.¹⁸⁶

Ahlaki kötülöklere de temas eden Sühreverdi, insanın faziletlere kabiliyetli olarak yaratıldığını, ancak yanlış inanç, cehalet ve günahların onu bu faziletlerden uzaklaştırdığını ifade eder. İnsanda bulunan bu kötölükler belli vakitlerde ve bazı insanlarda bulunur. Bu açıdan insanlar üç kısma ayrılır ki bunlar, kemalinin zirvesinde

¹⁸³ Yunus Kaplan, “Sühreverdi Felsefesinde Kötölük Sorunu ve Teodise”, İslam Düşüncesinde Kötölük Sorunu ve Teodise I, s. 426.

¹⁸⁴ Şihabü'd-din es-Sühreverdi, *Kitâbü't-Telvîhâti'l-Levhîyye ve'l-'Arşîyye*, Çeviri: Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, s. 474.

¹⁸⁵ Yunus Kaplan, “Sühreverdi Felsefesinde Kötölük Sorunu ve Teodise” s. 430.

¹⁸⁶ Selçuk Güzel, “İşrakî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri” *Mizanül Hak İslami İlimler Dergisi*, 2020, s. 512.

olanlar, orta derecedekiler ve ařađı dűřműő olanlardır. İnsanda bulunan nefis bu kötűlűklerin kaynađı olup onu gűnah iřlemeye sevk eder.¹⁸⁷

İslam felsefesinde kötűlűk bařlıđı altında incelediđimiz bu bűlűmde İhvan-ı Safa, Farabi İbn-i Sina, İbn-i Rűşd ve Sűhreverdi'nin kötűlűđe bakıř ađılarını vermeye çalıřtık. Bu erevede İslam filozoflarının kesiřtiđi noktaları řu řekilde ۆzetleyebiliriz. Kötűlűk yokluk tűrűnden olup arızı ve nisbidir. Kötűlűđűn sebebi maddedir madde de zata itibariyle eksiktir. Alemdeki dűzenin gerçekleřmesi için az kötűlűk gereklidir. Kötűlűđűn tamamlayıcı bir rolű vardır. İnsan műkemmел yaratıcının yarattıđı műkemmел alemdeki hikmetleri tam olarak kavrayabilme kabiliyetine sahip deđildir.¹⁸⁸

¹⁸⁷ řihabű'd-din es-Sűhreverdi, *Kitábű 'l-Telvihát*, s. 476.

¹⁸⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötűlűk ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 134.

İKİNCİ BÖLÜM

AYETLER BAĞLAMINDA KEŞŞAF'TA KÖTÜLÜK

2.1. İlahi Adalet Bağlamında Tabii-Metafiziki Kötülük

Allah alem ilişkisi ile doğrudan bağlantılı olan metafiziki ve tabii kötülöklere her kelami mezhep kendi Allah tasavvuru açısından bir izahat getirmiştir. Bu tür kötölöklere İlahi fiiller kapsamında kabul edildiği için Allah Teâlâ'yı Adil ve Hakim olarak nitelendiren Mutezile, beş temel ilkesinden olan adalet prensibi çerçevesinde ele almıştır.

Nakille birlikte aklı da önemseyen Maturidi Kelamcılar hikmetle bu problemi çözmeye çalışmışlar; Mutezile'ye karşı bir tepki olarak ortaya çıkan, nakle sıkı sıkıya bağlı olan Eşari Kelamcılar kendilerine özgü tenzih anlayışlarından hareketle ilahi iradeye vurguda bulunmuşlardır. Her mezhebin kötölük problemi karşısındaki çözümü, Allah Tasavvuruna bağlı olarak gerçekleşmiştir. Mutezile'nin kötölük problemine bakış açısı Usulü Hamse'den olan adalet prensibi üzerinden şekillenmiştir. Bu bağlamda var olan her şeyin ilahi adalet ve hikmete uygunluğu delilleri ile gösterilmeye çalışılmış ve bu konunun başlığı altında tartışılmıştır. Bu anlayışın mantıksal sonucu olarak “Salah-Aslah, Hüsün-Kubuh, Hayır-Şer, Elem-İvaz, Lütuf-Hızlan” gibi kelamın ana meselelerini teşkil eden konular, kötölük probleminin kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Net bir ayırım olmamakla birlikte Allah'ın fiillerine taalluk eden ve Allah tasavvuru üzerinde vücut bulan bu meseleleri ilk olarak adalet prensibi başlığı altında Keşşaf Tefsiri bağlamında ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.1. Adalet

Sözlükte; düzeltmek, hakkaniyet, doğru hüküm verme, zulmün zıddı¹⁸⁹ anlamına gelen adalet, Kuran ı Kerim'de farklı türetilmiş hali ile on bir sure, yirmi dört ayette ve yirmi sekiz kere geçen¹⁹⁰ ve “a-d-l” fiilinden türeyen adalet kavramı eşitlik

¹⁸⁹ Ebu'l-Fadl Cemalüddin M. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1956XI, s.430; Osman ORAL, “*Kelam İlminde İlahi Adalet*”, *Kelam Araştırmaları II*, 2013 s. 443-458.

¹⁹⁰ Bekir Topaloğlu, “*Adl*”, *DİA*, İstanbul, 1988, C. 1, s. 388.

anlamına gelen mastar isimdir.¹⁹¹ Adalet ile aynı manada kullanılan adl kelimesi de isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymak, hak ve vazifeye riayet etmek manasına gelmekte olup¹⁹² sıfat olarak kullanıldığında ise mübalağa ile çok adil anlamındadır.

İstilahatta ise aşırılık(ıfrat) ve ihmal(tefrit) noktaları arasında orta yolu tutmak, takip etmek, dinen yasaklanan şeylerden kaçınarak dosdoğru yol üzeri olmak, büyük günahlardan sakınıp küçük günahlarda ısrarcı olmamak, gerektiği biçimde hakkını vermek ve almak, ceza verme ve mükâfatta eşit muamele etmek, zulmü bırakmak, verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi korumak anlamındadır.¹⁹³

Kuran ı Kerim’de kısd ve adl lafızları ile karşımıza çıkan adalet kavramı cenabı hakkın fiilleri itibariyle alemdeki var olan her şeyi hikmetine göre belli bir ölçü ve denge içerisinde yaratıp idare etmesi, özellikle eşrefi mahlukat olan insanı maddi ve manevi uygunluk, itidal içerisinde en güzel suretle yaratması, gücü nispetinde kullukla yükümlü tuttuktan sonra yine hikmetiyle ahrette ceza ve mükafatını vermesidir.¹⁹⁴

Kelam ilminde adalet kavramı ilahi adalet olarak algılanmış ve her mezhep kendi düşünce sistemine uygun biçimde bu kavramı tanımlamıştır.¹⁹⁵ İslam kelamcılarının genel kanaati¹⁹⁶, ilahi fiillerin hikmet ve adalet üzere olduğudur. Bununla birlikte Allah’ın kötülüğü murat edip etmediği, yaratıp yaratmadığı, O’nun kötülüğü yaratmasıyla adaleti arasında bir çelişkinin olup olmadığı mevzuları kelam mezhepler arasında büyük ayrılıkların kaynağı olmuştur.¹⁹⁷

Kötülüğün fiile bağlı bir olgu olduğu doğal olarak da kaynağının söz konusu fiilin failine izafe edilmesi gerektiği göz önünde tutulursa ilahi adalet ile metafiziki ve

¹⁹¹ Ragıb el-İsfehani, *el- Müfredat li Garibü’l-Kur’an, Kur’an Kavramları Sözlüğü*, Terc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, 3. Baskı. “Adl” Çıra Yayınları, İstanbul, 2012.

¹⁹² Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, “Adl” Kelam Terimleri Sözlüğü, s. 16.

¹⁹³ Bekir Topaloğlu, “Adl” md, C. 1. s. 388.

¹⁹⁴ Abdurrahman Elmalı, “Kur’an-ı Kerim’de Adalet Kavramı”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

¹⁹⁵ Osman Oral, agmk s. 443.

¹⁹⁶ Kaderiyye: Kullar fiillerinde yaratıcının adaleti gereği özgündür, kendi fiilini yarattığı için insana sorumluluk verilmiştir. Cebriye: Bütün varlıklar Allah’ın hükmü ve kudreti altında= irade ve kudretleri yoktur. İlahi adalet bunu gerektirir. (Bağdadi, *Usulü’ d-Din*, Matbaatü’ d-Devle, İstanbul, 1928. s.100.)

¹⁹⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 34.

tabii kötülüklerin nasıl izah edileceği meselesi Kelami mezheplerin adalet kavramına yükledikleri mana çerçevesinde şekillenmiştir.

Eş'ariler adaleti Allah'ın kendi mülkünden istediği gibi tasarruf etmesi şeklinde tanımlarlar.¹⁹⁸ Allah, mutlak irade ve kudret sahibi olduğu için onun fiil ve emirleri adalet gibi bir ölçüte konu olamaz. Eşari: "O yaptıklarından sorulmaz"¹⁹⁹ ve "O istediğini yapar"²⁰⁰, ayetlerini delil getirerek Allah'ın ahlaki adaletle sınırlandırılmayacağını kanıtlamaya çalışır. Mesela Allah yalanı, iyi olarak kabul etse, kafirlere cennette mükâfat verse, iman edenleri cehenneme koyup azap etse, mükellef olmayanlara ahirette azap etse adil olan budur.²⁰¹ Eşari alimlerin ekserisine göre ilâhi fiiller ve hükümler, maksat ve maslahatla ilişkilendirilemez. Şayet ilahi fiillere böyle bir zorunluluk izafe edersek Allah'a zatı bakımından eksiklik isnat etmiş oluruz. Halbuki Allah bu eksikliklerden münezzehtir.²⁰²

Maturidiye göre adalet doğruya hakka, gerçeğe ve sünnete uygunluktur.²⁰³ Her şeyi yerli yerine koymaktır. İlahi fiiller her zaman adalet ve Hikmet üzere gerçekleşir. İhsan bilgisinin sınırlı oluşu ve duygularının etkisi ile hata edebileceği için bu fiillerde Var olan adalet ve hikmeti her zaman kavrayamayabilir.²⁰⁴

Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Var olan her şey O'nun hükümranlığı içerisine dahil olduğu için iyi olsun, kötü olsun Allah'ın yaratmasıyla var olmuştur. İlahi fiilleri sorgulamak anlamsız olup hepsi adalet ve hikmet üzere meydana gelir.²⁰⁵

İlahi adalet kavramını ilk kez kullanan Mutezile kelim ekolü olmuştur.²⁰⁶ Adalet kavramının Mutezilenin beş temel prensibinden olması, kelami görüşlerinin temelini tevhit ve adalet ilkesinin teşkil etmesi münasebeti ile bizatihi kendilerini

¹⁹⁸ Ebu'l-Hasan El-Eşari, *Eşari Kelamı (Kitabu'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida')* Çeviri. Kılışçaslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayınları, İstanbul, 2019. s. 55

¹⁹⁹ Enbiya 21/13.

²⁰⁰ Hud 11/107.

²⁰¹ Eşari, *Lüma*, s.117-118.

²⁰² Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, IV. S. 301.

²⁰³ Maturidi, *Te'vilatü Kur'an*, IV, s. 227.

²⁰⁴ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2005, s. 218-219.

²⁰⁵ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 276.

²⁰⁶ Ali Sami en-Neşşar, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif Yayınlar, Kahire, 1966, I, s. 432.

“Ehlü’l-Adl ve’t-Tevhid, Ehlü’l-Adl, Ashabü’l-Adl, ve Adliyye” gibi isimlerle zikretmişlerdir.²⁰⁷

Kadı Abdülcebbar adaleti şöyle tarif etmiştir, “Allah Teâlâyı çirkin olan her türlü şeyden ve kendisine vacip olanı ihlal etmekten beri kabul etmek, ilahi fiillerin tümünü güzellik ve doğrulukla vasıflamaktır.”²⁰⁸

İlahi adalet ilahi fiillerin kulların maslahatını gözetmesini ve tamamen güzel olmasını gerektirir. Allah'tan sadır olan tüm eylemler ya fayda sağlamaya ya da bir zararı yok etmeye yönelik olduğu için adalet olarak isimlendirilir. Allah'ın fiilleri hikmetle vasıflandırıldığında da aynı anlam kastedilir.²⁰⁹

Adalet ilkesi, Allah-insan arasındaki ilişkiyi temellendirmek üzere oluşturmakla birlikte iki şeyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Birincisi Allah Teâlâ'nın kötülüklerin kaynağı olamayacağı; diğeri ise insanın fiillerinin sorumluluğunun tamamen kendisinde olduğunu açıklamaktır.

Allah'ın fiillerinde bir “yarar ve maslahat” aramayan Eşarilere göre de “Allah'ın fiillerinde hikmet vardır” diyen Maturidiye göre de Allah adildir. Bu konuda kelam mezhepleri hemfikir olmakla birlikte adalet tanımları birbirinden farklılaşır. Ehlî Sünnete göre adil olan Allah mülkünde mutlak kudret sahibidir ve hiçbir şekilde bir şey yaratmak onun için zorunlu görülemez. Allah'tan sadır olan bütün fiiller ne olursa olsun onun adaletine gölge düşürmez. Akıl ön planda tutan Mutezile ise adl'in aklın gerektirdiği hikmet olduğunu, bu sebeple Allah Teâlâ'nın fiillerinin mutlak değil, bir illet ve hikmete binaen kullarının menfaat ve maslahatı doğrultusunda gerçekleştiğini söyler.²¹⁰

Mutezile, Allah'ın kötülüğü istemesi ve yaratmasının, onun adaleti ile çelişeceğini, bunun ne akıl ne de nakil açısından mümkün olmadığını ısrarla

²⁰⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, Çev: İlyas Çelebi, İstanbul, 2013, C. II, s. 17; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 251; İlyas Çelebi, “*Mutezile*” DİA, Ankara, 2020, C 31, s. 391.

²⁰⁸ Kadı Abdülcebbar, *age*, s 17.

²⁰⁹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, Rağbet Yayınları, İst. 2002, s. 265.

²¹⁰ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi el-Milel ve'n-Nihal*, Çev, Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, s. 42.

savunurken; Ehli Sünnet ise bizatihi kötülüğü yaratması ile adaleti arasında çelişki görmez. İyi ve kötü var olan her şeyin Allah'tan gelen bir adalet, doğruluk, hak ve hikmet üzere olduğu görüşündedir.²¹¹

İnsanın fiillerinde hür, Allah'ın da kötü fiillerden münezze olmasi şeklinde özetleyebileceğimiz Mutezile'nin adalet ilkesi Zemahşeri'nin de korumaya çalıştığı ve önem verdiği ilke olmuştur.²¹²

Kur'an ı Kerim'e baktığımız zaman Allah Teâlâ'yı nitelendiren bir sıfat olarak "adalet ve adl" kelimelerinin geçmediğini görüyoruz. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın adaletli olduğunu ifade eden farklı bir kelimeler mevcut. Bu ayetlerde özellikle adaletin zıddı olan zulümden Allah Teâlâ tenzih edilmiş. Bir yerde veya bir zatta zulmün olmaması demek onda adaletin olduğunu söylemektir.²¹³

Mutezile'nin bu bağlamda delil olarak getirdikleri ayetlerden biri olan Ali İmran suresinin 18. ayetinde **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** "Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir." Zemahşeri'nin tevhit ve adalet prensibini öne çıkardığını açıkça görmekteyiz. Zemahşeri Keşşaf'ta "Allah'tan başka ilah yoktur ifadesinden tevhidi; Adalette sebat eden ilim adamları ifadesinden de adaleti anlamaktadır. Buna bağlı olarak İslam dininin sadece bu ikisi olduğunu, bunun dışında hiçbir şeyin din olarak Allah katında değer görmediğini" söylemektedir.

Şayet Allah Teâlâ'nın "yücelttiği vahdaniyet ve adaletine şahitlik etmede kendisiyle ve meleklerle birlikte adını andığı bu ilim sahiplerinden kastedilenin nedir desen? Onlar Allah'ın vahdaniyetini ve adaletini kati delillerle; kesin burhanlarla ispat eden adalet ve tevhit alimleridir" derim. Yine bu ayette aziz ve hakim kelimelerinin Allah Teâlâ'nın zatını vasıflandırmış olduğu vahdaniyet ve adaletini teyit eden iki sıfat

²¹¹ Metin Özdemir, age, s. 54.

²¹² Hilmi Kemal Altun, *Zemahşeri'nin Kelami Görüşleri*, D.Tezi, İstanbul, 2019, s. 145

²¹³ Lütfullah Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, Akçağ Yayınları, s. 69.

olduğunu ifade etmiştir. O bir başkasının kendisine asla galip gelemeyeceği azizdir fiillerinde de adaletten ayrılmayan hakimdir.²¹⁴

Akabinde gelen **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** ifadesinin bir tekit olduğunu ve bu tekidin de faydasının şu olduğunu belirtir. Ayetteki **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** ifadesi tevhidi, **قَانِمًا بِالْقِسْطِ** adaleti ifade eder. Bunların hemen ardından da **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** ifadesi gelmiş. Böylece İslam'ın tevhit ve adalet olduğu ve Allah katında dinin bu olduğu, ondan başkasının Allah katında din adına hiçbir şey ifade etmediği bildirilmiş olmaktadır.²¹⁵ Zemahşeri'nin ifadesi ile bu ayet; “Teşbih düşüncesini ve salt zulüm olan cebr düşüncesini kabul edenlerin, Allah'ın dini olan İslam üzere olmadığını” da bildirmektedir.

Mutezile'nin düşünce sisteminin merkezine yerleştirdiği adalet ilkesine Zemahşeri'nin Keşşaf'ta hassaten üzerinde durduğu adalet sıfatı hususundaki açıklamalarına bakıldığı zaman adalet prensibi noktasında onun mezhebinin çizgisinden ayrılmadığını görmekteyiz. Yeryüzünde var olan doğal, metafiziksel kötülüklerle mutlak iyi, sonsuz kudret ve ilim sahibi olan Allah Teâlâ'nın uzlaştırılması ve bu kötülüklerin hikmetinin izahı sadedinde Mutezile'nin önem verdiği adalet prensibi, kendi içerisinde pek çok alt meseleyi de barındırmaktadır.²¹⁶

Bu alt meseleleri Mutezile'nin Allah'ın adaletini temellendirme de kullandığı “Salah-Aslah”; sıfat ve fiillerle iyilik ve kötülüğün ilişkilendirilmesi olan “Hüsün-Kubuh”; tabiat düzeni içinde iyilik ve kötülüğün yaratılması bağlamında “Hayır-Şer”; Cenabı Hakk'ın itaat eden kullarına yardım etmesi, itaatsiz kullarını kendi haline bırakması olan, “Tevfik-Hızlan”; insanın dünyada çektiği acılar ve ahiretteki karşılığı olan “Elem-İvaz” başlıkları altında inceleyeceğiz.

²¹⁴ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Tevil, Keşşaf Tefsiri*, Çeviri: Abdülaziz Hatıp, Mehmet Erdoğan, Aydın Temizer, Ömer Çelik, Muhammed Coşkun, A. Enes Ateş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, C. I, s. 890.

²¹⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. I, s. 890.

²¹⁶ Recep Akdoğan, “*Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahi Adalet ile Bağdaşlılığına İlişkin İzahlar*”, *Birey ve Toplum Dergisi*, C 4, sayı 8, Güz 2014, s. 30-32

2.1.1.1. Salah-Aslah

“Çirkin olan eylemin çirkinliğini bilen Allah Teâlâ bu çirkinlikten müstağnidir. Hali bu olan Zatin hiçbir şekilde çirkinini tercihi düşünülemez.”²¹⁷ diyen Mutezile Tanrı tasavvurunu ahlakilik kaygısı üzerine bina etmiştir. Mutlak anlamda adaletli olan Allah Teâlâ ahlaki anlamda iyi ve doğru olmayan hiçbir şeyi yapmaz.²¹⁸

Yaratıcıyı her türlü kötülükten tenzih etme anlayışına dayanan bu görüşlerini bir adım daha ileri götüren Mutezile Kelamcıları Salah-Aslah teorisini savunurlar. Bu teorinin iyi anlaşılabilmesi için öncelikle bu kavramları bilmeliyiz.

Salah: “Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olma, düzelmek, sağlam ve doğru olmak” manasına gelirken; salah mastarından türeyen aslah ise “Kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey” demektir.²¹⁹ Aslah kavramını ilk defa Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (v. 235/849), en-Nazzam (v. 220/835), Ali el-Esvari (v. 240/854) gibi Mutezile Kelamcıları kullanmıştır.²²⁰

Kul için salah olan şeyi yaratmak Allah’a vaciptir. (Vücub Ale'llah) Bu konuda Mutezile kelam ekolü ittifak halinde iken, aslahın, dünya hayatı için mi yoksa ahiret hayatı için mi söz konusu olduğu hususunda farklı düşünmektedirler. Mesela Bişr el-Mutemir (v. 210/825) “Allah dini bakımdan insanlar için Salah olanı yapmıştır fakat aslah olanı yapmak Allah Teâlâ için vacip değildir, hatta muhaldir. Zira akli olarak her aslah olanın daha da aslah olanı gerekli hale getireceği ve bu şekilde sonsuz aslahlar silsilesi oluşacağı gerekçesiyle” bu görüşü reddetmiştir.²²¹

Diğer Mutezili alimler ise gerek Basra ekolü olsun gerekse Bağdat ekolü olsun din hususunda aslahın Allah hakkında vacip olduğunu kabul ederlerken, dünyadaki aslah konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Yani aslah hakkında Mutezile kelamcıları aynı kanaati paylaşmamakta olup kendi içlerinde birbirlerinden farklı

²¹⁷ Kadı, Abdülcebbar, age, s. 26.

²¹⁸ Mahmut Ay, “*Kelamda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvuru*”, *Eskiyeni Dergisi*, Güz 2015, s. 26

²¹⁹ Avni İlhan, “*Aslah*” DİA, İstanbul, 1991. C3, s.495; *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s 37.

²²⁰ Avni İlhan, agm, s. 495.

²²¹ Ebu'l-Hasan el-Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, Çev: Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç s. 246-247.

kanaatlere sahiptirler. Mutezileye göre aslah öğretisi bağlamında peygamber göndermek, insanları vahyi kabul ve ret hususunda serbest bırakmak, itaat edenleri ödüllendirmek, isyankar kimseleri cezalandırmak, kula fiilini özgürce işleme kudreti vermek, akla doğruyu yanlıştan ayırabilecek gücü vermek, bir günah ya da suça karşılık olmaksızın dünyada acı, elem çekmiş kulların ahirette derecelerini yükseltmek ve tövbeleri kabul etmek vaciptir. Ayrıca Bağdat Mutezilesi, alemi var etmenin, insanı yaratmanın, cehennem ehlini ebedi olarak orada bırakmanın aslah olup, Allah'a vacip olduğunu söylerken; Basra ekolü ise yaratılışın başlangıcını aslah olarak kabul etmemiş, bunun bir ilahi lütuf olduğunu düşünmüştür.²²²

Mezhebine bağlılığı münasebetiyle Hatemu'l-Mutezile diye anılan Zemahşeri'nin, Mutezile'nin hangi ekolüne mensup olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte aslah konusunda da Mutezili çizgiyi koruduğu Keşşaf'ta görülmektedir. Zemahşeri'nin Salah-Aslah konusunda delil olarak getirdiği ayetlerden birkaçına burada yer vereceğiz.

1. Mutezile'nin bu prensibine binaen bir fiilin iyi olması için sonucunda fayda meydana getirmesi ve bir gayesinin olması gerekir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın tüm fiillerinde bir gaye ve sonucunda bir yarar söz konusudur. Allah Teala Bakara Suresinin 258. ayetinde **الَّذِي تَرَى إِلَىٰ الذِّكْرِ الْحَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** "Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrâhim "Rabbim hayat veren ve öldüren" deyince o, "Hayat veren ve öldüren benim" dedi. İbrâhim "Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir" dedi. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez." buyurmaktadır. Verilen nimet sonuç itibariyle onu şükre sevk etmesi gerekirken bilakis o kimsenin şımarmasına ve Allah hakkında tartışmaya girmesine sebep olmuştur. Mutezile'nin Salah-Aslah ilkesinde savunduğu görüşle uygun düşmeyen bu ayetteki manayı "Zemahşeri Allah'ın kafire hükümlerlik vermesi nasıl mümkün olabilir? dersin" ben de şöyle derim diye cevap vererek, mezhebinin genel görüşü çerçevesinde

²²² Avni İlhan, agm, s.496.

yorumlamış ve ona uygun hale getirmeye çalışmış. Bu konuda iki şekilde cevap verebileceğini söyler. Birincisi Allah Teâlâ Nemrut'a galibiyet ve hükümlanlık sağlayacak malı, hizmetçileri, tebaayı bahşeder. Ancak ona bizatihi hakimiyetin, saltanatın kendisini vermez, diğeri ise bu mülk ve saltanatın imtihan ve maksadıyla verilen mal-mülk şeklinde olabileceğini söyler.²²³

2. Aynı şekilde Ali İmran suresinin 178. ayetinde Allah Teâlâ **وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُؤْتِيهِمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُؤْتِيهِمْ لِيَزِدُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ** “İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz fırsatın sakın onlar için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Onlara verdiğimiz fırsat ancak günahlarını arttırmaya yarıyor. Onlar için alçaltıcı azap vardır.” buyurmaktadır. Bu ayette mana olarak geçen günahlarının artması için Allah'ın onlara mühlet vermesi, Salah-Aslah ilkesine muhalif görünmektedir. Allah Teâlâ nasıl onların günahlarının artmasını ister? O sadece iyi olanı murat eder. Burada Zemahşeri yine bulunduğu çizgiyi korur ve Salah-Aslah prensibi açısından şu şekilde bir değerlendirmede bulunur: Şayet “Allah'ın onları kendi hallerine bırakarak günahlarının artmasını amaçlaması nasıl olabilir? Dersen” şöyle derim. “Mühlet vermenin illeti günahın artmasıdır. Her illet de gaye için değildir. Nitekim aciz ve muhtaç olduğumdan cihattan geri kaldım, (kötülük korkusuyla şehirden ayrıldım) denir ki illet ve sebeptir. İşte burada da aynı şekilde günahın artması, mühlet vermenin illet ve sebebi olmuştur.” Şayet “savaştan geri kalmanın illeti az olduğu gibi günahın artması nasıl mühlet vermenin illeti olabilir?” dersin ben de şöyle derim. “Onların günahlarını arttıracaklarını, Allah'ın her şeyi kuşatan ilminde olduğu için mühlet vererek kendi haline mecaz yoluyla onların günahlarını artırmalarını illeti ve sebebi olmuştur.”²²⁴

3. Tevbe suresi 55 ayette Allah Teâlâ Peygamberimiz (s.a.v.) hitaben **فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ** “O halde onların malları da evlâtları da seni imrendirmesin; çünkü Allah onlara dünya hayatında bunlarla eziyet çektirmeyi ve canlarının da kâfir olarak çıkmasını murat ediyor” buyurmaktadır. Bu ayette Allah Teâlâ onları azap etmeyi istemesi ve canlarının kâfir

²²³ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. I. s. 802.

²²⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. I. s. 1142-1144.

olarak çıkmasını istemesi yine Salah asla ah prensibi ile çelişkili gibi görünmektedir. Peki Zemahşeri bu konuda nasıl bir izahat getirmiş ona bakalım. “Şayet azap etmenin, Allah Teâlâ’nın iradesine bağlanması doğru olsa, kafir olarak ölmelerini istemesi, durumu ne olacak?” Dersen. Şöyle derim. “Burada bile kastedilen onların yavaş yavaş nimetlerle azaba çekilmeleridir. Sanki burada şöyle buyurulmaktadır, dünyalık nimetlerle onlar oyalanırken akıbetlerini düşünmeye fırsat bulamamışlar. Allah onların kafir olarak ölecekleri zamana kadar nimetlerini devam ettirmiştir.”²²⁵

Salah-Aslah meselesinde Mutezile'nin bu görüşünü Maturidi ve Eşariler kabul etmemiş, ilahi fiillerle zorunluluk kavramını ilişkilendirmenin uluhiyete aykırı olduğunu söylemişlerdir. Uluhiyetin vücub kabul etmediğini çünkü Allah Teâlâ’nın fail-i muhtar olup, onun herhangi bir fiili işlemeye mecbur tutulamayacağını iddia etmişlerdir. Allah kulları hakkında dilediğini yapmaya muktedirdir. Yaptıklarından da mesul değildir. Yaratılan bir varlığın yaratıcı için emir ve nefy dili kullanması imkansızdır.²²⁶

Bununla birlikte İmam Maturidi Allah’a hiçbir zorunluluk yüklenemeyeceğini belirtmekle birlikte, Allah’ın fiillerinin hikmetten de yoksun olmadığını ifade eder. Bu manada Mutezile’yi eleştirmekle birlikte Eşari bakış açısından ayrılmaktadır. Yine Maturidi, gerek peygamber göndermek olsun gerekse Allah’ın diğer fiilleri olsun bütün fiillerinde hakim olduğunu belirtmiştir.²²⁷

“Allah’ın irade sahibi olması sebebiyle yaratmasında zorunlu olmadığı ama yaratmasında kesin bir hikmet bulunduğu kabul edilerek yaratılanın en iyi olduğu iddia edilemez mi?” Sorusunu soran Maturidi, buna “hayır” cevabı verir ve şöyle der: “Bir şeyin hikmete uygun olması ayrı en iyi olması ayrıdır. Aslah olarak kabul edilenin fesat da olması muhtemeldir. Çünkü aslah, insandan insana değişebilir, biri için uygun ve elverişli olan bir başkası için fesat olabilir.” Maturidi, burada aslah nitelendirilmesinin insan merkezli verilmiş bir hüküm olduğunu ve aslahın değişebileceğini ifade etmektedir. Ancak hikmet için böyle bir durum söz konusu değildir. Hikmet isabet

²²⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. III., s. 108.

²²⁶ Neşşar, *Neş’etü’l-Fikr*, C. I. s. 343, 464.

²²⁷ Hülya Alper, “Maturidi’nin Mutezile Eleştirisi, Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II, 2013 s. 24.

etmek yerli yerine koymak demektir.²²⁸ Örneğin Allah Teâlâ'nın isyankar kimseleri de yaratması ve onlara yardım etmesi hikmettir, ama aslah olmayabilir. Çünkü bu sebeple Allah'a bir zarar ya da noksanlık ilişmesi söz konusu değildir.²²⁹ Maturidi aslah ilkesine karşı çıkarken Kur'an- Kerim ayetlerinden pek çok delil ortaya koymuştur.²³⁰

Eşarilere göre de Mutezile'nin aslah ilkesi temelsizdir. Hatta kaynaklarda Ebu'l-Hasan el-Eşari'yi Mutezileden kopardığı iddia edilen meşhur İhve-i Selâse (Üç Kardeş) meselesi de bu konuyla ilgilidir. Bu hikaye şu şekilde ifade edilmektedir: “Eşari hocası Ebu Ali el-Cübbai'ye. Allah'ın üç kişinin durumu hakkında aslah yapıp yapmadığını sordu. Bunlardan birini mümin, diğeri kâfir, öbürü de bir çocuktü. Bunların hepsi öldüler ve sırasıyla biri ödüllendirildi, diğeri cezalandırıldı, öbürü de ne ödüllendirildi ne de cezalandırıldı. Eşari çocuk yaşta ölen, “Ey rabbim beni de yaşasaydın daha iyi asla olurdu. Çünkü o zaman ben de cennete girerdim” deseydi durum ne olurdu? Diye sordu. Cübbai, Allah çocuğa “senin, yaşasaydın bir günahkâr olup cehenneme gireceğini biliyordum.” derdi diye cevap verdi. Bundan sonra Eşari cehennemdeki kâfirin “ey rabbim beni niçin çocuk iken öldürmedin. O zaman günahkâr olmaz ve cehenneme girmezdim” diye haykıracağım karşılığını verince Cübbai bu konuda sessizce ayrılmak zorunda kaldı.”²³¹

Zemahşeri'nin aslah görüşü ise şöyle şekillenmiştir: “Hiç kimseye zarar vermeyen ve herhangi bir çirkinlik yönü bulunmayan dünyevi maslahat doğrultusunda fiillerini gerçekleştirme vacip midir?” dersin, ben de şöyle derim. “Ebu'l-Kasım el-Kabi'ye göre bu vaciptir. Zira kulun bununla faydalanması Allah için bir nedendir, sebeptir. Onu bundan alıkoyacak hiçbir engelleyici yoktur. Bundan ötürü aslah olanı yapmaktan geri durması O'nun için bir cimrilik olacaktır.”²³²

Güç, kudret ve irade sahibi yaratıcının hükümlerinde altındaki olan bu alemde iyilik ve kötülük hep yan yanadır. Şayet Allah Teâlâ için Salah-aslah gibi bir zorunluluk bulunsaydı, yeryüzünde çirkinlik, fesat ve şer gibi kötülüklerin

²²⁸ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 152.

²²⁹ Maturidi, *Tevilatü'l-Kur'an*, C. XI, s. 181.

²³⁰ Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, Trc. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, 19. Baskı, İstanbul, 2020, s.146.

²³¹ Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Filleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979. s 304-305

²³² Hülya Alper, a.g. s. 25.

bulunmaması gerek. İnsani yönden fiiller salah aslah şeklinde adlandırılabilir. Allah katında bunlar aynı anlamı ifade etmez. Böyle bir durum söz konusu değildir.²³³

2.1.1.2 Hüsün-Kubuh

Kelâm kaynaklarında tartışmalara konu olan hüsün-kubuh, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavram çiftidir. Kur'an'da müştaklarıyla birlikte hüsün kavramı 194 kez tekrarlanırken, kubuh karşılığında daha çok "sû" ve "seyyie" kelimelerinin kullanıldığı görülür.²³⁴

Sözlükte güzel olmak, güzellik rağbet edilen ve sevilen şey manasında hem isim hem de mastar olarak kullanılan hüsün kelimesinin çoğulu mehasindir.²³⁵ Karşıt anlamlı olan kubuh kelimesi de aynı şekilde mastar ve isim olarak kullanılmakta olup çirkin olmak, çirkinlik nefret edilen şey manasındadır. Çoğulu mekabihtir.²³⁶

Günlük dilde estetik bir anlam ifade eden güzellik ve çirkinlik kelimelerini kelam, felsefe, fıkıh usulü ve bir ahlak terimi olarak daha çok iyilik, kötülük, dünya ve ahret açısından yarar zarar diye ifade etmek daha uygun görünmektedir.²³⁷

Terim olarak hüsün ve kubuh kelimeleri ise failini övülmeye veya yerilmeye layık kılan inanç, düşünce ve davranış olarak tanımlanmaktadır.²³⁸

İslam'dan önceki din ve felsefelerde de ele alınan hüsün ve kubuh meselesi bir yönden ontolojinin diğer yönden de epistemolojinin konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. "Alemdede var olan iyilik ve kötülükler, tanrının irade ve fiili arasındaki ilişki nedir?" şeklindeki soru meselenin ontolojik yönünü oluştururken, ontolojik anlamda iyi ve kötünün var olması durumunda aklın, vahiy olmaksızın bu değerlerin mutlak bilgisine ulaşip ulaşamayacağı tartışması da meselenin epistemolojik yönünü

²³³ Ramazan Altıntaş, "Salah-Aslah Meselesi", Kelam El Kitabı, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2019, s. 421.

²³⁴ Hüseyin Aydın, "İyi-Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü", Marife, 1/2 s. 130-131.

²³⁵ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C. 3, s.177-178.

²³⁶ İbn Manzur, age., C. 2. s. 8-9.

²³⁷ İlyas Çelebi, "Hüsün-Kubuh" DİA, 19/ 59.

²³⁸ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 150

oluşturmaktadır. ²³⁹Yani hüsün-kubuh meselesi, Allah açısından bir varlık problemi olarak tartışılmış insan açısından da bilgi problemi olarak ele alınmıştır.²⁴⁰

İslami literatürde hüsün-kubuh kavramları farklı anlamda kullanılmıştır.

I. Amaç ve maksada uygun olan iyi aykırı olana kötü denir. Adalet iyi, zulüm kötüdür.

II. İnsanın tabiatına uygun olan güzel iyi aykırı olan kötü çirkindir. Tatlı şeyler güzel acı şeylerin kötü oluşu gibi.

III. Kemal sıfatı olan güzel eksiklik sıfatı olan çirkindir ilim güzel cehalet çirkindir.

IV. İnsanlar arasında övgü ve takdir vesilesi olan iyi, yerilme ve küçümseme vesilesi olan kötüdür. Cömertlik iyi, cimrilik kötüdür.

Hüsün ve kubuhun bu dört manasını birinci madde içerisinde dahil etmek mümkündür Bunların akılla bilinebileceği hususunda da ittifak edilmiştir.²⁴¹

Kelâm literatüründe Allah'ın fiilleri ve nübüvvet konuları içerisinde yer alan hüsün kubuh meselesinin özü şu sorular bağlamında tartışılmıştır.

- Bir değer olarak hüsün kubuh nesne veya fiillerin zatından mıdır? Yoksa onlardan tamamen bağımsız olup, insan zihni tarafından mı bu anlam yüklenmektedir? Bir başka deyişle hüsün kubuh nesnel midir, öznel midir? Hakiki midir, itibari midir?

- Nesne veya fiillere, iyilik ve kötülük vasfının verilmesinde temel bilgi kaynağı akıl mıdır, vahiy midir?

²³⁹ Rıza Karagöz, “Gazalide Hüsün-Kubuh” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015 Sayı: 39, s. 32.

²⁴⁰ Seyithan Can, “Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı'nın Mutlak İyiliğinin- Kötülüğün Ontolojik Mahiyeti ile İlişkisi”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, 51; s. 63-78.

²⁴¹ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, 32. Baskı, İstanbul, 2020, s. 192-193.; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16-17, 1998-1999, s. 62.

- Allah Teâlâ'nın fiillerinde hususun ve kubuhun yeri nedir? Onun fiilleri yalnızca hüsün olarak mı vasıflandırılır, yoksa kabih olan şeyler de O'na nispet edilebilir mi? ²⁴²

Adalet prensibinin önemli bir unsuru olarak meseleyi ele alan Mutezile kelam ekolü huşunu, “akıl tarafından övülen şey”, kubuhu da “akıl tarafından yerilen şey” olarak tanımlar.²⁴³

Allah'ın zulüm işlemeyeceği ve kabih olanı yapmayacağı kabulüne de dayanarak adalet ilkesinin bir dayanağı ve temel meselesi olan hüsün ve kubuh, varlık yönünden zati bilgi yönünden de aklıdır. Yani din herhangi bir bildirim yapmadan önce de sonra da nesne veya fiillerin özünde bir iyilik kötülük vardır ve akıl bunu kendisi teyviz edebilir.²⁴⁴ Dolayısıyla Mutezile'nin adalet prensibi hüsün ve kubuhun aklılığı üzerinde temellendirilir. Mutezile hüsün kubuhun zati yani hakiki olduğunu kabul eder. Bununla birlikte detaylarda görüş ayrılıkları mevcuttur. İlk dönem alimleri Ebu'l-Huzeyl Allaf, İbrahim en-Nazzam, Ebu Cafer el-İskafi ve Ebu Ali el-Cübbai fiilin zatına; Ka'bi el-Belhi hem zat hem de sıfatına ait bir vasıf olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre öldürme eylemi bizzat zati ve sıfatı itibariyle kötüdür. Bu ister haksız yere olsun ister meşru bir sebebe dayansın farkı yoktur.²⁴⁵

Sonraki dönem mutezile kelamcılarının ise Ebu Ali el-Cübbai, Ebu Haşim el-Cubbai (321/933) ve Kadı Abdülcebbar, akıl din arasında bir denge oluşturmaya çalışmışlar ve bir fiile iyilik ve kötülük vasfı verebilmek için o fiilin bütün yönlerinin ve sonuçlarının bilinmesi gerektiğini, bunun için de ilahi bildirim ihtiyacı duyulduğunu söylemişlerdir.²⁴⁶

Ontolojik anlamda iyi ve kötü meselesinde, Mu'tezile iki ayrı düşünceye sahiptir. Birincisi hüsün kubuhun ontolojik varlığını kabul edenler (Bağdat), diğeri ise bunun sahip olduğu duruma göre. Gerçekleşeceğini savunanlardır. (Basra)²⁴⁷

Ahlaki değer bağlamında iyilik, kötülüğün ontolojik varlığı hususunda farklı yaklaşımlara sahip olsalar da epistemolojik açıdan görüş birliği mevcuttur. Fiillerdeki

²⁴² Ramazan Altıntaş, “*Hüsün ve Kubuh*” Kelam El Kitabı, s 429.

²⁴³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C.II, s. 30.

²⁴⁴ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s. 272.

²⁴⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C.II, s. 31.

²⁴⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C.II, s. 33.

²⁴⁷ İlyas Çelebi, *Akılcılık*, s 274.

iyilik ve kötülüğü akıl, vahiy olmadan da bilebilir. Örneğin zulüm cehalet, yalan, nankörlük kötüdür, adalet doğruluk şükür iyidir. İlahi yasak ya da emir, bunun çirkinlik ya da güzelliğini ortaya koyar. Onun çirkin veya güzel olmasını gerektirmez. Ancak vahiy de tamamen yadsınamaz.²⁴⁸

Hüsün-kubuhun varlığı ve bilgisi problemi ortaya konulduktan sonra Allah'ın kubuh ve zulüm olan fiili işleme kudretinin bulunup bulunmadığı da tartışılmıştır. Nazzam, Ebu Ali el-Esvari ve Cahız, Allah Teâlâ'nın kabih fiili işleme kudretinin olmadığını söylerken; Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebu Ali el-Cübbai, Ebu Haşim el-Cübbai'nin dahil olduğu Basra ekolü Allah Teâlâ'nın buna kadir olduğu, lakin hikmeti gereği kabih fiil işlemediğini söyler. Allah Teâlâ ilmi yarattığı gibi cehli de yaratmaya kadirdir. Bununla birlikte bir şeye kadir olmak demek onu yapmayı gerektirmez. Allah her şeyi zatı ile bilip her türlü ihtiyaçtan da müstağni olduğu için kubuhu bilir ve onu işlemeye de ihtiyacı yoktur. Durumu bu olan zat kabih iş yapmaz.²⁴⁹

Mutezile'ye mensup oluşu şüphe götürmeyen bir gerçek olan Zemahşeri'nin Mutezile içinde hangi ekolün takipçisi olduğu meselesi belirsizliğini korumakla birlikte yaşadığı dönemde Basra ekolünün etkin olduğu ve yine Mutezile'nin temsilcilerinden olan Kadı Abdülcebbar'la aynı görüşleri paylaştığı kelama dair eseri Minhac'ta açıkça ortaya çıkmaktadır.²⁵⁰

Zemahşeri, hüsünü “yerilmeyi hak ettirme özelliği bulunmayan şey” kubuhu da “kendisinde yerilmeyi hak ettirme özelliği bulunan şey” olarak tanımlar. Zulüm bizatihi zulüm olması sebebiyle kabihdir. Adaletse bizatihi adalet olması sebebiyle adalettir. Bu sebeple akıllı olan insanlar duraksamadan bir fiilin iyilik ve kötülük yönünü bilirler. Hüsün-Kubuh meselesinde akliliği savunmakla birlikte zina etmek, şarap içmek gibi benzeri fiillerin her ne kadar biz bilemesek de Allah'ın bildiği bir kabihlik yönü olduğunu ve bunun Hakim olan Allah'ın açıklamasıyla bilinebileceğini, dolayısıyla aklın da bazı şeylerin çirkinliğini bilmede vahye muhtaç olduğunu ifade

²⁴⁸ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, 1. Basım İstanbul, 2001, s. 286.

²⁴⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C.II, s. 34

²⁵⁰ Zemahşeri, *Mutezile Akaidi, Kitabu'l-Minhac fi Usuli'd-Din*, Neşir, Terc. ve İnceleme, Murat Kılavuz-İskender Sarıca, Klasik Yayınları, İstanbul, 202, s. 12.

eder, Allah Teâlâ'ya kabihin nispeti hususunda yine Mutezili çizgiyi izler ve bunu şu sözleri ile ifade eder, “Allah Teâlâ'nın kubuh olan fiili işlemeyeceğini ve sadece hikmeti gereği vacip olanı yapacağını delili nedir?” Dersen ben de şöyle derim, “Allah teala kabihin çirkinliğini, vacibi yerine getirmenin zorunluluğunu ve kendisinin kabih olanı yapmaya ve vacibi ihlal etmeye ihtiyaç duymadığını bilir. Sıfatı bu, olan varlık ise kabih yapmaz ve vacibi terk etmez.”²⁵¹

Zemahşeri'nin, Keşşaf'ta Hüsün ve Kubuh ile alaka kurduğu ayetleri ne şekilde yorumladığını inceleyelim.

1. Allah Teala, Nisa Suresi 5. ayetinde şöyle **وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا** “Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezlere vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.” buyurmaktadır. Bu ayette geçen **وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا** “onlara güzel söz söyleyin-onlara makul bir açıklama getirin” bölümünde yer alan **مَعْرُوف** kelimesini açıklarken; “aklen ve dinen güzel olduğu için nefsin sevdiği ve hoşuna giden söz ve eylemlerdir” şeklinde bir izahat getirmiştir. Zıddı olan münkeri ise çirkinliğinden dolayı kişinin sevmediği ve yadırgadığı her şey olarak tanımlamıştır.²⁵²

2. Bakara Suresi 29. ayette ise Allah Teala **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.” buyurmaktadır. Ayette geçen **الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا** “Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan O'dur.” Ayetinde yer alan **خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا** ifadesini aklen sakıncalı olmayan ve insana fayda veren şeylerin asılları itibariyle de mutlak manada mubah olduklarını, bu şekilde yaratıldıkları ifade eder. O'nun bu açıklaması Mutezile'nin hüsün-kubuhun, eşyanın özünde olduğu ve bunun aklen herkes tarafından bilinebilecek, iyi görüşünü tasdik edici niteliktedir.²⁵³

²⁵¹ Zemahşeri, *Minhac*, s. 48.

²⁵² Zemahşeri, *Keşşaf*, C.II, s. 34-35.

²⁵³ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. I. s. 338.

3. Allah Teala Bakara suresi 38. ayette **قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى** “Onlara şöyle dedik: “Oradan hepiniz inin! Benden size muhakkak bir rehber gelecektir.” Kim benim gönderdiğim rehber uyarıya artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir.” buyurmaktadır. Zemahşeri, bu ayette geçen **هَدًى** “Eğer tarafımdan size bir rehber gelir de kim O’na uyarıya” bölümü ile alakalı olarak; Rehber/kılavuz gelmesi kesin olduğu halde neden bunu şüphe ifade eden bir kelime ile geldiğini sorgular?

Cevabını da şu şekilde verir, Allah’a ve tevhide inanmak, peygamberlerin gönderilme ve kitapların indirilme şartına bağlı değildir. Peygamber göndermese, hiçbir kitap indirmese dahi insan kendisine verilen akıl ve yaratılışına yerleştirilen deliller, nazar ve istitaatle bunu zorunlu olarak bilmesi gerekir. Zemahşeri burada peygamber gelmese, insanın kendi akli ile marifetullahı ulaşmanın vacip olduğunu söyleyerek itizali görüşünü açıkça ifade etmiştir.²⁵⁴

4. İsra Suresi 15. ayette Allah Teala **مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ** “Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.” buyurmaktadır. Zemahşeri. Bu ayetin tefsirinde gözlem ve tefekkür yoluyla peygamber gelmeden önce de Allah’ı tanıyabileceğinin, Peygamberin gönderilişinin ise onları gafletten uyandırma, aklın delilleri üzerinde düşünmeye sevk etme amacıyla olduğunu ifade eder. Zaten ayetin sonunda geçen mealen “Biz Resul göndermedikçe azap etmeyiz” kısmı insanların, “bizim haberimiz yoktu” demesinler diye, gaflet uykusundan uyandırmak, ibret almalarını sağlamak için elçiler göndermiş ve bunun Allah’ın hikmetinin bir gereği olduğunu açıklamıştır. Zemahşeri bu ayetle hüsün-kubuhun *akliliğine* inandığını, mezhebini takip ettiğini bize gösterir.²⁵⁵

²⁵⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. I., s. 356.

²⁵⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. III, s. 1080.

5. Allah Teala, Bakara suresi 7.ayetinde **خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ** غَشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.” buyurmaktadır. Kabih olanın Allah’a nispeti hususunda Zemahşeri'nin görüşünü beyan sadedinde bu ayeti örnek vermemiz yeterli olacaktır. Ayette Zemahşeri'nin mezhebinin görüşü olan Kabih olanı Allah’a nispet etmemeyi savunmak adına dilin inceliklerini mahir bir şekilde kullanan Zemahşeri çok detaylı açıklamalar yapar. Mühürleme fiilinin Allah’a nispet edilmesi, bizatihi kendisinin insanı hakkı kabulden ve O’na ulaşmaktan menettiği anlamına gelir ki bu çirkin bir şeydir. Allah Teâlâ çirkin şey işlemekten münezzehtir. Zira o çirkin fiilin çirkinliğini de bilir. Bundan müstağni olduğunu da bilir. O farklı ayetlerde de “Ben asla kullarıma zulme etmem.”²⁵⁶ “Biz onlara zulmetmemişizdir, zalim olan kendileridir.”²⁵⁷ “Onlar bir kötülük yaptıkları zaman “Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”²⁵⁸ gibi ayetlerde zatını bundan tenzih etmiştir. Burada mühürlemenin Allah’a nispet edilmesinin sebebi, onların kalplerinde bulunan bu özelliğin arızı değil de doğuştanmış gibi yerleşmiş, sabit ve güçlü olduğuna vurgu yapmaktır. Bunun tahayyülünün bile mümkün olmadığını söyleyen Zemahşeri, bu ayetlerin nüzul sebeplerinin de kafirlerin ayıplarını açıklamak, sıfatlarının kötülüğü ve durumlarının çirkinliğini ortaya koymak olduğunu ifade eder.

Hüsün ve kubuh konusunda Maturidiler ve Eşarilerin yaklaşımları bu görüşten farklıdır. İmam Maturidi’ye göre Allah insanı faydalı ve zararlı olanı ayırt edebilen, etrafındaki delillere bakarak aklını kullanabilen, sorumluluk sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Zira insan, akli vasıtasıyla hüsün olanı güzel kabul eder; kubuh olanı da kabul eder. Ayrıca Allah Teâlâ güzel olanı emreder. Çirkin olanı da yasaklar. Bu onun hikmetinin gereğidir. Buna göre hüsün ve kubuh Maturidi’ye göre aklidir. Hususun ve kubuh, eşyada da fiillerde de mevcuttur. Akıl, fiillerdeki fayda veya zarara bakarak hüsün ve kubuh olanı bilebilir. Dolayısıyla emredilmek ve nehy edilmek suretiyle

²⁵⁶ Kaf 50/29.

²⁵⁷ Zuhruf 43/76.

²⁵⁸ Araf 7/28.

anlam kazanan değerler aklen bilinebilir niteliktedir. Buraya kadar aklın iyi kötüden ayırabilme yeteneğinin vahyin önüne geçmemesi ve vahyi işlevsiz kılmaması için şu şekilde bir açıklama getirir: “Aklın yetkinliği, dünya meşgaleleri sebebiyle aksayabilmektedir. Ayrıca insan tabiatındaki sıkıntılar, üzüntü, keder ve acılar insan zihnini meşgul eder. Gerçeği tam olarak kavramaktan alıkoyar. Ayrıca nefsi arzular, istekler ve lezzetler başlı başına ayrı bir sorundur bu sebeple insan gerçeğe çağrıda bulunan, rehber olan vahye muhtaçtır.”²⁵⁹

Bu bilgiler ışığında Maturidilere göre hüsün-kubuh nesnel olmakla birlikte dini bakımdan akıl onu zorunlu veya haram kılıcı değildir. Yani hususun kodu hem akli hem de şer’idir. Maturidiler fiilin aklın idrakine göre iyi olması, şeriatın onu emretmesi yahut aklın idrakine göre kötü olması da dinin onu yasaklanmasını zorunlu kılmaz diyerek Mutezileden ayrılırlar. Akıl hüsün ve kubuhu anlayıp bunu idrak etse de haram ve helali sevap ve ikabı belirlemek ve hüküm koymak Allah’ın iradesindedir.²⁶⁰

Maturidi kelimeler ekolü iyi ve kötünün eşya veya fiilin zatında olduğu yani nesnel olduğunu söylemekle birlikte, aklın bunun fayda veya zararını tek başına idrak edemeyeceğini, dolayısıyla vahye ve peygambere ihtiyaç olduğunu söyler. Hükmün yalnızca Allah’a ait olduğunu bildiren ayetlerle, görüşlerini delillendirirler. Maturidi’ye göre, Allah her türlü fiile kadirdir ve aynı zamanda her şeyin yaratıcısıdır. Ancak kabih olan şeyler istihfaf manasına gelebileceği için Allah Teâlâ’ya nispet edilemez. Küfür, şer veya dalalet gibi kabih fiiller edeben Allah Teâlâ’ya nispeti hoş olmamakla birlikte Allah Teâlâ’nın fiilleridir. Kabihin Allah’a nispet edilemeyeceğini ifade eden Mutezile’nin iyi farklı yaratıcı olduğunu söyleyen düalistlerle benzediğini belirtir.²⁶¹ Bununla birlikte Maturidilere göre ilâhi fiiller açık veya kapalı pek çok hikmet ve maslahatı içerir. Bu hikmet ve maslahatlar da kullar içindir. Allah Teâlâ

²⁵⁹ Maturidi, *Kitabu’l-Tevhid*, s. 171-174.

²⁶⁰ Salih Aydın, *İmam Maturidi’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2022, s. 41-43.

²⁶¹ Esat Sabırlı, *“İmam Maturidi”nin Tevilatü’l-Kur’an İsimli Tefsirinde Mutezili Söylemin Eleştirisi*” D. Tezi, Antalya, 2020, s. 160.

bunları birtakım sebeplere dayandırarak ortaya çıkarır. Bu yüzden ilâhi fiiller yaratılanların maslahatları dolu doğrultusunda vuku bulur.²⁶²

Eşarilere göre ise eşya fiiller başlangıçta nötr olup; hüsün-kubuh, mahiyetine ve zatına ait bir özellik değildir. Kişi, şart, amaç ve anlayışa göre değişebilir. Bu nedenle izafidir ve öznelidir. Allah'ın emrettiği şeyler iyi, güzel yasakladığı şeyler de kötü ve çirkindir. Yoksa iyi olduğu için emretme ya da kötü olduğu için yasaklama söz konusu değildir. İmam Eşari, “kötülük de Yüce Allah'tandır. Ancak O, kötülüğü başkası için kötülük olarak yaratmıştır” der. Bununla birlikte kötülüğü yaratmanın onun gerçekte de var olduğuna delil olmayacağı zulüm olarak kabul edilemeyeceği, zira Allah'a nispetle bunların bir değer ifade etmediğini belirtir.²⁶³ İlahi fiiller için zulüm ya da hikmet ve sınıflaması da yapılamaz. O zulmü kullarını sınamak için yaratır, kendisi için değil.²⁶⁴ Zira Allah Teâlâ zulmü yaratmaya Kadir olduğu gibi bunu yapmakla da sefih bir fiil yapmış olamaz.

2.1.1.3. Hayır-Şer

Şer kelimesinin karşıtı olarak kullanılan hayır kelimesi, mastar-isim olup, iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak manalarına gelir.²⁶⁵ Ayrıca en iyisi daha iyi manasında ismi tafdil olarak da kullanılmakta olup Kuranı Kerim'de yüz yetmiş altı yerde geçmektedir. Bulunduğu yerlerdeki anlam bütünlüğü dikkate alındığında. İyi, güzel, değerli, en iyi anlamlarının yanı sıra maddi ve manevi nimetleri de içeren bir anlam genişliği vardır.²⁶⁶

Ragıb el-İsfehani ise hayrı “Akıl, adalet, fazilet ve faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey” olarak tanımlar.²⁶⁷

²⁶² İrem Ceyhan Akçakoyun, “Maturidi'de İlahi Fiillerde Kulların Maslahatı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz, 2017/8(2), s. 301.

²⁶³ İlyas Çelebi, “Klasik bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16-17, 1998-1999, s. 66.

²⁶⁴ Bahtiyar Kadayıf, “Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 22, Sayı:41, Haziran 2020, s 151.

²⁶⁵ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “Hy”

²⁶⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 137; Mustafa Çağrıncı, “Hayır” *DİA*, C. 17, s. 46.

²⁶⁷ Ragıb el-İsfehani, *Müfredat, Kuran Kavramları Sözlüğü*, Trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çırağan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012, “hyr”

Kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülüğü yapmak anlamlarına gelen şer kelimesi bir mastar-isim olup hayrın karşıtıdır.²⁶⁸ Şer kelimesi terim olarak hoşlanılmayıp, yüz çevrilen, zararlı kötü şey, bir şeyin kendi fırsatıyla uyuşmaması gibi manalara gelmekte olup Kur'an-ı Kerim'de otuz yerde geçmektedir.²⁶⁹

Kötülük problemi ile doğrudan ilişkili olan hayır ve şer kavramları, ahlak ve ontolojiyi ilgilendirmekle birlikte kelimelerin de üzerinde ayrıştığı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Seneviyye²⁷⁰'nin ortaya attığı düalist tanrı inancının, Tevhit inancına aykırı olması münasebetiyle kelimelerin bu konuya reddiye babında eserlerinde yer vermişler ve eleştiriye tabi tutmuşlardır. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki kainata hakim olan hayırdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, Rahman ve Rahim olan Allah'ın adı ile başlar. İnsan dünyada sayamayacağı kadar nimete sahip olur da başına bir musibet gelse hemen feryat eder. Halbuki düşünürse bu bela ve musibetler onun ahlaki ve manevi hayatı ya da geleceği için onun bilmediği hayırlar getirecektir.

Kelimelerin de bu metafiziki kötülüklerin gerçek bir kötülük olmadığı düşüncesinde hemfikir olmakla birlikte Allah'ın iradesinin şerre taalluk edip etmeyeceği hususunda farklı düşünmüşlerdir. Ehli Sünnet alimleri ilahi iradenin hem hayra hem de şerre taalluk ettiği ve bunun da hikmet çerçevesinde gerçekleştiğini savunurlar. Mutezile kelimcileri adalet prensibinin gereği olarak ilahi iradenin şerre taalluk etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Yine bu konuda her mezhebin Allah tasavvuru bağlamında çözüme ulaşmaya çalıştığını görmekteyiz.²⁷¹

Bu mesele aynı zamanda kelimelerde kader konusu bağlamında da karşımıza çıkmaktadır. Maturidi ve Eşari mezhepleri iyi olsun, kötü olsun kulların ihtiyari fiillerine İlahi iradenin taalluk ettiğini söylerken Mutezile ise şerri kötülüğü Allah'a

²⁶⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “şrr”

²⁶⁹ Ragıb el-İsfehani, *Müfredat*, “şrr” md; Yusuf Şevki Yavuz, “Şer” DİA, İstanbul, 2010, C. 38. s. 545; Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'an-ı'l-Kerim*, Darü'l-Kütüb, Mısır, 1945. “şrr”

²⁷⁰ Sözlükte “katlamak, bükmek; ikinci olmak, iki katını almak” anlamlarındaki seny kökünden türeyen bir ism-i mensub olup “ikili sisteme bağlı olanlar” demektir. Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler İslâm kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır. Herhangi bir alanda birleştirilip bire indirgenemeyen iki karşıt ve bağımsız ilkenin varlığını ileri süren anlayıştır. (İyilik Tanrısı ve Kötülük Tanrısı gibi), Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye” DİA, İstanbul, 2009, C. 36, s. 521.

²⁷¹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, age. “Şerr” s. 315.

izafe etmeme adına kulun ihtiyari fiilinin, sahibinin ve yaratıcısının insan olduğunu ifade eder. Her ne kadar birbiri ile girift bir halde olsa da Ef'alü'l-Ibad kelimelerinde yer alan ikinci meseleyi biz de insan hürriyeti ve kötülük problemi kapsamında işleyeceğiz. Mutezile alimleri Allah Teâlâ'nın irade sahibi olduğunu ve bu iradenin de ilahi bir sıfat olduğunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mahiyeti hususunda farklılığı düşünmektedirler.²⁷²

Nazzama göre Allah'ın iradesi, onun fiil emir ve hükmünden meydana gelmektedir. Ebu Ali el-Cübbai ve Ebu Haşim el-Cübbai'ye göre Allah Teâlâ ezelden irade sahibi olmayıp sonradan bir iradeyle irade sahibi olur. Onun kadim bir iradeyle ve zati ile irade sahibi olması imkansızdır. Cübbai'ye göre Allah Teâlâ'nın iradesi bir mahalde bulunmadan mevcuttur. Yine hocalarından Ebu'l-Kasım el-Belhi ve Nazzam'ın kendilerine muhalefet ettiğini söyleyen Kadı Abdülcebbar'a göre Allah Teâlâ hadis bir iradeyle, irade sahibi olup onun iradesi bir mahalde bulunmaz. O'na göre zati ile irade sahibi olması demek bütün şeyleri irade etmesi demektir ki bunların arasına kötülükler de girer. Bu da ²⁷³ Allah teala ya noksanlık izafe etmek demektir. Allah teala kötülük ve zulmü Murat ettiğinde kötü ve zalim olarak nitelendirmek zorunda kalır ki. O da tanrı tasavvurunu adalet prensibi üzerine temellendiren Mutezile'nin teolojisi yine tamamen terstir. ²⁷⁴

Bununla birlikte Mutezile irade teşrii, emir ve kaza manasına gelmekte olup, Allah Teâlâ şerri irade etmediği gibi yaratmaz da. Nasıl ki çirkin ve kötü şeyleri yaratmak ve icat etmek çirkin ise onu irade etmek de çirkin ve kötüdür. ²⁷⁵

Delil getirdiği ayetler:

“Allah kullarına bir zulüm dileyecek değildir”²⁷⁶

²⁷² Esat Sabırlı, age., 125.

²⁷³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usulü'l-Hamse*, s 224.

²⁷⁴ Hulusi Aslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2021, s. 112.

²⁷⁵ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 183.

²⁷⁶ Mümin 40/31.

“Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım.”²⁷⁷

“Allah bozgunculuğu (fesat) sevmez.”²⁷⁸

“Bu sayılanların kötü olanları rabbiniz katında sevimsizdir”²⁷⁹

Sonuç olarak Allah'ın muhdes ve mahalde mevcut olmayan bir irade ile mürid olduğunu söyleyen Abdülcabbar'a göre Allah hayrı irade eder ve yaratır, şerri irade etmez ve yaratmaz.²⁸⁰

Kadı Abdülcebbar, Fazlû'l-İtizal Adlı eserinde hayır ve şerrin Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana geldiğini söyleyenlere karşı çıkararak hayır ve şerri şu şekilde tanımlar: “hayır, yararlı, güzel ve ona götüren şeydir. Şer ise zarar, kötü ve ona götüren şeydir. Bunun haricindeki kullanımlar ise mecazdır. Dolayısıyla kulun faydasına olan bir zarara da şer denilmez. Ahiretteki cezayı, hadleri, kınama gibi emirleri şer olarak kabul edemeyiz. Bu sebeple de Allah şerrin yaratıcısı veya irade edicisi diyemeyiz. Böyle bir vasıflama yapanın da küfre düşeceğini söyleriz. Allah Teâlâ kulunun maslahatına uygun işler yapar. Hastalık, fakirlik gibi durumlar şer değildir.”²⁸¹

Deprem, sel gibi ilahi yasaların işleyişinden kaynaklanan felaketler ise mecazi kötülükler olup aslında hayır olan şeylerdir. Allah kullarını acıdığı için böyle yapar. Zira bu musibetlere sabreden insan ebedi cenneti hak eder. Ayrıca bu gibi felaketlerle Allah insana kıyameti ve onun dehşetini hatırlatır da insan bu sebeple isyandan sakınır. Bu imtihanlar vesilesiyle ebedi cenneti elde etmek, kötülük ve şer olmayıp gerçekte hayırlı ve faydalıdır. Bu görüşlerini temellendirmek için de her faydalı olanın güzel, her zararlı olanın da çirkin olmadığını söylerler. Örneğin kan aldırma, hacamat fiili çirkin görünmekle birlikte vücut için faydası çoktur. Aynı şekilde merhametli bir baba çocuğunu eğitmek için onu bazı şeylerden engeller, bunun gibi ilahi imtihan gereği,

²⁷⁷ Zariyat 52/56.

²⁷⁸ Bakara 2/205.

²⁷⁹ İsra 17/36.

²⁸⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 224.

²⁸¹ İlyas Çelebi, *Akılculuk*, s. 272.

başa gelen felaketler de sabredilmesi durumunda insanı cennete götüreceği için çirkin olarak kabul edilmezler.²⁸²

Zemahşeri bu hususta da seleflerini takip etmiş, irade sıfatının fiili ve muhdes bir sıfat olduğunu beyan etmiştir.²⁸³ İradeyi, ” kerahetin zıddı olup hayat sahibinde bulunan bir şeyin öyle ya da böyle olmasını gerektiren hal” olarak tanımlar. Kelamcıların Allah’ın iradesi konusunda ihtilaf ettiklerini de belirten Zemahşeri, bazılarının aynı bizden irade sahibi olan bir kimsenin bir şeye yönelmesi gibi bir iradeye sahip olduğunu savunmuştur ki bu durumda irade her şeyi bilen ve yanılmaz oluşuna ilave bir haldir. Bazıları da Allah için kullanıldığında fiillerini herhangi bir ikrah olmaksızın yanılmadan yapan manasında kullanmışlardır. Allah’ın bir fiili irade etmesi demek o fiilin Allah tarafından emredilmesi demektir.²⁸⁴

Keşke hafta irade konusundaki farklı tanımları nakleden Zemahşeri kendi görüşünü burada belirtmez. Lakin el-Minhac adlı eserinde ilk görüşe dair bir itiraz yöneltir. İnsanda bulunduğu şekliyle bir irade sıfatını Allah'a izafe etmenin imkansız olduğunu söyler.²⁸⁵

Zemahşeri’nin burada kastı Allah Teâlâ’nın iradesinin insan iradesine benzemediğidir. Zira insan iradesi bir süreç sonucu ortaya çıkar. İnsan, önce meyleder, tasarlar ve sonra fiile kasteder. Allah’ın iradesi ise birtakım illetlerle muallel değildir.²⁸⁶

Zemahşeri akabinde zatıyla kaim olan ezeli bir irade ile mürid olduğunu söyleyen Eşari ve Neccarileri eleştirir. Bu kadim irade anlayışının Allah Teâlâ’nın hem ödül hem de masiyet cinsinden fiilleri aynı esnada murad etmesi anlamına gelir ki, Allah Teâlâ iki zıt şeyi aynı anda murad etmez. Bu nedenle de onun iradesi li zatihi ve kadim olarak nitelendirilemez.²⁸⁷ Zemahşeri’nin bu görüşü mezhebi içerisindeki kabul

²⁸² Metin Özdemir, age, s. 66.

²⁸³ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. I, s. 122, C. 3, s. 172.

²⁸⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. I, s. 323-324; *Zemahşeri, Minhac*, s. 46.

²⁸⁵ Zemahşeri *Minhac*, s. 46.

²⁸⁶ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerinin Kelami Görüşleri*, s. 108.

²⁸⁷ Zemahşeri, *Minhac*, s 42.

edilen genel görüşe paraleldir. Ebu Ali el-Cübbai ve Kadı Abdülcebbar da Allah Teâlâ'nın iradesinin zatıyla kaim olmadığı görüşünü benimsemektedirler.²⁸⁸

Şimdi de Zemahşeri'nin hayır ve şer meselesi ile ilgili ayet yorumlarına bakalım.

1. Allah Teala Nisa suresi 155. ayetinde **فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمْ** “Sözlerinden dönmeleri, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve “Kalplerimiz kılıflanmıştır” demeleri sebebiyle... Dahası inkârları sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur. Pek azı müstesna artık iman etmezler” buyurmaktadır. Bu ayetin tefsirinde “Kalplerimiz kılıflı/perdelidir” diyen Yahudilerin bu sözlerinin Zuhruf suresi 20. ayette “şayet Rahman dileseydi biz putlara tapmazdık” şeklinde geçen müşriklerin sözleri ile aynı nitelikte olduğunu aktarır. Daha sonra da hayır ve şer ne varsa Allah Teâlâ’dandır diyen Ehli Sünneti, Cebriler olarak nitelemektedir. Bu ithamla da yetinmeyen Zemahşeri beddua eder ve Allah Teâlâ’ya şerrin nispet edilemeyeceği şeklinde görüşünün doğru, Ehli Sünnetin söyleminin ise yanlış olduğunu delillendirir.

Ehli Sünnet göre şerri, yahut insana acı, ıstırap veren şeylerin varlığını sabit görmekle birlikte Allah’ın bunları hayrı murad ederek ya da iyi şeylerin tanınması ve kıymetinin bilinmesi için kötüyü yaratmıştır. Şeytana mühlet vermesi de kötüyü temsil etmesi içindir.

2. Enam suresinin 148 ayetinde Allah Teâlâ **سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بِأَسَنَاتِهِمْ لَوْلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بِأَسَنَاتِهِمْ لَوْلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بِأَسَنَاتِهِمْ** “Putperestler diyecekler ki: “Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.” Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: “Yanınızda bize açıklayacağımız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz” buyurmaktadır. Bu ayette geçen Allah’ın dilemesi olmasaydı bunların hiçbiri olmazdı diyen

²⁸⁸ Hilmi Kemal Altun, age, s 109.

müşriklerin sözünün tıpkı Cebriye mezhebinin görüşü gibidir der. Zemahşeri bu sözlerine izahat da getirir. Allah Teâlâ akıllara kötülük, masiyet, küfür gibi günahlardan uzak ve müstağni olduğunu gösteren delilleri yüklemiştir ve kitap indirerek bunu da beyan etmiştir. Peygamberler de bunu haber vermişlerdir. Tüm bunlardan sonra artık kim kötü şeyleri Allah'ın iradesine bağlarsa bu Allah'ı, kitabı, peygamberleri yalanlamak, akli ve nakli delilleri bir kenara atmak demektir. Burada Ehli Sünnetin hayır ve şer Allah'tandır sözünü ağır bir dille eleştirmektedir.

3. Allah Teala Maide Suresinin 41. ayetinde **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** “ Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla “iman ettik” diyenlerden ve Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar hep yalana kulak verirler, sana gelmeyen başka bir kesimi dinler dururlar; kelimeleri konulduğu anlamlarından kaydırıp değiştirirler. “Eğer size şu verilirse hemen alın, eğer o verilmezse uzak durun” derler. Allah bir kimseyi fitneye düşürmek isterse elbette Allah'ın iradesine karşı senin elinden hiçbir şey gelmez. İşte onlar Allah'ın, kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir. Onların dünyadaki hakkı büyük bir rezilliktir. Ahirette de onlar için büyük bir azap vardır” buyurmaktadır. Zemahşeri'ye göre, bu ayette geçen **وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ** “Allah'ın fitneye düşürmek istemesi” ve **لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ** “Allah'ın kalplerini temizlemek istemediği kimseler” ifadesinde, geçen ve Allah'a izafe edilen fitneye düşürme ve kalpleri temizlemek istememe fiilleri, Allah'ın adalet prensibine aykırıdır. Zira şer olan şeyler Allah'a izafe edilemez. Zemahşeri bu ifadeleri mezhebinin görüşüne uygun hale getirme adına tevil yapar. Allah'ın fitneye düşürmesi demek gerçek yüzlerinin ortaya çıkması için Allah'ın onları ayartılmış olarak kendi hallerine bırakması ve rezil rüsva etmesidir. Bu kimseler, Allah'ın lütuf, inayet ve tevfikinden mahrum kalmışlardır. Kalplerini temizlemek istememe de Allah'ın lütuf ve ihsanını hak etmedikleri için kalplerini temizleyecek şeyleri bahsetmemesidir. Onlar bu lütfu ehil de değildirler. Allah böyle bir lütfun/ihsanın

onlara fayda sağlamayacağını bildiği için onlara ihsanda bulunmayı da dilememiştir.²⁸⁹ Mutezile ve Zemaşeri'ye göre Allah imanı diler, küfre dilemez. Çünkü küfür şerdir. Bu ayet Ehli Sünnetin lehine, Zemaşeri ve Mutezilenin ise aleyhine bir delildir ki, Allah hayrı da şerri de diler.²⁹⁰ Ancak Allah şerri şer (kötülük) için dilemez.

4. Hud suresi 34. ayetinde Allah Teala, **وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانُ** **اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** “Eğer Allah sizi azgınlığınızın içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez. O sizin rabbinizdir ve O’na döndürüleceksiniz” buyurmaktadır. Bu ayette geçen **كَانُ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ** “Allah'ın azdırmayı istemesi” ifadesi, Zemaşeri'nin hayır ve şer konusundaki düşüncesine aykırı gibi görünmektedir. Zira Allah Teâlâ'nın masiyet olan bir fiili dilemesi düşünülemez. Zemaşeri'ye göre. Burada azdırmayı istemek, Allah'ın kafirin küfrünü ve bundaki ısrarını bildiği için onu kendi haline bırakması ve iman etmeye zorlanmaması demektir. Bu sebeple azdırma veya saptırma denilmiştir. Yoksa Allah Teâlâ'nın bunu murat etmiş olması, O'nun adaletine aykırı olup bu işin O'na nispeti mümkün değildir.²⁹¹ Bu ayet Ehli Sünnetin lehine de bir delildir.

Zemaşeri Ehl-i Sünnet'in hayır da şer de Allah'tandır görüşüne karşı çıktığı, mezhebinin omurgası olan adalet prensibi gereği şerrin Allah'ın iradesi ile meydana gelmediği görüşünü benimsediği Keşşaf'ta açıkça görülmektedir. Bu konuda da Zemaşeri'nin mezhebinin esaslarına bağlı kaldığını açıkça görmekteyiz. Bu konuda Zemaşeri, Kadı Abdülcebbar ile aynı kanaate sahiptir.²⁹²

Ehli Sünnete göre irade bir şeyin yapılmasına da yapılmamasına da muktedir olan hayat sahibinin bu iki şıktan birine kendi isteğiyle hükmetmesi demektir. Allah Teâlâ'nın zatına ezelde sabit ve O'nunla kaim olan subuti, vücudi ve ezeli bir sıfatıdır

²⁸⁹ Zemaşer, *Keşşaf*, C. 2. s 442.

²⁹⁰ Ebu'l-Berakat en-Nesefi, *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Tevil (Tefsiru'n-Nesefi)*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2018, C, 1. s. 447.

²⁹¹ Zemaşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 394.

²⁹² İlyas Çelebi, *Akılculuk*, s. 272.

ki, mümkünü olma veya olmama hallerinden biriyle tahsis eder.²⁹³ Ehli Sünnetin bu konudaki delil getirdiği ayetlerden birkaçı şunlardır.

“Allah dilediğini yapar.”²⁹⁴

“Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”²⁹⁵

“Şüphe yok ki Allah dilediğine hükmeder.”²⁹⁶

De ki: “O halde söyler misiniz, Allah’ı bırakıp da taptığımız şu şeyler, Allah bana bir zarar vermek istese, O’nun vereceği zararı önleyebilirler mi? Yahut O bana bir rahmet dilese, onun rahmetini durdurabilirler mi?”²⁹⁷

Hayrın ve şerrin müridi ve halikı da Allah’tır. Zira tüm mevcudat onun iradesi, takdiri ve kudreti altındadır. Kâinatta onun dışındaki hakiki Malik ve Kadir olmayıp her şey onun tasarrufunda ve yetkisindedir.²⁹⁸

İman, kevn, küfür ve fesat alemde ne varsa onun takdiri ile var olmaktadır. Neden küfre müsaade ediyor, neden fesada mâni olmuyor denemez. Bununla birlikte bu kötülükleri kulun irade etmesine de razı olmaz. Bu durumda Allah Teâlâ’nın isteyip emrettiği şeylerde iradesi ve rızası bir aradadır. İradesinin sonucu olan lakin yasaklanan şeylerde ise ilahi irade ile rıza ayrılır. Örneğin Allah Teâlâ bu alemde birtakım hikmetlere binaen küfrü irade etmiştir. Fakat kulları için buna asla razı olmamıştır. Yani kulun küfre düşmesi, rıza-i ilahiye, muhaliftir. Tüm bunlar da imtihan olgusunu bir gereği olarak karşımızda durmaktadır. Allah Teâlâ kötüyü zatı için asla istemez, sevmez. Bunu kullarının yüce makam ve gayelere ulaşması için ister. Kullarını lütuf ve cemali ile imtihan ettiği gibi kahrı ve celali ile de imtihan eder.²⁹⁹

²⁹³ Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, s. 94; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 6. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya, 2010, s. 237.

²⁹⁴ Ali İmran 3/40

²⁹⁵ Tekvir 81/29; İnsan 76/30.

²⁹⁶ Maide 5/1

²⁹⁷ Zümer 39/38.

²⁹⁸ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 183.

²⁹⁹ Salih Aydın, *İmam Maturidi’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, s. 56.

2.1.1.4. Elem-Ivaz

Elem kelimesi sözlükte mastar olarak acı ve ağrı hissetmek, isim olarak da acı ve ağrı manasına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yetmiş iki yerde elim şeklinde sıfat olarak geçmekte olup, cehennem azabının dehşetini belirtmektedir.³⁰⁰

Hadislerde ise fiziki ağrı veya acı manasında³⁰¹ kullanılan elem kelimesi terim olarak insanoğlunun dünya hayatında gerek fiziki gerekse psikolojik olarak duyduğu acı ve ıstırapı ifade eden bir terimdir.³⁰²

Bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek manasına gelen avz kökünden türemiş olan ıvaz kelimesi isim olup bedel, karşılık demektir.³⁰³ Kuran-ı Kerim'de geçmeyen ıvaz kelimesi hadislerde ise hem mal mukabilinde ödenen bedel hem de dünyada insanın duyduğu acı hastalık veya başına gelen musibetler karşısında müminlere ahirete verilecek mükafat manasında kullanılmıştır.³⁰⁴

Ehli Sünnet ve Mutezile kelim ekolleri arasında tartışma konusu olan ve kötülük problemi ile ilişkili olarak ele alınan elem-ıvaz meselesi, kabaca dünyada hak edilmeden çekilen eylemlerin karşılığının ödenmesinin Allah'a vacip olup olmaması bağlamında ele alınmaktadır. İnsanoğlu, tarih boyunca kendi iradesi dışında pek çok elem ve acı ile karşı karşıya kalmıştır. Deprem, sel, kuraklık, kıtlık, volkanik patlamalar, vb. tabii afetlerin yanı sıra insanın peşini bırakmayan ve ıstırap veren kanser, çocuk felci, verem, cüzzam gibi hastalıklar da sürekli insanla birlikte var olagelmıştır. Yine ergenlik çağına gelmeden yani dünya hayatında imtihana tabi tutulma sürecini yaşamadan, iradesini kullanarak sorumluluklarını yerine getirme bilincini göstermeden ölen çocukların gerek kendileri için gerekse aileleri için söz konusu olan acılar da hep olmuştur ve olmaya devam etmektedir.³⁰⁵ Yine aynı şekilde hayvanlar aleminde var olan ve bu canlıların tabiatına yerleştirilen kötülükler ve

³⁰⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "elm"

³⁰¹ İlhan Kutluer, "Elem" DİA, İstanbul, 1995, C. 11. s. 23.

³⁰² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, "Elem" s. 89.

³⁰³ İbn Manzur, age. "avz"

³⁰⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, "Ivaz" s. 189.

³⁰⁵ Hüseyin Aydın, "İlahi Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi" *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, 2009, s. 3.

zararlar da yadsınamayacak kadar çoktur.³⁰⁶ Tanrının varlığı ile bu metafiziki/tabii kötülükler arasında çelişki olduğu şeklinde temellendiren kötülük problemine elem-ıvaz başlığı altında izahat getiren Mutezile kelim ekolü, beş temel ilkesinden biri olan adl ilkesi ile doğrudan ilişkili olarak bu konuyu işler. Allah tasavvurunun bütün fiillerinde mutlak adil olan ve kendisine asla zulüm nispet edilemeyen adalet ilkesi temeli üzerine oluşturan Mutezile kelim ekolu kainattaki doğal kötülükleri, mecazen kötülük olarak değerlendirmektedir. Bu kötülükleri elem kelimesi ile ifade ederek hangi fiillerin iyi, hangi fiillerin de kötü olduğunu, vücut nazariyesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Kadı Abdülcebbar'a göre elemeler de tıpkı diğer fiiller gibi iyi ve kötülük vasfını bir vecih sebebiyle alırlar. Fiil hangi failden meydana gelirse gelsin bir eylemin iyi veya kötü olduğuna bu yöne bakarak, fiil hakkında hüküm verilir. O'na göre eylemler bir fayda sağlama, zararı defetme, hak etme ya da ilk iki sebep yönünde bir zanla yapılıyorsa elem, hasendir. Fayda sağlama ve zararı def etme zannı ile elem verme Allah için söz konusu değildir. Zira zan, zatıyla Alim olan Allah için caiz değildir. Yine Kadı Abdülcebbar'a göre istihkak sebebiyle elemın zan ile yapılması da caiz değildir. Ancak Ebu Haşim istihkak zannı ile elem vermeyi caiz görür.³⁰⁷

Mutezileye göre elemın kendisi bizatihi kötülük değildir. Önemli olan hangi amaçla yapıldığı ve sonucunun ne olduğudur. Bu sebeple elem bir fayda sağlama amacıyla yapılıyorsa ya da fayda ile neticeleniyorsa iyidir. Aynı şekilde istihkak sebebiyle verilen elem de iyidir. Mesela hak edeni cezalandırmak iyidir. Bunu verdiği örneklerle de izah eden Kadı Abdülcebbar, eğitim için yolculuk ve meşakkatine katlanmanın, uykusuz kalmanın her akıllı kişi tarafından iyi kabul edildiğini belirtir. Yine kulak deldirmek, kan aldırma, ameliyat olmak da zararı ortadan kaldırılması sebebiyle iyidir.³⁰⁸

Elemelerin hangi kriterlere göre göre iyi ve kötü olduğu belirlendikten sonra insanoğlunu maruz kaldığı hastalık, musibet, depresyon, sel gibi diğer acıların faillerinin tespit edilmesi de kötülük problemi açısından önemlidir. Mutezileye göre hastalık,

³⁰⁶ Bkz. Hüseyin Aydın, "İlahi Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi" *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, 2009

³⁰⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'-Hamse*, C. 2. s. 296.

³⁰⁸ Kadı Abdülcebbar, *age*, C. 2, s. 296.

kötürüm olma gibi insan iradesi dışında meydana gelen ızdıraplar Allah'tandır. Ekin ve bitkilere gelen zararlar da Allah'tandır. Bununla birlikte insanların zulmü sebebiyle de ekin ve bitkilere musibet dokunabilir. Allah Teâlâ ise insanların zulmü sebebiyle başa gelen bu kötülüklerden uzaktır. Hasılı musibetlerin faili insan da Allah da olabilir. Kadı Abdülcebbar da elemelerin fiili olarak düşünüldüğü zaman kudretin konusu olduğu, bu sebeple de hem insanın hem de Allah Teâlâ'nın buna güç getirebileceğini söyler. Şu ki, Allah Teâlâ doğrudan veya dolaylı olarak elemlere kadir iken insan ise ancak dolaylı bir şekilde buna kadir olabilir.³⁰⁹

Peki eylemlerin kaynağını nasıl ayırt edeceğiz? Kadı Abdülcebbar'a göre insan vücudunda meydana gelen acılar, sebebi bilinmiyorsa Allah'tandır. İç organlarımızda meydana gelen acılar böyledir. Örneğin bir darbe ya da yaralanma olmaksızın hissedilen ızdıraplar Allah'tandır. Bu tür acılar bir etki tepki olmaksızın ortaya çıkar ve titreyen kimsenin felçli yerinin ve nabzın hareketine benzer. Kişinin kendisinin veya başkasının yapması mümkün olmayan kendinden uzaklaştıramadığı tüm eylemler Allah'ın fiilidir. O bunlarla kullarını imtihan etmektedir.³¹⁰

Mutezile de diğer bütün kelamcılar gibi insan iradesini aşan deprem, sel, hastalık gibi doğal acıların Allah Teâlâ'nın fiili olduğunu kabul eder. Ancak bu acıların bir amaca matuf olmaları sebebiyle gerçek bir kötülük değil, iyilik olduğunu belirtirler.³¹¹

Kadı Abdülcebbar'a göre elemeler mükellefe de mükellef olmayanlara da isabet edebilir. Bu durumda eylemlerin ibret olması (itibar) ve karşılığında verilmesi (ıvaz) gerekir. İbret olması onu abes olmaktan çıkarır. Karşılığının verilmesi de zulüm olmaktan beri hale getirir. Öte yandan bir zararı defetmek için Allah Teâlâ'nın elem vermesini caiz görmez. Çünkü Allah Teala elem dışında başka bir şeyle de onu defetmeye Kadirdir. Bu durumda Kadı Abdülcebbar'a göre elemi hasen olabilmesi için ıvaz ve itibar şarttır. Bu konuda Ebu Haşim'in görüşüne uymakla birlikte elemeler yalnızca ıvaz karşılığında hasen olur diyen Ebu Ali el-Cubbai'nin görüşüne ihtilaf

³⁰⁹ Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, s 135.

³¹⁰ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 80; İlyas Çelebi, *Akılculuk*, s. 304-307.

³¹¹ Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, s 136; Metin Özdemir, *age*, s. 80.

eder. Abbad bin Süleyman ise elemin hasen olabilmesi için ıvaz olmaksızın tek başına ibreti yeterli görür.³¹²

Kadı Abdulcebbar, eylemlerin iyi ve güzel olarak değerlendirilebilmesi için üç unsurdan söz etmektedir: “İtibar, Ivaz ve İstihkak”

İtibar: Duyularla algılanan nesne ve olaylardan hareketle algılanamayan gerçeklere intikal etme manasına gelen itibar adeta bir eğitimidir. Allah Teâlâ insanlara hastalık, ölüm, yangın, sel, deprem gibi bela ve musibetlerle imtihan eder, sınar. İnsan da zorluklarla başa çıkmayı, sabretmeyi öğrenir. Aynı zamanda zararların en büyüğü olan ahiret azabından da uzak durmakla uyarılmış olur. Dolayısıyla bu musibet ve imtihanlar ona cezanın ve mükafatın keyfiyetini anlamasında yol gösterir, ibret olur.³¹³

Ivazı, tazim ve yüceltme yolu ile hak edilmeyen her türlü menfaat olarak tanımlayan Kadı Abdülcebbar, onun sevaptan ayrıldığını ortaya koyar. Allah Teâlâ'nın kullarını denemek ve ibret almaları için verdiği imtihanlara karşı bedel ödemesinin vacip olduğunu söyler. Ivaz ödemesi gereken Allah Teâlâ olabileceği gibi ondan başkası da olabilir. Eğer Allah ise zaten onun fazlasıyla öder. Allah'tan başkası ise Allah bedeli alır ve hak edenlere adaletli bir şekilde hakkını verir. Nitekim Allah Teâlâ'nın hak edene ıvazı verme gerekliliği bulunduğu için insanların birbirine elem vermesine izin vermesi de caizdir.³¹⁴ Bu Allah Teâlâ'ya adaleti gereği zorunlu olduğu için bütün canlılar için bu durum söz konusudur ki Efendimiz (s.a.v) de bunu bir hadisi şeriflerinde “Allah Teala kıyamet gününde her zalimden mazlumun hakkını alır ta ki boynuzlu koçun boynuzsuz olana yaptığı haksızlığa kadar” şeklinde belirtmiştir.

Kadı Abdülcebbar, Allah Teâlâ'nın yırtıcı, zararlı, murdar hayvanları yaratmasının zahiren çirkin olmakla birlikte, onlar da ancak adaletli ve insafli olan kimselerin bilebileceği pek çok hikmetlerin de mevcut olduğunu bildirmektedir.³¹⁵

Hak etme anlamına gelen istihkak ise tıpkı Allah Teâlâ'nın ahiretteki azabı hak edene azap etmesinin iyi olması gibidir ki, hak etmiş olma bunu iyi kılan yöndür.

³¹² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 298, 306, 312.

³¹³ Hulusi Arslan, age. s 137.

³¹⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C. 2, s. 330.

³¹⁵ Kadı Abdülcebbar, age. C. 2. s. 332.

İstihkak ile ilgili olarak önümüze çıkan problem ise şudur: Dünyada maruz kalınan hastalık, musibet ve elemeler yapılan günah ve kötülüklerin mukabilinde bir ceza olarak mı Allah tarafından verilmektedir? Mutezile kelam ekolüne göre bu dünyadaki mihnetler Allah'ın cezası olarak kabul edilemez. Zira böyle bir söylem ancak tenasüh ehline aittir. Şayet kişi hak etmiş olması sebebiyle bu eylemlere uğrasaydı, diğer insanların bu hastalanan kişiyi ya da musibete uğrayanı yermeleri ve ondan uzak durmaları gerekirdi ki böyle bir şey söz konusu değildir. Yine böyle bir iddiada bulunmak peygamberlerin ve salih kulların da bu nedenle hastalık, musibet gibi eylemlere uğradıklarını söylemeyi gerektirir. Aksine peygamberler günah bakımından masumdurlar. Ayrıca cezayı hak ettiği halde inanmayan kimselerin daha iyi ve sağlıklı bir yaşam sürdüklerini de görülmektedir. Dolayısıyla Mutezileye göre Allah tarafından insanların başına gelen sel deprem, yangın gibi elemeler insanı imtihan etme amacıyla verilmektedir ki bunların karşılığını da Allah Teâlâ eksiksiz verecektir. Bunlar daha önce işlenen kötülüklerin karşılığı değildir. Bu tür eylemler Allah'ın bir fiili olduğu ve hak edilmeksizin gerçekleştiği için mümin-kafir, insan-hayvan ayırt edilmeksizin karşılığı verilecektir. Zira bunlar imtihan gibi iyi bir amaca binaen gerçekleşmeleri ve Allah'ın bunların karşılığını verecek olması münasebetiyle gerçekten bir kötülük olarak düşünülemez. Kâfir çocuklarının ahirete cezalandırılması konusu bu konu ile ilişkili başka bir tartışma konusudur. Kadı Abdülcebbar'a göre Allah Teâlâ'nın müşriklerin çocuklarını, babalarının günahları sebebiyle cezalandırması caiz değildir, çünkü günah işlemeyene azap etmek zulümdür. Allah Teâlâ'nın zalim olması muhaldir. Zira bu kötüdür. Allah Teâlâ kötülüğün kötü olduğunu bildiği ve buna muhtaç olmadığı için bunu yapmaz.³¹⁶

Zemahşeri Minhâc adlı eserinin Elemler bahsinde Kadı Abdülcebbar'ın bu konudaki söylemlerini aynı ile tekrar etmekte olup eylemlerin Allah Teâlâ tarafından insana verilen bir lütuf olduğunu ifade etmektedir. Yani eylemler karşısında Allah tealanın ıvaz vermesinin vacip olduğunu söyleyerek Ehli Sünnetin karşısında durup Mutezili fikirlerini savunmaya devam etmektedir.³¹⁷

³¹⁶ Kadı Abdülcebbar, age. C. 2. s. 284.

³¹⁷ Zemahşeri, *Mutezile Akaidi, Kitabu'l-Minhac fi Usuli'd-Din*, s. 56.

Keşşaf'a baktığımızda Zemahşeri'nin bu konudaki itizali yorumlarını görmemiz mümkündür. Nitekim;

1. Rad Suresi 24. ayette Allah Teala **سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ** “Sabretmenize karşılık elde ettiğiniz esenlik daim olsun! Dünya yurdunun ardından ulaştığınız sonuç ne güzel oldu!” buyurmaktadır. Bu ayette, ahirette müminlere verilecek olan cennetin ve meleklerin onları selamlama sebeplerinin dünya hayatındaki karşı karşıya kaldıkları meşakkatlere ve zahmetlere sabretmelerinin bedeli olarak verildiğini ifade etmektedir.³¹⁸

2. Allah Teala Zümer Suresinin 10. ayetinde **قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ** “De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah’ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir” buyurmaktadır. Zemahşeri bu ayetle ilgili, “Allah, vatanlarından, toplumlarından ayrılıp Allah’a itaat ve hayrı arttırma adına bela ve sıkıntılara göğüs gererek sabredenlere mükafatları mutlaka verecektir” şeklinde açıklar ve şöyle devam eder, Allah Teâlâ kıyamet günü, teraziler kurar. Namaz kılanların, sadaka verenlerin, hac yapanların ecirleri mizana ölçülüp verilir. Bela ve musibetlere katlananlar içinse terazi kurulmaz, onların ecirleri tepelerinden dökülür. Sabırlarına karşılık olarak onlara verilen ecrin hesabı, ölçüsü yoktur. Bu ayet dünyada karşılaşılan musibetlere karşı Allah'ın ecir ve mükafat vereceğine dair bir delildir.³¹⁹

3. Bakara Suresi, 155-156. ayetlerde Allah Teala **وَلَنبَلِّغَنَّكُمْ أَشْيَاءَ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (١٥٥), الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ (١٥٦)** “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlılardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele! Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, “Doğrusu biz Allah’a aidiz ve kuşkusuz O’na döneceğiz” derler” buyurmaktadır. Zemahşeri bu ayetlerle alakalı şu açıklamayı yapar. “Bu ayetlerde Allah Teâlâ’nın kullarını bela ve musibet cinsinden birtakım şeylerle imtihan edeceği sığınacağı haber veriliyor. Bu imtihanlar karşısında teslimiyet ve sebat gösterenler,

³¹⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 754.

³¹⁹ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 5., s. 910.

sabrederek bela anında istirca edenleri Allah Teâlâ mutlaka razı olacağı şekilde mükafatlandıracaktır. Mümine eza veren en küçük bir musibet bile karşılıksız kalmaz.³²⁰

Ehli Sünnetin iki kolundan biri olan İmam Maturidi, Mutezile'nin bu görüşüne karşı çıkar ve Allah Teâlâ için böyle bir zorunluluğun kabul edilemeyeceğini söyler. Yeryüzünde ne varsa canlı, cansız tüm varlıkların gerçek Maliki Allah Teâlâ'dır. O mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. İnsanın, Allah Teâlâ'nın değil de kendi kendisinin maliki olarak gördüğü için bu fikri savunan Mutezili ıvaz teorisini reddeder. Öte yandan insanın ilahi imtihan gereği bu dünyada yaşadığı acıların, Allah Teâlâ'nın hikmeti gereğince mükafatlandırılacağını, lakin bu ülke mükafatın ıvazın vücutbiyyeti sebebiyle değil, rahmetinin ve fazlının bir sonucu olarak kullarına ihsan edeceğini belirtir.

Allah'ın fiillerinin aklen ve dinen sorgulanmasını muhal gören Eşarilere göre ise böyle bir teori mutlak irade ve kudret sahibi olan Allah Teâlâ'nın sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ ıvaz olmaksızın elem verebilir. Bu da Allah için hasendir, insan için kötü olan bir fiil, Allah için adil ve iyi niteliği kazanır. Canlıları yaratan ve her türlü tasarruf yetkisine de Malik olan O'dur. Dilerse yarattığı canlıyı ateşe koyar da ebedi azaba maruz bırakabilir. Bu mahza onun yaratmış olması sebebiyle iyidir. Eylemler konusunda Mutezile adl ilkesinin bir gereği olarak Allah Teâlâ'yı kötülüklerden tenzih ve her fiilini hikmet gaye üzerine bina etme adına ıvaz teorisini ortaya atmışlardır. Eşariler ilahi kudret ve iradeye sınır getirme olarak gördükleri bu düşünceyi tamamen reddederken; İmamı Maturidi ise hikmete uygun bir ıvaz nazariyesi oluşturmuştur.³²¹

2.1.1.5. Lütuf-Hızlan

Mutezile'nin beş temel ilkesinden adalet ile doğrudan ilişkili olan lütuf kavramı sözlükte nazik ve merhametli davranma iyilik etmek, yardımda bulunmak anlamlarına gelir. Terim olarak ise kendi iradesiyle insanın Allah'a iman edip günahlardan

³²⁰ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 1., s. 564.

³²¹ Hüseyin Maraz, "Mutezile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahi ve İnsani Yönü" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII, 2015, s. 111.

uzaklaşmasını sağlayan ilahi fiil olarak tanımlanır. Mutezili kelimeler ekolü tarafından on birinci yüzyıldan sonra bir kelime terimi haline getirilmiş ve Allah'a vacip olan fiiller kapsamında değerlendirilen lütuf, ilahi adaletin ayrılmaz bir unsuru kabul edilmiştir. Kelime alimleri Allah'ın iman ve itaatle mükellef olan kullarına lütfetmiş olduğunda ittifak halindedirler. Bununla birlikte bu lütfun mümin ve kafir hakkında tecellisi, bu hususta ilahi kudretin kapsamı ve Allah için zorunlu (vacip) olup olmadığında da görüş ayrılığı vardır.³²²

Lütfun karşıtı olarak kullanılan hızlan ise yardımı kesmek, kendi haline bırakmak manasında mastar olup terim olarak Allah Teâlâ'nın inkar ve isyan eden kullarını kendi haline bırakması anlamında kullanılır.³²³

Mutezile hızlanı, Allah'ın müminlere ihsan ettiği lütuftan kâfirleri mahrum etmesi olarak tanımlanırken; Maturidi kelime ekolü insanın Allah'ın rızasına uygun düşen fiilleri işlemeye muvaffak kılınmaması; Eşari ekolü ise kâfirlerin inkara muktedir kılınması şeklinde tanımlamıştır. Cenabı Hak'ın kişiyi içten ve dıştan gelen saptırıcılarla kendi halinde terk etmesi anlamına gelen hızlan kul için en kötü haldir. Lakin bu hal yine kendi ihmali ve umursamazlığının mahsulü olarak başına gelmiştir. Zira yüce Allah'ın rahmeti gazabını aşmıştır ve O, kullarına zulmetmekten münezzehtir.³²⁴

Kadı Abdülcebbar, lütfu, kişinin vacibi seçmesi ve kabih olandan sakınmasını sağlayan şey olarak tanımlar. Aynı şekilde tevfiq, ismet kelimelerinin de bu manada kullanıldığını belirtir. Lütf kulu itaate yaklaştırır ve masiyetten uzaklaştırır. Bu lütf Allah için vaciptir.³²⁵

Lütf kişiye doğrudan verilen bir nimet olmayıp birtakım tercihlerinin neticesi olarak ortaya çıkar. Yani bu lütf elde edebilmek için kendi çabası gereklidir. Lütf iki kısma ayrılır: Kişiyi iyi fiili işlemeye yaklaştıran ya da onu kötülükten uzaklaştıran lütf, Mukarrib lütf denir. Kendileri ile güzel işler yapılan yahut yapılması

³²² İlyas Çelebi, “Lütf” DİA, Ankara, 2003, C. 27., s. 239.; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelime Terimleri Sözlüğü*, s.217.

³²³ İlyas Çelebi, “Hızlan” DİA, İstanbul, 1999, C. 17. s. 419.

³²⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, age., s. 139-140.

³²⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu, Usuli'l-Hamse*, C. 2. s. 354.

kendilerine bağı olan kudret, akıl ve organ gibi lütufları ise muhassıl lütuf denir. Mutezile adalet prensipleri gereği hüsün-kubuh, salah-aslah, elem-ıvaz konularında olduğu gibi lütuf konusunda da akli temellendirmeler getirerek lütfun Allah'a vacip olduğunu iddia eder. Zira Allah Teâlâ'nın tüm fiillerinde bir gaye bulunur. Kulları için yaptığı her işin onların faydasıdır. O adaleti gereği herkes için geçerli olan bir lütufta bulunur ve bu lütuf O'na vaciptir.³²⁶

Kadı Abdülcebbar bu konuda kendilerine ihtilaf edenlerin Mücbire (Eşariye), Bişr b. Mutemir ve Bağdat Mutezilesi olduğunu ifade eder.³²⁷

Ama Eşari bu konuda Mutezili alimlerin 4 farklı görüşe sahip olduklarını söyledikten sonra onları Bişr b. Mutemir ve takipçileri, Cafer b. Harb, Cumhur-i Mutezile ve Muhammed b. Abdülvehhab el-Cübbai şeklinde sıralar ve bunların fikirlerini serdedir.³²⁸

Zemahşeri, lütfu yükümlü kılındığı şeyi yerine getirmesinde mükellefe fayda sağlayan yardım olarak tanımlar. O'na göre lütuf bir maslahattır. Maslahat her türlü kabihlikten uzak olmalıdır. Bu maslahat Allah tarafından olursa fayda olarak da zarar olarak da ortaya çıkabilir. Zenginlik, sağlık, ucuzluk gibi ya da hastalık ve pahalılık gibi. Kul tarafından olana gelince; bu Allah'ın sıfatlarını ve adaletini bilmek gibi akılla ulaşabilen bir lütuf olacağı gibi dini hükümleri bilmek gibi nakille ulaşılabilen bir lütuf da olabilir. Bu çeşit lütuf ise iki kısımdır. Birincisi muhassıla ki bu lütufla mükellef kendi tercihiyle itaati seçer. Şayet bu tür lütuf olmasa idi her iki halde de imkan olsa bile itaati seçemezdi. Diğeri ise Mukarribedir ki bu lütufla kul itaate daha yakın olur. Şayet bu lütuf olmasaydı her iki halde de imkanı olsa bile itaate yakın olamazdı.³²⁹

Zemahşeri'nin lütuf hakkındaki bu açıklamaları Mutezili çizgiyi koruduğu ve bu doğrultuda lütfu, insanın tercihine bağı olarak Allah tarafından hak edebileceğini ifade etmektedir. Yani insanın özgürlüğüne ve fiillerinin bizatihi faili olduğuna vurgu yapmaktadır. Zemahşeri lütufla ilgili izahından sonra cumhuru Mutezile gibi mükellefi

³²⁶ İlyas Çelebi, *Akılçılık*, s. 298.

³²⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C. 2. 354.

³²⁸ Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 360.

³²⁹ Zemahşeri, *Minhac*, s. 55.

tercihinden sonra destekleme manasındaki lütfun Allah açısından vacip olduğunu da belirtmektedir. Bu vücbiyyeti anlaşılır hale getirmek için de Mutezile'nin gayba dair meseleleri izahta kullandığı “kıyas-ı gaib ale’ş-şahid” yöntemini uyguladığı görülmektedir. Zemahşeri'nin bu düşüncesi Kadı Abdülcabbar'ın da dahil olduğu Basra ekolünün görüşünü yansıtmaktadır. Onlar da teklifin gerektirdiği şartları sağlamak için lütfun Allah Teâlâ hakkında vacip olduğunu söylemektedirler.³³⁰

Keşşaf'a baktığımız zaman Zemahşeri, lütfu, hidayet ile eş anlamlı hızlan ile zıt anlamlı olarak kullanılmıştır. Keşşaf'tan birkaç ayeti ele alarak bunu örnekleyelim.

1. Allah Teala Bakara Suresinin 15. ayetinde **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ فِي طُغْيَانِهِمْ** “Asıl onlarla alay eden ve azıp saparak dolaşmalarına izin veren Allah'tır” buyurmaktadır. Zemahşeri azgınlıklarında onlara fırsat vermenin Allah'a isnat edilmesini şu şekilde açıklamıştır. Onların inkar etmedeki ısrarcı tavırları sebebiyle Allah Teâlâ müminlere bahşetmiş olduğu lütuftan onları men etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ'nın kabih fiili yaratması söz konusu olamaz. Özgür iradesi ile küfrü tercih etmesi sebebiyle kafirleri yardımsız (hızlan) bırakmış, iman etmeleri sebebiyle de müminlere lütufta bulunmuştur.³³¹

2. Maide suresinin 41. ayetinde Allah Teala **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَاهُمْ هَذَا فَاخْذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاخْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** “Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla “iman ettik” diyenlerden ve yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar hep yalana kulak verirler, sana gelmeyen başka bir kesimi dinler dururlar; kelimeleri konulduğu anlamlarından kaydırıp değiştirirler. “Eğer size şu verilirse hemen alın, eğer o verilmezse uzak durun” derler. Allah bir kimseyi fitneye düşürmek isterse elbette Allah'ın iradesine karşı senin elinden hiçbir şey gelmez. İşte onlar Allah'ın, kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir. Onların dünyadaki hakkı büyük bir rezilliktir. Âhirette de onlar için büyük bir azap vardır” buyurmaktadır. Zemahşeri'ye göre, bu

³³⁰ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerinin Kelami Görüşleri*, s 167-168.

³³¹ Zemahşeri *Keşşaf*, C. 1, s. 206.

ayette geçen **لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ** “Allah’ın fitneye düşürmek istemesi” ve **وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ** “Allah’ın kalplerini temizlemek istemediği kimseler” ifadesinde Allah’ım fitneye düşürmek istediği kimseler Allah’ın lütfundan, inayetinden ve tevfikinden nasiplenemeyen kimselerdir. Onların buna ehil olmamaları sebebiyle Allah Teâlâ lütfu ve ihsanından onları mahrum bırakmış, kalplerini temizleyecek yardımını onlara bahşetmemiştir. Zira Allah Teâlâ tarafından gelecek bir lütfun ve ihsanın onlar için hiçbir faydasının olmayacağını biliyordu.³³²

3. Allah Teala Enam Suresinin 125. ayetinde **فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ** **وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ** “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır” buyurmaktadır. Bu ayeti Zemahşeri, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır. Allah inanmayanların üstüne işte böyle murdarlık verir.” şeklinde çevirmiştir. Allah Teâlâ’nın hidayete erdirmek istemesi ona lütufta bulunması demektir ki bu lütuf ancak hak eden için gerçekleşir. Hak etmeyen kimseye lütufta bulunmaya murat etmez. Göğsünü İslam’a açması demek ona lütufta bulunup, o kimsenin de İslam’a meyiletmesi, gönlünün buna razı olması demektir. Allah Teâlâ’nın saptırmak istemesi ise onu yardımsız bırakması (hızlan), kendiyle baş başa bırakıp ona olan lütfundan mahrum etmesidir. Neticesinde de o kişi hakkı kabulden uzaklaşır ve artık kalbine iman giremez. Yine bu ayetteki murdarlığın onların üzerine verilmesi, tevfik’in esirgenip yardımsız bırakılmaları manasına gelmektedir.

Zemahşeri daha başka ayetlerde³³³ de lütuf-hızlan meselesine dair Mutezili yorumlar getirmiş ve takip ettiği özeldede Kadı Abdulcebbar genelde ise Basra Mutezilesinin bu konudaki yorumlarının dışına çıkmamıştır.

Maturidilere göre ise uluhiyyet vücut kabul etmez. Allah kulları hakkında dilediğini yapar. Bununla birlikte Allah Teâlâ müminleri lütuf ve keremini bahşetmiştir ki şayet bu lütuf kafirlere olsa onlar da iman ederlerdi. Allah bazı kullarını dilerse

³³² Zemahşeri, Keşşaf, C. 2, s. 438.

³³³ Bakara 88, 257, 272; Ali İmran, 86; Enam, 25-26, Hucurat, 7-8, Nisa 83.

bundan mahrum bırakabilir. Bu da onun adli ve kahrı neticesinde gerçekleşir. O nasıl lütuf ve ihsanda bulunduğu methe layık ise adl ve kahrında da övgüye layıktır. Ona bu lütfu vacip kılmak demek, hidayet vermek suretiyle bahşettiği lütfu, ihsanı ve tevfiği inkar etmek anlamına gelir. Zira zorunlu olan bir hakkı yerine getiren, bu hak sahibine lütfu bulunmuş olmaz. Yine minvalde bütün Müslümanlar, Allah Teâlâ'dan günahattan korunma, fiillerinin onun rızasına uygun olması hususunda talepte bulunmanın, dua etmenin caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Zaten Allah Teâlâ bunu hak edişleri sebebiyle veriyorsa bu talep abes olurdu. Allah kullarına karşı lütufkardır. Ancak bunun vacip olduğunu söylemek lütfetmediğinde cimri veya zalim olarak nitelendirmeyi gerektirir. Aynı zamanda bu vücubiyet onun kudretini sınırlandırmak uluhiyetine de zarar vermek demektir.³³⁴

İmam Eşari, “şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahman'ı inkar edenlerin evlerinin, tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık” ayetini bu konuda delil olarak gösterir ve şu şekilde izah eder: “Allah Teâlâ ayette işaret edildiği üzere insanların küfrüne sebep olabilecek şeyleri yapmaya kadirdir. Aynı şekilde o bunun aksini yaptığı zaman tüm insanların iman etmesini sağlayacak kudrete de sahiptir. Durumu böyle olan zat bu lütfu dilerse verir, dilerse vermez. Vermediği zaman da cimrilikle nitelendirilemez.”³³⁵

İslam inancına yöneltilen eleştirilerden biri olan kötülük problemi kelam mezheplerinin de çözüm sunmaya çalıştıkları önemli mevzulardan olmuştur. Bu probleme her kelami ekol kendi Allah tasavvurları ile ilintili bir izah getirmiştir. Nihayetinde kendi yorumlarından ibaret olsa da her ekolün kelami yönelimleri ve düşünce sistemlerinin merkezine aldıkları yaklaşımları ilah tasavvurlarını da doğrudan etkilemiştir. Akli ön planda tutan ve nesnel bir ahlak kavramını benimseyen Mutezile kelamcıları “Mutlak Adil ve Hakim İlah” inancını savunarak kötülük problemini bu

³³⁴ Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, Trc: Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1994, s 178-179.

³³⁵ Eşari, *Kitabu'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*, Neşr: A. İzzeddin Seyrevan, Beyrut, 1987, s. 148.

minvalde çözüme kavuşturmayaya gayret göstermişlerdir.³³⁶ Bu bakış açısına göre Allah adalet sahibidir. Onun fiilleri asla kötü olarak nitelenemez. Zira Allah Teâlâ kullarına zulüm ve haksızlık yapmaktan münezzehtir. Ondandır yalnızca iyi fiiller sadır olur tüm fiilleri bir hikmet ve maslahata binaen gerçekleşir. Sonuç itibariyle mutlak adil ve hakim olan ilah düşüncesinde tanrı kötülük yapmaz. Bizim tarafımızdan kötülük olarak algılanan şeyler bizatihi kötülük olmayıp, insanın bela ve musibetlerle sınanmasının bir parçasıdır. Bunları da nihai manada insanın maslahat ve faydasını ihtiva ettiği için iyilik olarak kabul ederiz. Yine Mutezileye göre bu dünyada yaşadığımız bela ve musibetlerin yapmış olduğumuz kötülükler sebebiyle olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bu tenasüh inancına sahip kimselerin iddia ettiği şey bizi sevk eder. Bu dünya ceza mahalli değildir ki, insanlar hak ettikleri için burada acı çeksinler. Allah Teâlâ, insan ya da hayvan olsun, ahirette bu çektikleri acıların mükâfatını verecektir. Bu acılar insanlar için ibret ve imtihan olma yönleriyle iyi bir amaca hizmet ettikleri, ahirette de karşılığının görülecek olması bakımından iyiliktirler.³³⁷

Mutezile özelinde incelediğimiz Zemahşeri ve bağlı olduğu mezhebin düşünce sistemini açıkça ortaya koyduğu eseri Keşşaf üzerinden, Kötülük problemi içerisinde ele alınan konulara baktığımız zaman ulaştığımız sonuç şu şekildedir: Zemahşeri, Mutezilenin Basra Ekolüne bağlı Kadı Abdulcebbar'ın yolunu takip etmiş, Mutezilenin beş temel esasından olan adalet ilkesini düşüncesinin temelinde oturtmuş, Allah Teâlâ'nın kötülüğü murat etmediği gibi işlemeyeceği hususunda da ısrarcı vurgular yapmıştır. İnsanın maruz kaldığı acıları mecazi kötülük olarak değerlendirip, bunların mutlaka ahirette mükafatının olacağı demek olan elem-ıvaz teorisini de kabul edip savunmuştur. Lütuf ve hızla kavramlarını Hidayet ve dalalet kavramları ile muradif olarak kullanan Zemahşeri, ilahi fiillerle insani fiiller arasında kesin bir ayrım ortaya koyarak, lütfu kulun çabasının hızlanı da yine kulun ihmalinin bir neticesi olarak kabul ederek sorumluluğu bizzat insana atfetmiştir.³³⁸

³³⁶ Faruk Özdemir, "Kur'an Ayetleri Bağlamında Kelam Ekollerinin İlah Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme", *Teftiş Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2018, C. 2. Sayı, 1. s. 1-25.

³³⁷ Hulusi Arslan, "Kelam İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması," s.17-32.

³³⁸ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerinin Kelami Görüşleri*, s. 170.

Maturidi Kelam Ekolü ise ilah tasavvurunu hikmet kavramı üzerine temellendirmiş, günümüz inanç problemleri arasında da yerini bulan kötülüğü bu açıdan yorumlamıştır. Bir yandan ilahi adalet ve hikmeti esas alırken diğer yandan da ilahi irade ve kudrete vurgu yapan eklektik bir sistem geliştirmiştir.³³⁹

Övülmeye layık sonuçları bulunan veya neticesi iyi ve güzel olan fiiller³⁴⁰ olarak tanımladıkları hikmeti ilahi fiillerdeki bir ihsan olarak kabul ederler. Yalnız bu hikmet, Muteziledeki gibi kulun maslahatına olana riayet etme zorunluluğu şeklinde değildir. Yani bunu vacip anlamında kullanmazlar. Nasıl ki akıllı bir kimseden faydasız boş işlerin sadır olması düşünülemez ise Hakim olan Allah ta fiillerini bir düzen ve intizam içerisinde ortaya koyar.³⁴¹

Bu açıdan bakıldığı zaman Allah Teâlâ'nın yarattığı her şey yerli yerince olup bir anlam, amaç ve fayda doğrultusunda meydana gelir. Dolayısıyla Hakim olan Allah tasavvuruna göre ondan sadır olan hiçbir şey kötülük olarak değerlendirilemez. Kainatta yer alan insanın tabiatının hoşlanmadığı her şey öncelikle iyi ve faydalı olanın bilinebilmesi, daha sonra da bunlar yoluyla fizik ötesi alem hakkında kavrayış ve inanç sahibi olabilmesi içindir. Maturidiler kötülük olarak kabul edilen şeylerin reel varlığını kabul etmekle birlikte bunların ilahi düzen içerisinde gerçekleştiğini ifade ederek, ilahi hikmetle izah etmekte, bu şekilde bir problem ve kötülük olarak görmemektedirler.³⁴²

Mutlak irade ve kudret sahibi bir Allah tasavvuru benimseyen Eşarilere göre Allah Teâlâ'dan sadır olan fiiller bir sebebe binaen meydana gelmez. Onun fiillerini bir sebeple muallel kılmak, onun zatına eksiklik getirdiği gibi iradesini de zedeler.³⁴³

Eşariye göre Allah mutlak Malik ve Galip olandır. Bu nedenle O'nun üzerine hiçbir emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı veya kendisi için sınır ve kural koyucu

³³⁹ Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, s. 154.

³⁴⁰ Nureddin es-Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, s.133-134.

³⁴¹ Emrullah Yüksel, "İlahi Fillerde Hikmet" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988, Sayı 8, s. 47.

³⁴² Hulusi Arslan, "Kelam İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması", s. 23.

³⁴³ Faruk Özdemir, *agmk* s. 1-25.

düşünülemez. Ondan meydana gelen hiçbir fiil de kötü değildir. Kötü olarak değerlendirdiğimiz şeylerin sebebi onun sınırlarını aşır kurallarını tanımamamızdır.³⁴⁴

Bu anlamda mülkiyet teorisi de denilen bu açıklamaya göre Eşariler kötülük problemini gerçek anlamında düşünerek Allah Teâlâ açısından yok hükmünde kabul etmişlerdir. Zira O, kendi mülkü üzerinde tasarrufta bulunmakta olup, Mülk sahibine kimsenin itiraz etme hakkı yoktur. İlahi fiiller için bir sebep zorunluluğu olmadığı için o hayrı yarattığı gibi şerri de yaratabilir. Ancak o dilediğini yapma hakkına sahip olduğu ve meydana gelen her şey onun bilgi ve iradesi dahilinde olduğu için bizim açımızdan kötü görünen şeyleri onun açısından kötülük olarak değerlendiremeyiz. Bu dünyada maruz kaldığımız bela ve musibetler, sıkıntılar Allah'tan başkasına izafe edilemediği gibi bunlar bir sebebe dayanmayabilir. Allah bunları bizi cezalandırmak için verse de ahirette karşılığını vermese de mülkün sahibi o olması cihetiyle iyidir. Netice itibariyle metafiziki/tabii kötülükler Eşariler tarafından kötülük olarak kabul edilmez.³⁴⁵

2.2. İnsan Hürriyeti Bağlamında Ahlaki Kötülük Problemi

Kelam ilminin ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren insanın sorumluluğu ve fiili meydana getirmesindeki gücü, etkisi ve iradesi hep tartışıla gelmiştir. Hatta bu konunun Kelam ilminin doğuşuna sebep teşkil eden ilk meselelerden olduğunu söylemek yanlış da olmaz. Dolayısıyla insanın yaptığı veya maruz kaldığı kötülüklerde iradesinin ve gücünün ne ölçüde etkili olduğu çevresinde dönen bu münakaşalar kelam ilminde ağır bir yer işgal etmektedir.³⁴⁶ Bu bağlamda insanın sorumluluğunu bir zemine oturtmak adına fiilin meydana geliş aşamasını ifade eden bazı kavramlar üzerinden ahlaki kötülük problemini ele alacağız. Burada fiillerin yaratılması (halk,) kesb, istitaat, irade gibi kavramların yanı sıra insanın fiilleri ile ilgili kaza ve kader meseleleri karşımıza çıkmaktadır. Yine kaza ve kader meselesi de kendi içerisinde ecel, rızık, hidayet ve dalalet konularını barındırmaktadır.

³⁴⁴ Eşari, *Lüma*, s. 149.

³⁴⁵ Hulusi Arslan, “*Kelam İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması*” mk, s. 23.

³⁴⁶ Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 24.

Ahlaki kötülük, insanda bulunan özgür irade sebebiyle insandan kaynaklanan ve zulüm, öldürme, kıskançlık, bencillik gibi günah olarak nitelendirilen kötülüklerdir. Bu tür kötülük tanımdan da anlaşıldığı gibi insanın hürriyeti ile doğrudan ilişkilidir. İlahi fiiller ile insani fiiller tamamen birbirinden ayıran Mutezile açısından ahlaki kötülük bir sorun teşkil etmemektedir. Bununla birlikte ahlaki kötülükleri ilahi takdir, irade ve kudret temelinde izah etmeye çalışan Ehli Sünnet için bu konu daha girift bir hal almaktadır. İnsanın hürriyeti sorunu, fiilin oluşum aşamasında etkin rol oynayan irade, halk, kesb ve istitaa kavramlarıyla doğrudan bağlantılı olduğu için konu bu çerçevede ele alınacaktır. Mutezile ve özelde Zemahşeri'nin Keşşaf'ı üzerinden konuyu tetkik etmekle birlikte Ehli Sünnet kelimcilerinin bu konudaki beyanlarına da yer verilecektir.

Ahlaki kötülük problemi ile yakın ilişkisi bulunan bir başka konu ise kaza ve kader meselesidir. Özellikle şunu da ifade etmek gerekir ki, Mutezile kaza ve kaderi inkar etmez ancak ilahi fiillerin alanıyla sınırlandırarak bu kavramlara farklı bir yorum getirirler. Şu da var ki tefsiri ve kelama dair eserinde baktığımız zaman Zemahşeri'nin Ehli Sünnete yakın bir kaza ve kader anlayışına sahip olduğunu göreceğiz.

2.2.1. Fiil Kavramı ve İnsan Fiillerinin Yaratılması Meselesi

Fiil, “bir müessir tarafından meydana gelen etki”³⁴⁷, “mümkünün imkan sahasından çıkarılıp var kılınması”³⁴⁸ diye tanımlanabilir.

İnsanda meydana gelen fiiller iki kısımdır. Birincisi kendi irade ve tercihiyle meydana gelenler, bunlara ihtiyari fiiller denir. Diğer ise ızdırari fiillerdir ki bunlar insanın irade ve tercihinin dışında meydana gelir. Gayri ihtiyari meydana gelen kalp atışı, nefes alma, sindirim vs. gibi fiillerin oluşumunda insanın hiçbir etkisi yoktur. Yaratıcının Allah olup insanın iradesinin buna terettüp etmediği hususunda bütün mezhepler hemfikirdir. Ancak kendi irademizle ortaya koyduğumuz ve karşılığında

³⁴⁷ Ragıb el-İsfehani, *el-Müfredat li Garibü'l-Kur'an*, “Fi'l” s. 801.

³⁴⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil” DİA, İstanbul, 1996, C. 13. s. 59.

sevap ya da azabı da hak ettiğimiz fiillerin yaratılması meselesinde kelim mezhepleri farklı düşünmektedirler.³⁴⁹

Mutezile kelim ekolü adalet prensibi gereği insanla fiili arasında tam bir ilişki olduğunu savunmaktadır. Yani insan fiillerini bizatihi kendi irade, kudret ve bilgisiyle ortaya koyar. Mutezile'ye göre insan hürdür. Şayet fiillerin meydana gelmesinde Allah Teâlâ'nın bir etkisi olsaydı kulun fiili sebebiyle cezalandırılması zulüm olurdu. Halbuki Allah kullarına zulmetmez. O mutlak adalet sahibidir. Mutezile bu görüşünü ispat etmek adına, Kuran ayetlerinden deliller getirir³⁵⁰ ve bu görüşüne ters düşen ayetleri³⁵¹ tevil ederler.

Mutezile'nin genel kanaati bu olmakla birlikte; Mutezile'den Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd ve en-Neccar “fiillerin Allah tarafından yaratılmakla birlikte, gerçek failin insan olduğu” görüşünü savunmaktadırlar. Yine bir kısım Mutezililer de Allah'ın fiili yaratması, salt fiili yaratması manasındadır demişler. Yine Mutezileden Salih Kubbe, “fiillerin Allah tarafından yaratılması, Allah'ın onların isimlerini yaratmasıdır. Fiilin bizzat kendisini yaratması değildir” şeklinde açıklama getirmiştir.³⁵²

Ayrıca Mutezile'nin “*kul fiilin halikıdır*” sözü yaratma kelimesinin Allah'tan başkası hakkında kullanılıp kullanılmayacağı tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Ehli Sünnet ve Cebriyye, insan filmleri dahil tüm yaratmanın yalnızca Allah'a ait olduğunu savunurken, Mutezile ise insanın fiillerindeki sorumluluğu temellendirmek adına kulun yaratıcı olmakla nitelendirilmesinin imkan dahilinde olduğunu ileri sürmüştür. Maide Suresi yüz onuncu ayette halk fiilinin Hz. İsa (a.s.)'a nispet edilmesi, Mumimun Suresi on dördüncü ayette de yaratma fiilinin çoğul sigasıyla kullanılmış olması bu iddiaları desteklemek adına verdikleri örneklerdir.³⁵³ Son dönem Mutezili alimi Kadı Abdülcebbar, seleflerinin aldıkları bu eleştiri sebebiyle bu sıfatı kullanırken daha dikkatli olmuş “hadisetün min cihetihim”³⁵⁴ şeklinde ifade

³⁴⁹ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 145.

³⁵⁰ Nisa 4/123; Araf 7/23; Tur 52/21; İnsan 76/3.

³⁵¹ Zümer 39/62; Fatır 35/3; Enam 6/102.

³⁵² Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 224.

³⁵³ İlyas Çelebi, *Akılçılık*, s. 291.

³⁵⁴ “Kendileri tarafından meydana getirilir” manasında mahlukatın yerine hadisetün kelimesi kullanılmıştır.

etmiştir.³⁵⁵ Elimizdeki Mutezili kaynakların en önemlisi olan Kadı Abdülcebbar'ın eserlerinde insan fiilleri izah edilirken, Cebriye³⁵⁶'ye cevap vermez sadedinde yaratıcı (halık) isminin insan için kullanılabileceği söylene de bu kelimenin fazla kullanılmadığı müşahede edilmektedir.³⁵⁷

İnsan fiillerinin yaratılması hususunda Zemahşeri yine Mutezili çizgiyi devam ettirir. İnsanın, fiillerinin meydana getiricisi olduğunu söyler. Burada dikkat çeken husus Zemahşeri de “halık” yerine “muhtdis” kavramını kullanmıştır. Bazı fiiller için Allah'tan başka meydana getiricisinin olduğunun bilinmesinin zaruri bilgi olduğunu söyler. Çünkü insan bir fiil ortaya koyarken buna kendi tercihi ile yönelir. Akıl nasıl ki iyilik yapanı övmek, kötülük yapanı da yermenin bilgisine zorunlu olarak sahipse, bu iyilik ve kötülüğü ortaya koyanın da o işin faili olduğu bilgisine de sahiptir. Bu iki bilgi birbirine zorunlu olarak bağlıdır. Ayrıca şu da var ki fail denilen kişi bir güdü ile bunu işler ya da bir alı koyucu güçle bundan el çeker. Herkeste bu özelliğin kendisinde olduğunu bilir. Yaratılmış olan insanın, fiilleri arasında küfür, zulüm, yalan, iftira, vs. gibi. kabih şeylerde mevcuttur. Hakim olan Allah bunların faili olmaktan münezzehtir.³⁵⁸

Zemahşeri tefsirinde de insanın, fiillerinin meydana getiricisi olduğunu savunmak adına bazı ayetleri tevil eder ya da manada daraltma yapar. Saffat Suresi 95. ve 96. ayetlerde Allah Teâlâ **قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُتُونَ - وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** “Dedi ki: “Kendi ellerinizle yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı” buyurmaktadır. John tutunuz şeylere mi ibadet edersiniz? Bu ayetteki **مَا تَعْمَلُونَ** ifadesine iki mana vermek mümkündür. İlk mana “yapmış olduğunuz putları da Allah yaratmıştır” şeklinde, ikincisi ise “amellerinizi, fiillerinizi Allah yaratmıştır” şeklindedir.³⁵⁹

³⁵⁵ Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. s. 172.

³⁵⁶ Cebriye muhtesip ile hali kavramlarını aynı saymak suretiyle insan için yaratıcı isminin kullanılamayacağını. Çünkü ümmetin Allah'tan başka yaratıcı olmadığı hakkında icma ettiğini savunmaktadır. Bkz. Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. s. 172.

³⁵⁷ Metin Özdemir, age., s. 225; Hulusi Arslan, age., s172.

³⁵⁸ Zemahşeri, *Minhac*, s 48.

³⁵⁹ Nesefi, *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Tevil*, C. 3. s. 130.

Arap dilinin inceliklerini çok iyi bilen Zemahşeri, masdariyye olarak verilen manaya hiç değişmeksizin; “مَا” (Mâ)’ya ismi mevsul manası verir ve daha sonra şu soruyu yöneltir, “bir şey insanlar tarafından yapılmış iken nasıl oluyor da Allah Teâlâ bunların kendisi tarafından yaratıldığını söylüyor?” Bu soruya cevaben şunu der, “şöyle ki, Allah Teâlâ hem kendi yaratmasını hem de insanların o eşya üzerindeki, yapmış oldukları işi, o eşyanın meydana gelmesinde etken kılmıştır. Bu tıpkı bir marangozun kapı ve masa ya da kuyumcunun da bilezik ve halhal yapması gibidir. Burada kastedilen o putların hammaddeleri değil, şekilleri ve formlarıdır. Cevheri hammaddeyi yaratan Allah şekil verip işlense insandır.” Bu ayette Zemahşeri, yaratma fiili bizatihi Allah Teâlâ’ya nispet edilmesine rağmen hem diğer manayı yok sayar hem de bu şekilde bir izah getirerek insan fiilinin Allah’a bu şekilde nispet edilebileceğini ortaya koymaya çalışır.³⁶⁰

Nahl Suresi 17. Ayetinde Allah Teala أَفَلَا يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ “O halde yaratanla yaratamayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?” buyurmuştur. Bu ayet Ehli Sünnetin fiillerin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğuna dair getirmiş olduğu delillerindendir.³⁶¹ Zemahşeri bu ayetin tefsirinde “yaratmayan” kelimesiyle kastedilenin putlar olduğunu söyler. Buradaki مَنْ (men) ismi mevsulü canlı varlıklar için kullanıldığı halde bu kelimenin içine yalnızca cansız varlıklar olduğu halde putları dahil etmiştir ve manada bir kısıtlamaya gitmiştir. Zemahşeri, şu soruyu sorar: “Putlar cansız varlıklar olduğu halde neden akıl sahipleri için kullanılan مَنْ (men) ismi mevsulü ile getirildi.” Cevap olarak da “I. Müşrikler bunlara Tanrı deyip taptıkları için putlara ilim sahibi muamelesi yapılmıştır.” “II. Yaratan kelimesiyle yaratmayan kelimesi arasında şekli benzerlik olması için bu şekilde getirildi” der.³⁶²

Allah Teala Kehf Suresi 28. ayetinde وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَأَتَّبِعْ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا “Rızasını dileyerek sabah akşam rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster. Dünya hayatının çekiciliğine meylederek gözlerini onlardan çevirme! Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına

³⁶⁰ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 5. s. 732.

³⁶¹ Neseft, age., C. 207. s. 207.

³⁶² Zemahşeri, *Keşşaf*, C.3, s. 948.

uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!” buyurmaktadır. Bu ayette Allah, Teâlâ'nın insanı kalbi, bir tasarrufunu kendisine nispet etmesi Mutezile'nin insan fiilleri hususundaki görüşünün aksine bir durumdur. Bu ayete Zemahşeri, Ehli Sünneti fiillerin meydana gelmesindeki söylemlerinden ötürü mecbire olarak addeder ve **وَاتَّبَعَ هَوِيَهُ** ifadesinin de bu yanlışlarını ortaya koyduğunu iddia eder. Kalbin gafil kılınması ifadesi Allah Teâlâ'nın fiili olarak zikredilince Zemahşeri burada tevîl yoluna gider ve burada kastedilenin gafil bulunmak olduğunu söyler. Yine dilin inceliklerini kullanarak verdiği misallerle bu fikrini delillendirme yoluna gider.³⁶³

Yine konuyla alakalı olarak, Fecr Suresi 24. ayetinde Allah Teala, **يَقُولُ يَا لَيْتَنِي** **قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي** “İnsan, “Keşke (âhiret) hayatım için daha önce bir şeyler gönderseydim/yapmış olsaydım!” der.” buyurmaktadır. Ayette yer alan fiilin bizatihi kişiye nispet edilmesinin insan fiillerinde özgür olduğunun açık bir delili olduğunu söyleyen Zemahşeri, yaratma fiilini Allah'a nispet edenleri ehli bidat olarak suçlar.³⁶⁴

Ehli Sünnete göre aralarında nüans farklılıkları olmakla birlikte, insanda özgür bir irade vardır. Allah Teâlâ hikmetinin ve adaletinin gereği insanı irade sahibi bir varlık olarak takdir etmiş, yaratılışında ona bu güç ve kuvveti vermiştir. İnsan fiilinde hür bir iradeye sahiptir ama bu etki yaratmaya yönelik değil, seçme ve tercih etme şeklindedir. Dolayısıyla insanın fiillerinin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Kulun ihtiyari fiillerini tercihleri doğrultusunda O irade eder ve yaratır. Bu şekilde onların irade ve seçimlerine uygun olarak yaratması O'nun için bir zorunluluk değil adetullah/sünnetullah dediğimiz tabii kanunlarını bu şekilde düzenlemesi sebebiyledir. O halde fiilin yaratıcısı Allah'tır.³⁶⁵

Daha önce de geçtiği üzere Ehli Sünnetin bu konuda Mutezileye karşı çıktığı nokta “yaratma” fiilinin insana nispet edilmesidir. Çünkü yaratma yoktan var etme işidir. Bu da ancak yegane yaratıcı olan yüce Allah tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla kul fiilinin yapıcısı, yaratıcısı olmakla nitelendirilemez. Niyet edip azmederek fiilin kendisiyle irtibatlı olarak gerçekleşmesini sağlayan etken olur.

³⁶³ Zemahşeri, age., C. 4. s. 48-50.

³⁶⁴ Zemahşeri, age., C. 6, s. 1284.

³⁶⁵ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 149.

Halku'l-Efal dediğimiz fiillerin yaratılması hususunda üçüncü bir görüş daha vardır ki, Mutezile'nin tam karşısında yer alır. Bu da insanın ihtiyari fiillerini tamamen Allah'a ait kılan Cebri görüştür. İnsanın özgürlüğünü reddederek insanın fiillerinde cebir altında olduğunu iddia eder. Cansız varlıklara, bitkilere nasıl fiil nispet ediliyorsa insana da o şekilde nispet edilir.³⁶⁶

2.2.2. İrade Hürriyeti ve Kesb Teorisi

Arapça “ra-ve-de” kökünden türeyen irade kelimesi if'al babında mastardır. Kelime olarak “istemek, meyletmek, emretmek”, Allah için kullanıldığında da “karar verdi” manalarına gelmektedir. Terim olarak ise “yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğuna karar verilen bir şeye nefsin meyletmesi” demektir.³⁶⁷

“Canlıda herhangi bir şekilde fiilin var olmasını gerektiren sıfat şeklinde de tanımlanmıştır. İrade hakikatte yokluğa, maduma taalluk eder. Çünkü o herhangi bir işin meydana gelmesi ve ortaya çıkmasına mahsus bir sıfattır.³⁶⁸

Kötülük problemi açısından insanın iyilik ve kötülüğü tercih etmede ne derece etken olduğu tartışmalı bir konudur. Bu bağlamda genel olarak üç farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. İnsanın tamamen hür olduğunu söyleyen özgürlükçü yaklaşım, yani mutlak tefvizciler(Mutezile), bunun tam karşısında yer alan mutlak cebir anlayışı (Cebriyye) ve kısmen hür kısmen cebir altında olduğunu söyleyen (Ehli Sünnet) anlayıştır.

Kadı Abdülcebbar, iradeyi “zatın (kişinin), mürid olmasını gerektiren şey” olarak tanımlar. Mürid (irade eden) ise; “o öyle bir özelliktir ki, kişi ona sahip olmakla fiilin şöyle değil de böyle olmasını sağlar. Kadı Abdülcebbar mürid kelimesinin tanımını vermiş olmakla birlikte şunu da ifade eder. “Bu kelimeyi tanım yolu ile anlatmak zordur çünkü mürid kelimesi ondan daha açık bir kavramdır. Halbuki tanım, tanımlanandan daha açıklayıcı olmalıdır.³⁶⁹

³⁶⁶ Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 404; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 78.

³⁶⁷ Ragıb el-İsfehani, *el-Müfredat li Garibü'l-Kur'an*, “r-v-d” s. 448.

³⁶⁸ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 247.

³⁶⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 212.

Kadı Abdülcebbar'a göre akıllı olan kimse, kendi tercihi ile bir fiile yöneldiğini ve onu irade ettiğini yadsıyamaz. Aynı şekilde bir şeyi isteyip istememe halini de birbirinden ayırt eder. İsteddiği şeyin kendi için mi başkası için mi olduğunu da bilir. Bir eyleme karşı motivasyonu kuvvetlendiğinde de onu mutlaka irade eder. Herhangi bir sebeple bundan vazgeçerse de onu irade etmez. Tüm bunlar akıllı olan kimsenin doğruluğunu fark edebileceği şeylerdir.³⁷⁰

Kadı Abdülcebbar bu sözleriyle insanın mutlak özgür bir iradeye sahip olmasının akli delillerle bilinebilecek kadar açık olduğunu ortaya koyar. Adalet ilkesinin bir gereği olarak da Mutezile kelim kolüne göre insan tam bir irade hürriyetine sahiptir ve eylemlerini bu özgür iradesi ile gerçekleştirir. Aksi takdirde Adil ve Hakim olan Allah Teâlâ'nın kullarının fiilleri dolayısıyla kullarına mükafat ve ceza vermesi düşünülemez. Zemahşeri'nin insandaki özgür irade konusundaki tutumu yine mezhebine bağlılığını teyit etmektedir. O'na göre fiillerimiz varlığa çıkmak için bize muhtaçtır. Şayet bize muhtaç olmasaydı biz irade etmeden de meydana gelirlerdi. Bu sebeple fiilin varlık sahnesine çıkması öncelikle bizim irade ve kastımıza bağlıdır.³⁷¹

Zemahşeri iradeyi "öylesi de mümkün olmasına rağmen başka şekilde değil de belli bir tarzda fiili ortaya koyma" şeklinde tanımlar ve insanın mürid oluşu ile Allah Teâlâ'nın mürid olmasının farklılık arz ettiğini ifade eder. Zira insan fiili ortaya koymada önce ona yönelir meyleder. İnsan iradesi belli aşamalardan geçer. Ancak Allah Teâlâ'nın iradesi için bu söylenemez, yani insandaki irade ilahi iradeye benzemez.³⁷² Ayrıca Zemahşeri fiilin meydana gelmesinde insanın iradesini kabul etmeyen Cebriyeti eleştirerek, onlardan olmaktan Allah'a sığınır ve onları bu fikirlere sebebiyle Kaderiyye, Mücbire olarak niteler.³⁷³

İlahi irade ile insanın iradesi birbirinden tamamen ayrı tutan Zemahşeri, İnsanın iradesini Allah'ın iradesine bağlayan ayetleri gerçek anlamlarından kopararak tevil yoluna gider. Bu tevillerine birkaç misal verelim.

³⁷⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl et-Ta'dil ve Tecvir*, Nşr. A. Fuad el-Ehvani, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, Kahire, 1962, C. VI, s. 8.

³⁷¹ Zemahşeri, *Minhac*, s. 40.

³⁷² Zemahşeri, *Minhac*, s. 46.

³⁷³ Zemahşeri, *Minhac*, s. 49.

1. Tekvir Suresi 28-29. ayetlerde Allah Teala, **لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا**, **أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** (O) Özellikle sizden doğru yolda gitmek isteyenler için. (bir öğüttür) Fakat âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz!” buyurmaktadır. Bu ayetlerde insanın doğru yola girmeyi irade etmesi ancak Allah Teâlâ’nın dilemesi ile gerçekleşeceği bildirilmektedir. Burada insanın iradesinin ilahi iradeden tamamen bağımsız olduğunu söyleme adına Zemahşeri Allah’ın dilemesi, irade etmesini mecbur bırakması ve zorlaması olarak anlamış ve gerçek manasından koparmıştır.³⁷⁴

2. Enam Suresi, 111. ayette Rabbimiz, **وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا**, **عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ** “Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler” buyurmaktadır. Ayetteki “senin Rabbin dileyseydi bunu yapamazlardı” kısmında geçen “dileme” fiiline, ikrah altında bırakma, mecbur etme ve ızdırar manasını vermiştir.³⁷⁵

3. Kehf Suresi 29. ayette Allah Teala, **وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ**, **فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ** **بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا** “Ve de ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin. Biz, zalimler için alevleri kendilerini çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık. (Susuzluktan) imdat dileyecek olsalar buna, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fena bir içecek ve ne kötü bir barınak!” buyurmaktadır. Zemahşeri’ye göre ayette geçen **فَلْيُكْفُرْ** “Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin” bölümünde insanın doğru yolu seçmesi ya da helak olması kendi tercihinin bırakılmış ve insanın özgür iradesine vurgu yapılmıştır.³⁷⁶

4. Allah Teala, Hud Suresi 118. ayette **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ**, **مُخْتَلِفِينَ** “Rabbini dileyseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır,” buyurmaktadır. Zemahşeri, bu ayette de “dileme” fiiline,

³⁷⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 6. s. 1186.

³⁷⁵ Zemahşeri, age., C 2, s. 728.

³⁷⁶ Zemahşeri, age. C. 4. s. 52.

zorlama anlamı vererek “Allah Teâlâ böyle bir zorlamada bulunmamıştır. Aksine onlara sorumlu tutulmanın esas sebebi olan özgür bir irade ve seçme hakkı vermiştir ki bir kısım insanlar bu özgür irade ile hakkı, bir kısmı da batılı tercih etmiştir” diyerek yine mezhebi taassubunu sergilemiştir.³⁷⁷

Zemahşeri, bu şekilde insanın iradesinin tamamen özgür olmadığını ifade eden ayetlere aynı yorumu getirmiştir.³⁷⁸ Sonuç olarak Mutezili kelam ekolünün, özelde ise Zemahşeri’nin, kulu, fiillerinin yaratıcısı olarak kabul etmeleri, onları aktif, tamamen özgür bir irade anlayışına sevk etmiştir. Tabii ki bu anlayış adalet prensibinin de doğal neticesi olarak serdedilmiştir. Mutezilenin tam karşısında yer alan ve mutlak cebir anlayışını savunan Cebriyye’ye göre ise insanın irade ve ihtiyarı yoktur.³⁷⁹

Allah'ın mülkü olan bu varlık aleminde ancak onun iradesi vardır. Gerçekleşecek bir olayın vaktinde ortaya çıkmasını dileyen irade eden de Allah’tır. Gerçekleşmeyecek bir şeyin vaki olmamasını irade eden de Allah’tır.³⁸⁰

Ehli sünnetin bir kolu olan Maturidilerse, insanın iradesi hususunda tefviz-i mutlak olan Mutezile ile cebr-i mutavassıt olan Eşari arasında bir anlayışa sahiptirler. Onlara göre insanda iki tür irade mevcuttur. Bunlardan biri seçme yeteneği de diyebileceğimiz, Allah’ın insana verdiği “yapma veya yapmamayı tercihte aracı kabul edilen külli iradedir”, diğeri ise “külli iradenin fiili yapmak veya terk etmeye yönelmesi olan aktif cüzi iradedir.” Buna azm-ı musammem, ihtiyar, kasd de denir. Bununla birlikte kulun iradesi Allah’ın iradesinin sebebi ve vesilesidir. Allah’ın yaratması, kulun, irade ve tercihi doğrultusunda gerçekleşir. Kulun seçiminde bir baskı ve zorlama söz konusu değildir.³⁸¹

Eşarilere göre fiiller hususunda, insanın meydana getirirken özgür bir iradesinin olup olmadığı mevzusu açık değildir. Allah’ın iradesi yanında insanda da bir

³⁷⁷ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 512.

³⁷⁸ Secde 32/17; Şems 91/7-10.

³⁷⁹ Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, s 78.

³⁸⁰ Eşari, *Makalatü’l-İslamiyyin*, s 404.

³⁸¹ Şerafettin Gölcük, *Bakıllani ve İnsanın Filleri*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 86-93; Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 161-162; Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, 129-131.

irade olduğunu söylemekten imtina ederler. Onlara göre Allah'ın iradesi her şeyi kuşatmıştır. İnsanın fiilleri de bu ilahi iradenin kapsamı alanı içindedir. Cebriye gibi insana iradesiz bir varlık olarak nitelemedikleri gibi Mutezile gibi özgür bir iradeden de söz etmemişlerdir. Bu nedenle onlara cebr-i mutevassıt denilmiştir.³⁸²

Yaratmayı, insana izafe etmeyi, hoş görmeyen, tamamen özgür bir irade de vermeyen Ehli Sünnet ve özellikle Eşariler, insanın fiildeki rolünü tayin etme ve salt cebirden de kurtulmak için kesb teorisi denilen mutedil bir fiil anlayışı geliştirmişlerdir. Kesb sözlükte mastar olarak “kazanmak, elde etmek” manasına gelmektedir. “Kazanılan bir mal ya da elde edilen bir fayda” anlamında isim olarak da kullanılan kesb, bir fayda elde edeceğini düşünürken zarara yol açan fiiller içinde kullanılır.³⁸³ İstilah anlamı ise “kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey” demektir.³⁸⁴

Kesb kavramına ilk defa Ebu Hanife'ye ait akait risalelerinde rastlanmış, ihtiyari fiillerin oluşmasında insanın etki alanını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kur'an'dan ilham alarak kullandığı bu kavram, dikkati celbetmiş olacak ki kelimelerin teşekkülünden önce kelimelerin alimleri tarafından kullanıldığı gibi sonrasında da Ehli Sünnet kelimelerin savunulup benimsenmiştir.³⁸⁵

Kulun ihtiyari fiilleri üzerindeki kendi etkisine kesb; Allah'ın bu fiilin oluşmasını sağlayan asıl etkisine de halk denilmiştir. Dolayısıyla kul, kasibdir, Allah ise halıktır. Yani kul fiili irade ve tercih eder, Allah Teâlâ da buna uygun bir şekilde fiili yaratır.³⁸⁶

Kesb teorisi Mutezile tarafından kabul edilmemiştir. Kadı Abdulcebbar, kesbi “kendisi ile fayda elde edilen veya zarar giderilen fiil” olarak tanımlar. Kesbi savunanların bu kavramı sözlük ve örfi manasının dışında bununla alakası olmayan

³⁸² Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 249.

³⁸³ Ragıb el-İsfehani, *el-Müfredat li Garibü'l-Kur'an*, “ksb” s. 910.

³⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb” DİA, Ankara, 2022, C. 25, 304.

³⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, *agmd* s. 304.

³⁸⁶ Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, s. 131; Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 190-192.

anlamlar yüklediklerini, bu kelimenin bir ıstılah manası olmadığını ifade ederek, kesb teorisini reddeder.³⁸⁷

Sonuç olarak ilahi iradeyle insan iradesini tamamen birbirinden bağımsız kabul eden Zemahşeri, insanın fiillerinin sorumluluğunu insana yükler. Çünkü insan fiilini hür iradesiyle işlemekte olup hiçbir etki buna müdahale edemez. Bu sebeple Eşari'nin kesb teorisini de kabul etmeyen Zemahşeri, Minhâc adlı eserinde bunu eleştirir. Ve aklen de kabul edilemeyeceğini soru cevap yöntemiyle izah eder.³⁸⁸

2.2.3. İstitaat-Kudret

Dav' kökünde istif'al vezninde mastar olan istitaat kelimesi sözlükte "güç yetirmek, muktedir olmak" şeklinde tanımlanmaktadır. İstılahi olarak ise "kulun fiilini gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyari filleri meydana getirmesini mümkün kılan güç" manasına gelmektedir.³⁸⁹ Aralarında ince ayrıntılar bulunmakla birlikte kuvvet, kudret, vüsat, takat lügavi açıdan birbirine yakın kelimelerdir. Kelamcılara göre ise eş anlamlıdır.³⁹⁰

Kuran'da geçen vüs' ve istitaa kavramları iki manada kullanılmıştır. Biri "fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudret", diğeri ise "fiilin oluşmasına sebep olan alet ve organların sağlıklı olmasıdır." Sorumlu ve yükümlü bir varlık olarak insanın mesul olabilmesi için her ikisine de sahip olması gerekir.³⁹¹

Ehli Sünnet ve Mutezile kelamcılarının kudretin/istitaatın insana ait bir araz olduğu hususunda ittifak halindedirler.³⁹² Tartışma konusu olan kısım ise insanın fiilini gerçekleştirmesi için gerekli olan kudret, insanda fiilin oluşumundan önce de mevcut mudur? Yani bu kudret sürekli ve devamlı mıdır yoksa insanda fiille birlikte Allah tarafından yaratılıp kula verilmesi suretiyle oluşan devamlılık arz etmeyen bir kudret midir?

³⁸⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s 106.

³⁸⁸ Zemahşeri, *Minhac*, s. 50.

³⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İstitaat" DİA, İstanbul, 2001, C. 23, s. 399; Ragıb el-İsfehani, *el-Müfredat li Garibü'l-Kur'an*, "Tav" s. 648.

³⁹⁰ Şerafettin Gölcük, *Bakıllani ve İnsan Filleri*, s. 124.

³⁹¹ Lütfullah Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, s. 105.

³⁹² Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s 180.

Kadı Abdulcebbar'a göre Kudret, öyle bir manadır ki, Allah Teâlâ insanın cismine onu, itaat etmesi için yerleştirmiştir ama bu kudret başka fiilleri gerçekleştirmeye de müsaittir. Bu kudreti Allah Teâlâ kula vermiştir ve insan Allah'ın verdiği bu kudretle ihtiyari fiillerini gerçekleştirir. Şu kadarı var ki insan, bu kudretle hayır ve taat yaptığı gibi şer ve masiyeti de yapabilir.³⁹³

Ebu'l-Huzeyl, Muammer ve Mirdar'a göre istittaat, sağlık ve sağlamlıktan başka bir şey olan arazidir. Biş b. Mutemir, Sümame b. Eşres, Gaylan ise istitaatı, sağlamlık ve organların sağlam olması, onların eksikliklerden uzak olması şeklinde tanımlamışlardır.³⁹⁴

Mutezile kelim ekolü kudretin insanın bedenini Allah tarafından verilmiş potansiyel bir güç olup, fiilden önce de insanda mevcut olduğu hususunda hemfikirdirler.³⁹⁵

İnsanı, binefsihi güç getirebilen bir varlık olarak görseler de Mutezilenin çoğu bunu kabul etmez. Allah bizatihi kadir olup güç yetirilmesi, kadir olan her şeye kadirdir. İnsan ise Allah'ın verdiği kudretle kadir olup bir şeye kâdir olması, her şeye kadir olması anlamına gelmez. Dolayısıyla mutezile insanın kadir oluşu ile Allah'ın kadir oluşunu birbirinden ayırır ve insanı kudreti oranında yapabilme gücüne sahip sınırlı bir varlık olarak kabul ederler.³⁹⁶

Mutezile insanın fiillerinin meydana getirmesinde etken ve hür olduğunu, bu sebeple adalet ilkesi gereği sorumlu tutulduğunu ispat edebilmek adına insanda fiilden önce mevcut olan ve kaynağı da insan olan bir kudret fikrini benimsemiştir. Yine Mutezile fiilden önce var olan bu kudretin fiili işlemeye de zıttı olanı terk etmeye de kadir olduğu ve istitaatın fiili zorunlu kılmadığı konusunda da icma etmiştir.³⁹⁷

Onlara göre bu düşünce insanın özgür bir varlık olabilmesinin esasıdır. Kafir küfre kadir olduğu gibi imana da kadirdir. Aksi takdirde insan fiile zorlanmış ve

³⁹³ Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, s. 167.

³⁹⁴ Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s 334.

³⁹⁵ İlyas Çelebi, *Akılçılık*, s 282.

³⁹⁶ Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, s. 169.

³⁹⁷ Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 336.

mecbur edilmiş olur. Sonuç olarak Mutezili düşüncede insan tam olarak özgür bir varlıktır ve potansiyel olarak iyilik de kötülük de yapabilme gücüne sahip olarak yaratılmıştır. Sorumlu, özgür bir fail olabilmesi için bu gücün fiilden önce insanda bulunması ve ahlaki bakımdan birbirine zıt farklı fiillere yönlendirilebilir olması gerekir.³⁹⁸

Zemahşeri bu meselede genel Mutezili düşünce tarzını benimsemiştir. O kudretin fiil esnasında Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Sünni terakkiye karşı çıkmıştır. Allah Teâlâ sorumlu tuttuğu insana kudret ve ihtiyaç duyduğu organları vermek suretiyle fiilde bulunma imkanı vermiştir. İnsanın yaratılmasındaki hikmet de bunu gerektirir. İnsanın gerçek fail olabilmesi için kadir olmakla nitelenmesi güç istitaat sahibi olması zorunludur.³⁹⁹ Zemahşeri bizatihi kadir olan Allah Teâlâ ile bedeni itibariyle kadir olan insanın birbirinden farklılık arz ettiğini zikreder. Zira Allah Teâlâ dışındaki kalan her kadir beden itibariyle böyledir.⁴⁰⁰ Kuldaki bu kudret fiili işlemeye de onun zıttı cinsinden bir şey yapmaya da kadirdir. İman etmeyip küfre düşen kimse imana kadirdir ama bunu yapmamıştır. Allah Teâlâ onun imanına kadir olmakla birlikte küfür işleyeceğini de bilmiştir.⁴⁰¹

Mutezile kudretin fiilden önce olduğuna dair Neml Suresi 39 ayetini delil olarak sunmaktadır.⁴⁰² Burada Allah Teâlâ **قَالَ عَفَرِيَّتٍ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ** “Cinlerden bir ifrit, “Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter, ben güvenilir biriyim” dedi.” buyurmaktadır. Ayette, söz konusu edilen İfrit bir şey yapmadan önce yapabilirim diyorsa o bu işi fiilden önce de yapabilme gücüne sahiptir demektir. Keşşaf’a baktığımız zaman bu ayetin tefsirinde Zemahşeri’nin bu konuya değinmediğini görüyoruz. Kudret’in fiil esnasında yaratıldığını savunan ehli sünnetin delili ise Hud Suresi 20. ayettir. Allah Teâlâ bu ayette **أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمْ** “Onlar yeryüzünde (Allah’ı) âciz bırakacak değillerdir; kendilerini Allah’ın azabından koruyabilecek yardımcıları da yoktur;

³⁹⁸ Hulusi Arslan, age. s. 170-171.

³⁹⁹ Zemahşeri, *Minhac*, s. 53.

⁴⁰⁰ Zemahşeri, *Minhac*, s. 45.

⁴⁰¹ Zemahşeri, *Minhac*, s. 54.

⁴⁰² Eşari, *Lüma*, s. 68.

cezaları kat kat olacaktır. Çünkü onlar (hakikati) ne görebiliyorlar ne de işitebiliyorlardı” buyurmaktadır. Zemahşeri burada mezhebi taassubunu ortaya koyar ve şu ifadeleri kullanır. Mücbire mensupları bu ayette muttali olunca hemen buna yapışacak ve Ehli Adle karşıt delil olarak sunacaklardır.⁴⁰³

Ehli sünnete göre de istitaat ihtiyari fiiller için insanda mevcuttur. Bu konuda Ehli Sünnetle Mutezile arasında ihtilaf yoktur. Ehli sünnet, iki çeşit istitaatten bahsetmektedir. Birincisi fiilin meydana gelmesinde etkili olan araç-gereç, vasıta, organlar ve sebeplerin uygun yerinde ve salim olmasıdır. Bu çeşit istitaat dinin sorumlulukların yerine getirilebilmesi için gerekli olan potansiyel istitaattır. “Hür ve tercih sahibi bir insanın iradesiyle fiili gerçekleştirmek için elverişli olmasıdır. Ali İmran suresi 97. ayette *فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا* وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ الْبَيْتِ مَنِ الْعَالَمِينَ *اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ*” Orada apaçık deliller, İbrâhim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir” geçen istitaatten maksat da zaten budur. Bununla ilgili bir ihtilaftan da söz edilemez. İkinci kısım istitaata gelince bu bizatihi kudret'in kendisidir. Şu şekilde tarif edilir: “Fiilin gerçekleşmesine etki eden ve fiil gerçekleşeceği esnada Allah tarafından kula verilen kudret”. Ehli Sünnete göre bu çeşitli istitaat fiilden önce aktif bir şekilde insanda bulunmaz. Kişi fiili işlemek üzere kesin karar azim ve kast ile ona yöneldiğinde bu kudreti Allah Teâlâ. Yaratıp ona verir. Bu çeşit istitaate aktif, dinamik kudret de denir. Hud suresi 20. ayette *أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ*” Onlar yeryüzünde (Allah’ı) âciz bırakacak değillerdir; kendilerini Allah’ın azabından koruyabilecek yardımcıları da yoktur; cezaları kat kat olacaktır. Çünkü onlar (hakikati) ne görebiliyorlar ne de işitebiliyorlardı” geçen istitaat bu çeşittendir. Burada sözü edilen işitme ve görmeye güç getirememesi hali vasıta ve organların elverişli olmaması değil, potansiyel olarak görme ve işitme imkanları bulunduğu halde kendi tercihlerinin

⁴⁰³ Metin Özdemir, , *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 241; Zemahşeri *Keşşaf*, C. 4, s 380.

yanlıştan yana olması sebebiyle Allah'ın onlarda bu kudreti aktif bir şekilde fiil esnasında yaratmamasıdır.⁴⁰⁴

Bu ikinci kısım istitaat konusundaki ihtilafın kaynağı Ehli Sünnet ve Mutezilenin araz anlayışlarının farklı olmasıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mutezileye göre arazlar iki zamanda baki kalabilirler. Süreklilik ve devamlılıkları vardır. Dolayısıyla insandaki kudret de araz olduğu ve süreklilik arz ettiği için fiil gerçekleşmeden önce insanda bulunur. Bu kudret fiilin oluşumu ile kaybolmaz. Bilakis insan bir başka fiile yöneldiğinde daha önce kendisinde var olan ve devam eden kabiliyetle o fiili gerçekleştirir. İnsan, yalnızca özgür ve sorumlu bir varlık değil, aynı zamanda kudret sahibi olup, kendi fiilini meydana getirebilme yetkisine sahiptir.⁴⁰⁵

Ehli sünnete göre ise fiilin gerçekleşebilmesi için gerekli olan kudret hâdistir ve fiilin oluşumu sırasında Allah tarafından yaratılır. Kula verilen bu kudret bir arazdır. Arazlar da süreklilik ve devamlılık söz konusu değildir. Arazlar teceddüd-i emsal (benzer nitelikteki arazların yenilenmesi) yoluyla biri diğerinin yerine geçer ve bu şekilde süreklilikleri devam edebilir.⁴⁰⁶

Özellikle fiil teorisini, araz anlayışı üzerine kuran⁴⁰⁷ Eşari ve genel anlamda Ehli Sünnet alimlerinin Allah tarafından sürekli yaratılan bir kudret fikrini savunmalarının asıl sebebi ezeli ve ilahi ilme yükledikleri anlamdır. Allah Teâlâ ezeli ilmi, irade ve kudretiyle her şeye aktif ve etkin bir şekilde müdahildir. Sırf bu sebeple insanın Allah'ın ilmi, kudreti altında bulunan bir şeyi tek başına meydana getirmesi mümkün değildir. Allah'ı Rububiyet ve Malikiyeti bakımından aciz bir varlık konumuna getirmekten endişe duyarlar.⁴⁰⁸

İnsanın gücünün karşıt iki fiil için geçerli olup olmadığı hususunda Maturidiler Mutezile ile aynı görüştedirler. Yani onlara göre de insanda bulunan bu potansiyel

⁴⁰⁴ Nureddin es-Sabuni, *el-Bidâye fi uşûli 'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979., s. 124; Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 179-180; Maturidi, *Kitabu 't-Tevhid*, s. 256-262.

⁴⁰⁵ Saim Kılavuz, age. s. 180.

⁴⁰⁶ Nureddin es-Sabuni, *el-Bidâye*, s. 125.; Eşari, *Lüma*, 59.

⁴⁰⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 234.

⁴⁰⁸ Maturidi, *Kitabu 't-Tevhid*, s 256-262; Eşari, *Lüma*, 59-62.

kudret her iki hal için de elverişlidir. Bu görüş Ebu Hanife'den de aynı şekilde nakledilmiştir.⁴⁰⁹

Meselenin ayrıntısı ise şu şekildedir. Taat ve masiyet fiil olma açısından birdirler. İyi veya kötü olarak vasıflanmaları ilahi emir ve yasağa nispetle olmaktadır. Nitekim secde fiili yapılırken fiile ait kudret de bir değişiklik yoktur. Öz itibariyle aynıdır ancak bu secde Allah'a olursa taat, puta olursa masiyet olarak nitelenir. Aynı şekilde kudret taatle birlikte olduğunda tevfik; masiyetle birlikte olduğu zaman hızlan adını alır. Secde asıl itibariyle alını yere koymaktır. Adının değişmesi ise ilahi emir ve nehiy diye nazaraştır. ⁴¹⁰

Ebu'l Hasan el-Eşari'ye göre insanda bulunan kudretin iki zıt şeye taalluku mümkün değildir. Bir tek güç, bir tek fiil için geçerlidir. Bu demek oluyor ki insanda bulunan taat kudreti ile masiyet kudreti birbirlerinden farklı iki arazdır.⁴¹¹

Mutezile içerisinde ihtilaflar bulunmakla birlikte arazlar farklı tasniflere tabi olmuştur. Bu tariflerden biri de insanın kudreti dahilinde olup onun tarafından yaratılan ve kuvveti dahilinde olmayan yani insan tarafından yaratılamayan şeklidir. Böyle bir ayrıma gidilmesinin asıl nedeni insanın fiilini kendisinde var olan kudretle meydana getirdiğini savunabilmek ve bu anlamda insanın Allahla irtibatını kesmektir. Zemahşeri de Minhacında organların fiili ya da kalbin fiili olan arazların insanın kudreti alanına girdiği ve bizzat insan tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Bu konuda da genel Sünni telakkinin aksine görüş beyan etmiştir.⁴¹² Zemahşeri'ye göre insanın gerçek fail olarak nitelenebilmesi için kudret sahibi olması zorunludur. Ancak bizatihi kadir olan Allah Teâlâ ile bedeni itibariyle kadir olan insanın kudreti arasında fark vardır. Allah Teâlâ dışındaki her şey beden itibariyle kadirdir. Zatı ile kadir olan ancak Allah Teâlâ'dır.⁴¹³ İnsanın kadir olması ve onda bulunan bu kudret onu aciz kimseden ayırır ve bir fiili yapmaya muktedir olduğu gibi onun zıddını yapma imkanı

⁴⁰⁹ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 363; Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye*, s. 127.

⁴¹⁰ Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye*, s. 128.

⁴¹¹ Eşari, *Lüma*, s. 59.

⁴¹² Zemahşeri, *Minhac*, s. 38.

⁴¹³ Zemahşeri, *Minhac*, s. 45.

da verir. Bu sözüyle de Eşari'nin “bir kudretin tek bir fiille talep ettiği görüşüne” karşı çıkar.⁴¹⁴

2.2.4. Kaza ve Kader

Kaza kader konusu insanın hürriyeti ve kötülük problemi ile doğrudan ilişkili bir konudur. İnsanın yapmış olduğu fiillerin mesuliyetini insana yükleyen Mutezilenin nüveleri diyebileceğimiz ilk Kaderilerin de bu isimle anılması konunun irtibatını açığa çıkartmaktadır. Hatta kaderi kabul etmeyerek insanı fiillerini gerçekleştirmede tamamen özgür bir varlık kabul ettikleri için Mutezileye de Kaderiyye olarak adlandırıldığı söylenmiştir.⁴¹⁵

Mutezile mezhebi insanın yaptığı hayır ve şer, tüm fiillerin bizatihi insanın irade ve tercihi neticesinde ortaya çıktığını savunurken, ahlaki kötülük dediğimiz insan kaynaklı kötülüklerle Allah Teâlâ'nın ilişkisini tamamen koparır. Her ne kadar Mutezilenin kaderi inkar ettiği klasik kaynaklarımızda yer alsada bunun bir inkar değil, yorum farklılığı ve ilahi fiillerin kapsam alanı ile ilgili bir sınırlandırma şeklinde olduğu da ifade edilmiştir.⁴¹⁶

Kaza kelimesi sözlükte “hükmetmek, emretmek”; kader kelimesi ise “gücü yetmek planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak kıymetini bilmek, bir şeyin şekil ve niteliğini bilmek” manalarına gelmektedir.⁴¹⁷

Lügat manaları bunlar olmakla birlikte kaza ve kader kavramlarının ıstılahı manaları üzerinde tam bir ittifak gerçekleşmemiştir. Maturidilere göre kaza, Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planının gerçekleştirilmesi; kader ise Allah Teâlâ'nın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesidir.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Zemaşşeri, *Minhac*, s. a53.

⁴¹⁵ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 46; İlyas Çelebi, “Mutezile” DİA, C. 31, s. 391.

⁴¹⁶ Hulusi Arslan, *Mutezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, s. 181.

⁴¹⁷ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 191; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, DİA, İstanbul, 2001, C. 24, s. 58; Ragıb el-İsfehani, *el-Müfredat li Garibü'l-Kur'an*, s.851, 826-827.

⁴¹⁸ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 191.

Eşariler ise Maturidilerin verdikleri manaların tam tersine çeviriyorlar ve Maturidilere göre kaza Eşarilerde kader manasına gelmekte iken Maturidilerin kader tanımını Eşarilerde kaza şeklinde yer alıyor.⁴¹⁹

Birbirlerinin tam aksi manalar vermelerine rağmen Ehli Sünnet kelim ekollerinin kaza-kader anlayışları birbirine paralel niteliktedir. Ancak Eşariler bu konuyu izah ederken daha çok Allah'ın irade sıfatına Maturidiler ise ilim sıfatına vurgu yapmaktadırlar.⁴²⁰

Mutezile kelamcılarına göre kaza kelimesi “bir şeyi tamamlamak ve bitirmek, icap (gerektirme), ilham ve ihbar (haber verme)” manalarına gelmektedir. Kader kelimesi ise “beyan ve açıklama” manası taşımaktadır. Kaza ve kaderi kulların fiilleri ile ilişkilendirip yaratma olarak anlaşılmasını hiçbir şekilde kabul etmezler. Böyle bir kabul kulların kusurlarından kaynaklanan kötü fiillerin sorumluluğunu da Allah Teâlâ'ya atfetmek demektir. Halbuki kullar kendi yaptıkları fiillerin neticesinde övgü-yergi sevap-ikaba müstahak olmaları bu fiillerin bizatihi failleri olmaları sebebiyledir. Allah'ın yaratmasıyla vuku bulan bir husustan Allah'ın, kullarını sorumlu tutması, adalet prensibi gereği caiz değildir.⁴²¹

Kendilerine sırf bu izahlarından ötürü kaderiye denilmesine karşı çıkan Kadı Abdulcebbar, bu lakabın Mücbire'ye, Müşebbihe'ye ve Kaderiye için münasip olduğunu söyler. Zira insanların işledikleri fiillerin, Allah'ın kaza ve kaderi ile gerçekleştiğini iddia etmek, Kaderiye ve Mücbireye ait sözlerdir.⁴²²

Mutezileye göre Allah Teâlâ'nın bütün fiilleri, O'nun kaza ve kaderi ile meydana gelir. “Bildirme, haber verme” manasındaki kaza-kader Allah'ın fiilidir. “Emretme, zorunlu görme” manasında kullanılırsa bu anlamda kaza-kader Allah Teâlâ'ya nisbet edilebilir. Ancak insanın fiillerinin yaratılması ile bağlantılı olarak icab ve ilzam manası kastedilirse, bu anlamda kaza ve kaderi Allah'a nispet etmek caiz değildir. Dolayısıyla asıl şer olan ve insanların fiillerinden kaynaklanan zulüm, zina,

⁴¹⁹ Şerafettin Gölcük, *Bakillani ve İnsan Fiilleri*, s.227; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, s. 59; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 191.

⁴²⁰ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 287.

⁴²¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C. 2, s 718-719.

⁴²² Kadı Abdülcebbar, age. S. 722.

yalan gibi hata ve kusurlar Allah'a atfedilemez ve bunların Allah tarafından yaratıldığı anlamına gelen kaza ve kadere rıza gösterilemez. İnsan tabiatı gereği bir zulüm, haksızlık cinsinden bir kötülük gördüğü zaman onu ayıplar bir müeyyide uygular. Buna rıza göstermez. Halbuki insana dokunan hastalık, musibet, ölüm gibi şeylerin Allah'ın kaza-kaderi ile gerçekleştiğini bilir, inanır ve boyun eğer. Hiçbir Müslüman bunun Allah'tan olduğunu inkar etmez. O halde Allah'ın kaza ve kaderi olan hastalık vb. şeyler Allah'ın fiili olup bunlarla kulların maslahatı hedeflendiği için bu kısım mecazi kötülöklere rıza gösterilir; işkence, hırsızlık, zina gibi ahlaki kötölöklere ise insana ait olup bunlara hiçbir şekilde boyun eğilmez.⁴²³

Mutezilenin kaza ve kader mevzusu ile bağlantılı olarak ahlaki ve tabii/metafiziki kötölöklere bakış açısı bu şekilde özetlenebilir:

Zemahşeri'ye baktığımız zaman O, Minhac'ında şu ifadelere yer vermektedir. "Kaza ve kaderi kulların fiilleri ile ilgili olarak "Allah bunları bildi ve levh-i mahfuzda yazdı" manasını kastederek kullanılırsa bu mümkündür. Fakat "kendi fiillerini tanzim edip şekillendirdiği gibi kulların fiillerini de tertip etti bunları cebren zorunlu kıldı" anlamında bir kader anlayışında olmaktansa Allah'a sığınırız." Her şeyi kadere bağlayan Mücbirenin görüşünü kabul etmeyen Zemahşeri, bunların Hz. Peygamber, (s.a.v.)'in "Kaderiyye ümmetin Mecusileridir" dediği kimseler olduğunu da ifade eder. Çirkin işlerin Allah Teâlâ'ya nispet etmeleri sebebiyle "nasıl ki Mecusiler kafirlerin en rezili ise; Kaderiyye de bu sebeple bu ümmetin en rezili ve en kötüleridir."⁴²⁴ Zemahşeri'nin bu sözleri aslında genel Sünni terakkiyle ayrı görünmemektedir. Keşşaftaki kaza kader ile ilgili ayetleri yorumlama şekline bakalım.

1.Kamer Suresi 49. ayette Rabbimiz, **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**, "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık" buyurmaktadır. Zemahşeri burada "kader ve kadr" kelimelerinin ölçüp biçme manasına gelip her iki türlü okunmasının da mümkün olduğunu söyler. Allah Teâlâ her şeyi ilahi hikmet gereğince ölçülü, muhkem ve düzenli olarak yaratmıştır. Yahut da levh-i mahfuz da takdir edildiği ve yazıldığı şekilde yaratmıştır. Her şey meydana gelmeden önce zamanı, durumu Allah Teâlâ

⁴²³ Hulusi Arslan, age. s. 182.

⁴²⁴ Zemahşeri, *Minhac*, s. 49.

tarafından bilinmektedir. Zemahşeri'nin bu yorumu ehli sünnetin kader anlayışına da uygundur.⁴²⁵

2. Yine Ehli Sünnetin kaza ve kader anlayışına delil teşkil eden bir başka ayete baktığımızda Allah Teala Araf Suresi 188. ayette Peygamberimize (s.a.v) hitaben **قُلْ لَا أَمَلُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** “De ki: “Ben kendim için, Allah’ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bundan çok faydalanırdım, başıma kötülük de gelmezdi. Ben yalnızca inanan bir toplum için uyarıcı ve müjdeleyiciyim” buyurmaktadır. Zemahşeri bu ayeti de şöyle izah eder, “Rabbim ve Malikim olan Allah benim için bir fayda dilemesi ya da bir zararı savması hariç, ben kendime ne bir fayda sağlayabilirim ne de zarar engel olabilirim. Ben sadece bir kulum gaybı da bilmem. Şayet bilebilseydim bana bir sıkıntı, kötülük dokunmazdı. Savaşlarda mağlup olmazdım, ticarete kaybetmezdi. Ben sadece uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderilen bir kulum.” Zemahşeri'nin ifadeleri, kulun karşılaştığı her türlü şeyin Allah Teâlâ'nın bilgisi dahilinde olduğuna dair görüşünü ızhâr etmektedir. Zaten Ehli Sünnet de kaza ve kaderle bunu kastetmektedir.⁴²⁶

3. Allah Teâlâ'nın ezeli ilmiyle bilmesi, yani levh-i mahfuzda yazılması anlamında olan haberle ilişkili olarak, Allah Teâlâ, Hadid Suresinin 22. ayetinde **مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ** “Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah’a göre kolaydır” buyurmaktadır. “İnsanların bu dünya hayatında karşılaştıkları yeryüzünde ya da canlılara isabet eden ne varsa bunlar Allah Teâlâ yaratmadan evvel kitapta yani levh-i mahfuzda kaydedilmiştir. Bu ölçüp biçme ve kaydetme insanlara zor olsa da Allah Teâlâ için kolaydır” ifadelerini kullanan Zemahşeri, bu ayette de diğer ayetlerde olduğu gibi Ehli Sünnete paralel olan kader anlayışını ortaya koymuştur.

⁴²⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, C.6, s. 495.

⁴²⁶ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 2. s 1054.

Keşşaf'ta “gada” lafzının geçtiği ayetlere baktığımızda Zemahşeri'nin “yaratmak, tamamlamak, bitirmek.”⁴²⁷ “vacip kılmak, emretmek”⁴²⁸, “bildirme, haber verme”⁴²⁹ manalarını verdiği görülmektedir. Bu manalar İmam Maturidi'nin bu kelimelere verdiği manaya da uygundur.⁴³⁰

4. Doğrudan kaza kelimesi geçmemekle birlikte ezeli planın gerçekleşmesi anlamını ifade eden Ali İmran Suresi 66. ayette Allah Teala **وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ** “İki ordunun karşılaştığı günde başınıza gelenler, Allah'ın izniyle oldu ve bu, müminleri belli etmek içindi” buyurmaktadır. Bu ayette bahsedilen olay, Müslümanların 70 şehit verdiği Uhud Savaşıdır. Medariku't-Tenzil isimli eserin sahibi Maturidi alim Nesefi'ye göre burada **فَبِإِذْنِ اللَّهِ** “Allah'ın izniyle” lafzı ile kastedilen Uhud savaşı günü Müslümanların başına gelenler Allah'ın kazasıyla olmuştur.⁴³¹ Zemahşeri ise burada **فَبِإِذْنِ اللَّهِ** “Allah'ın izniyle” ifadesini Allah'ın serbest bırakması, müşriklerin zarar vermelerine mani olmamasıdır diye tefsir etmiştir. Burada müşriklerin fiili olan bir işi “Allah'ın kazası ve ezeli hükmü” olarak niteleme anlamında bir yorum yapmaktan kaçınmıştır.⁴³²

5. Lut kavminin uğrayacağı azabı bildiren Hud Suresinin 76 ayetinde yüce Allah Teala, **يَا إِبْرَاهِيمَ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ**, “İbrâhim, bundan vazgeç; çünkü rabbinin emri gelmiştir. Onlara, geri çevrilmez bir azap mutlaka gelecektir” dediler” buyurur. Zemahşeri ayetini tefsir ederken **أَمْرُ رَبِّكَ** “rabbinin emri” ifadesini “kendisinden ancak doğru ve hikmetli bir şekilde sadır olan hükmün kazası” olarak açıklamıştır. Buradaki yorumu ise; Lut kavminin başına gelecek Azabın ezeli planın gerçekleşmesi anlamında bir kaza olduğudur ki ehli sünnetin yorumu ile örtüşmektedir.⁴³³

6. Yunus Suresinin 96. Ayetinde Allah Teâlâ, **إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ**, “Şu bir gerçek ki, haklarında rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar iman etmezler”

⁴²⁷ Fussilet 41/12; Kasas 28/29.

⁴²⁸ İsra 17/23

⁴²⁹ İsra 17/4

⁴³⁰ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 362.

⁴³¹ Nesefi, *Medariku't-Tenzil*, C. 1. s 309.

⁴³² Zemahşer, *Keşşaf*, C. 1, s 1122.

⁴³³ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 448; Nesefi, age., C. 3, s. 340.

buyurmaktadır. Bu ayetin tefsirinde Zemahşeri şöyle der: “Allah’ın levh-i mahfuzda yazıp meleklerine haber verdiği “onlar kafir olarak ölecekler” hükmü, yerini buldu. Başka türlü olma imkanı yoktu. Çünkü bu kader/yazgı bilinen bir şeyin yazılışydı. Allah bundan münezzehtir.”⁴³⁴ Burada Zemahşeri’nin ilk cümlesi ehli sünnete uygun ise de son cümlesi mezhebi olan mutezilenin kader konusundaki farklı görüşünü ortaya koymaktadır. Buna göre Allah kullarının fiillerini murat etmemektedir. Kullar kendileri irade etmektedirler. İleride olacak şeyleri ezelde bilip yazmak kaderdir. Yoksa Allah Teâlâ yazdığı şeyi murat ederek yaratmamıştır. Zemahşeri’nin bu görüşü kaderi inkar anlamına hamledilemez fakat onlar bununla kulların fiillerindeki ilahi muradı inkar ediyordu. Zemahşeri, kulun fiili yaratma manasındaki kazayı kabul etmezken, Allah’ın bildirmesi manasındaki kazayı caiz görmüştür.⁴³⁵

Maturidilere göre kader ve kazaya iman konusu Allah’ın ezeli ilim, irade, kudret, tekvin sıfatıyla bağlantılıdır. Yani bu sıfatlara inanmak, kaza ve kadere imanı da beraberinde getirir. Bu sebeple kader ve kaza inancı gerçekten “Biz her şeyi bir kadere (plana ve ölçüye) göre yarattık” ayetiyle mucibince de hayır-şer, iyi-kötü, faydalı-faydasız, canlı-cansız her ne varsa hepsinin ilim, kudret, irade ve hikmet sahibi bir Yaratıcı tarafından yaratıldığına inanmaktır.⁴³⁶

Hz. Ömer (r.anh)’den gelen şu hadiste kadere imanın, imanın temel unsurları arasında olduğunun bir göstergesidir. “Rasulullah (s.a.v) kendisine “bana iman hakkında bilgi ver” diyen Cebrail’e şöyle cevap vermiştir: “iman, Allah’a meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahret gününe iman etmen ve hayır ve şerri ile kadere inanmandır.” Kadere inanmanın temellendirilmesi bu hadisi şerifte hiçbir şeyin Allah Teâlâ’nın iradesinden ve takdirinden bağımsız olarak meydana gelemeyeceğini göstermektedir. Bu ifadeleri biraz daha açacak olursak, Allah Teâlâ insanın hür iradesi ile seçtiği, seçeceği şeyleri bu tercihini ne zaman, nerede ve ne şekilde yapacağını, ezeli ve zamanla sınırlı olmayan mutlak ilmi ile bilir ve bu bilgisine göre diler ve yine bu dilemesine göre zamanı gelince takdir buyurup kulun tercihi yönünde yaratır. Bu

⁴³⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 340.

⁴³⁵ Lütfullah Cebeci, *Kur’an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, s. 146.

⁴³⁶ *Hadislerle İslam*, Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, Ankara, 2014, C. 1, s 602; *İlmihal-İman ve İbadetler*, Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, Ankara, 2006, C. 1, s. 133.

halde Allah'ın ilmi kulun seçimine bağlıdır. Allah'ın ezeli ilmi ile bilmesini kulun irade ve seçimi üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip değildir. İnsan, Allah'ın bu kendi hakkındaki bilgisinden habersiz olup hayatın akışı içerisinde bu bilginin tesiri altında kalmadan kendi özgür iradesi ile hareket eder. Bu demek oluyor ki insan bir fiili işlerken bunu Allah bildiği için yapmıyor. O bizim bu yapacağımızı ezeli ve mutlak anlamda bilmektedir. Allah insanı özgür iradesiyle tercihte bulunan sorumlu bir varlık olarak var etmiş ve onu imtihan sürecinin bir gereği olarak emir ve yasaklarla yükümlü tutmuştur. Ayrıca kulun seçtiği fiili yaratacağı noktasında ilahi bir kanun belirlemiş, kendi irade ve takdirinin de insanın çaba⁴³⁷ ve yönlendirilmesine göre tecelli edeceğini bize bildirmiştir.⁴³⁸

Maturidi kalam ekolü insan iradesine göre Allah tarafından tayin edilmiş bir kader anlayışına sahip bulunmaktadır. Aslında bakılırsa Mutezili anlayışa yakın bir konumda durmaktadır. Zira Mutezile kalam ekolü de insanın ilahi bir kadere tabi olmayıp kendi yaptıklarının neticesi olarak kaderini tayin ettiğini söylemektedir. Bu bağlamda Zemahşeri'nin kaza ve kader konusunda Maturidilere yakın olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

İlahi takdir başlığı altında rızık-ecel ve hidayet-dalalet konularına da yer vereceğiz. Şöyle ki, bu meselelerde ilahi takdirin etkisi olduğu kadar insanın özgür iradesinin de rolü de yadsınamaz. Nitekim bu konular itikâdi mezhepler arasında da görüş ayrılığına sebep olmuştur. Her mezhep insana tanıdığı özgürlük nispetinde yani kader görüşleri ile aynı doğrultuda açıklama getirmiştir. Her bir konu ayrı başlık altında incelenip özelden Zemahşeri'nin Keşşaf'taki görüşlerini aktaracağız.

2.2.4.1. Rızık

Allah Teâlâ'nın ezeli ilmiyle olmuş ve olacak olan her şeyi önceden belirlemesi olan ilahi takdir meselesi ile insanlar arasında var olan gelir dağılımındaki farklılık bu meseleyi kötülük problemiyle bağlantılı bir konu olarak karşımıza çıkarmaktadır. Ayrıca her şey önceden belirlendi ise insanın çabasının rızkını elde etmedeki rolü ne olacaktır? Öncelikle bu meseleyi kavramsal çerçevede ele alalım. r-z-k kökünden

⁴³⁷ İsra 17/13; Müddessir 74/38; Fussilet 41/46; Necm 53/38-39.

⁴³⁸ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 171-172; *İlmihal*, C. 1, s. 13.

türemiş olan rızık kelimesi sözlükte “yiyecek, içecek ve faydalanılacak her şey” manasına gelmektedir. İstilah olarak da “Allah’ın canlılara hayatlarını sürdürebilmesi için verdiği maddi ve manevi nimetler” şeklinde tanımlanır.⁴³⁹

Kur’an-ı Kerim’de yüz yirmi üç⁴⁴⁰ defa rızık kelimesi çoğunlukla Allah’a izafe edilirken. Buna sebep olan insana da nispet edilmiştir.⁴⁴¹

Bütün canlıların rızıkını veren Allah’tır. Bu hususta tüm mezhepler ittifak etmişlerdir. Tartışma konusu olan asıl mesele ise haram yollarla elde edilen ve faydalanılan şeylerin Allah’ın verdiği rızık kapsamına girip girmediği midir? İnsanın iradesine, ilahi kudret ve iradenin etkisi bağlamında ele alınan rızık iki farklı tanımlanmıştır. Ehli sünnet “ister helal ister haram olsun, canlının yediği her şey” olarak tanımlamıştır. Ehli sünnet insanın iradi fiiller de dahil tüm eylemlerinin Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul ettiği için bu şekilde bir tanıma gitmiştir. Ancak kişinin irade ve yönelimi sebebiyle insanın sorumluluğuna da dikkat çekmiştir. Mutezileye göre, “meşru olarak canlının mülkiyetine giren şeydir.” İnsanın iradi davranışlarında tamamen özgür olduğunu savunan Mutezile’de ise haram yolla elde edilen şeyler rızık kapsamına alınmamıştır. Zira haram yemek, cezayı gerektirir. Allah'a nispet edilen bir şey kötü olamaz.⁴⁴²

Rızıklandıran insan olsun hayvan olsun başkasının ona engel olması söz konusu değilse Mutezileye göre o rızıktır. Gıda, su ve bunlar yerine geçen her şey mutlak rızıktır. Bunun dışında nesne ve her türlü servet ise muayyen rızıktır. İnsan ancak biriktirme, miras, alışveriş ve hibe yoluyla elde ettiği şeylerle rızıklandırılabilir. Çünkü mülkiyetin sebebi dördtür. Mutezileye göre de gerçek Rezzak Allah’tır. Rızıklandırma ifadesi insana ancak mecaz yoluyla nispet edilebilir.⁴⁴³

Zemahşeri de rızıkı “insanın faydalanma imkanına sahip olduğu şey” olarak tanımlar. Allah'ın kullanımını yasakladığı şey rızık olamaz, bu nedenle gâsıbın malına

⁴³⁹ Şerafettin Gölcük, “Rızık”, DİA, İstanbul, 2008, C. 35, s. 73; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s 286.

⁴⁴⁰ Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'an-ı'l-Kerim*, “rzk”

⁴⁴¹ Bakara 2/233, Nisa 4/5, 8; Kehf 18/19.

⁴⁴² Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye*, s 148.

⁴⁴³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhi Usuli'l-Hamse*, s 740-742.

Çünkü Allah'ın rızık olarak verdiği her ne varsa helaldir. Yani haram rızık olamaz diyerek bu konudaki fikrini burada da söylemiştir.⁴⁴⁷

Ehli sünnet rızık için “helal ve haram olarak insanın elde ettiği her şey” derken, Hud Suresinin 6. ayetini (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ) – “Yeryüzünde kıvıldağan hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah'ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır” delil olarak gösterir. Yeryüzünde yürüyen her canlının rızık yalnızca Allah'ın üzerinedir. Bu ayet, canlıların yediği faydalandığı her şeyin Allah'ın rızıklandırmasıyla olduğunu açıkça belirtmektedir. Halbuki mutezilenin iddia ettiği gibi mülkiyet şartı hayvanlar için düşünülemez. Yine bazen kişi ömrünce haram yer de böyle birisi için de “Allah'ın verdiği rızıkı yememiştir” denilemez.⁴⁴⁸

Ehli Sünnet rızık meselesini kader ile ilişkili olarak ele alır. Eşariye göre insanın rızık, kazancı, kaybı, fakirliği, zenginliği ezelde Allah tarafından takdir edilmiştir. İnsanın her ne kadar tercih özgürlüğü bulunsa ve çabası olsa da bu onu Allah'ın kendisine takdir ettiği rızka yakınlaştırır. Tercih ve çabasının rolü bundan ibarettir. Maturidiler ise insanların rızıkını kendi tercihleri doğrutusunda Allah'ına iktisadi hayatta belirlediği genel-geçer, tabii ve kevni kanunları çerçevesinde verirler. Allah Teâlâ onun bu çabasını veya ihmalkârlılığını ezelde bilmiş ve ona uygun olarak takdir etmiştir. Allah'ın iradesiyle takdiri kulun tercihine göre tecelli eder.⁴⁴⁹

2.2.4.2. Ecel

Ecel meselesi de kader ve kaza konusunun alt başlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, önceden belirlenip takdir edilmiş bir ecel varsa katilin fiili takdir edilen bir şey gerçekleştirmesi olarak kabul edilebilir mi? Ya da insanın fiilini bu takdirde tamamen bağımsız olarak kabul ederek öldürme fiilini bizzat onun gerçekleştirdiği şeklinde mi düşünmeliyiz? Aynı şekilde katil veya kaza sonucu ölen bir insan bu olayla karşılaşmasa idi yine de ölecek miydi? Şeklinde sorular insanın zihnini karıştırmaktadır.

⁴⁴⁷ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 1, s. 586.

⁴⁴⁸ Maturidi, *Kitabu 'l-Tevhid*, s. 364; Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye*, s. 148.

⁴⁴⁹ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 208-209.

Ecel kelimesi sözlükte “geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman, muayyen bir müddetin sonu” anlamına gelir. Terim olarak ise “Allah tarafından her canlı için takdir edilen yaşama süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti” demektir.⁴⁵⁰

Kur'an-ı Kerim'de lügat manasıyla bağlantılı olarak “iddet, ölüm vakti, kafirlere tanınan mühlet, borçlanan kimse için son ödeme vakti, kâinattaki bu düzenin sona ereceği zaman” gibi farklı kullanımları ile karşılaşmaktayız. Ecel konusunu kelami bir problem olarak ilk defa tartışanlar mutezile alimleridir.⁴⁵¹

Mutezileye göre ecel ölüm vaktidir. Onlara göre yatağında ölen de katil veya kaza sonucu ölen de eceliyle ölmüştür. Bu konuda aralarında bir ihtilaf söz konusu olmayıp her halükârda kişiler ölüm vakitlerinde ölmüşlerdir. Ancak başkası tarafından öldürülen kimse hakkında aralarında ihtilaf etmişlerdir. Katl sonucu ölen kimse şayet bu fiile maruz kalmasaydı yaşayacak mıydı? Yoksa yine aynı vakitte mi ölecekti? Bu konuda Mutezile mezhebi arasında üç farklı görüş ortaya koyulmuştur. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a göre maktul şayet öldürülmeseydi yine de kesinlikle o vakitte ölecekti. Mutezilenin Bağdat ekolüne göre ise maktulün ölüm sebebi katilin fiilidir. Şayet katl fiili gerçekleşmeseydi kesinlikle yaşardı.⁴⁵² Mutezilerin çoğunluğu ve Kabi bu görüştedir. Katilin zemmedilmesi ve cezayı hak etmesi de bu sebeptir. O ilahi takdirin belirlediği, yaşam süresine engel olduğu, bunu kestiği için zulmedici olmuştur.⁴⁵³ Bağdat Ekolü, “sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak odur. Onun katında bir ecel daha vardır. Siz hâla şüphe ediyorsunuz” ayetini delil getirerek insan için iki ecel olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre kaza veya katl olmadan ölen insan ecel-i müsemma ile ölmüştür. Bu fiiller sebebiyle ölürse de ecel-i kaza ile ölmüştür. Eğer bu olaylara maruz kalmasaydı o ölmeyecek eceli müsemmasına kadar yaşayacaktı.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 83.

⁴⁵¹ Cihat Tunç, “*Ecel*” DİA, İstanbul, 1994, C. 10, s. 380.

⁴⁵² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C 2, s. 738.

⁴⁵³ Osman Karadeniz, “*Ecel ve Ömür*” Kelam El Kitabı, s. 578.

⁴⁵⁴ Cihat Tunç, agmk, s. 381.

Kadı Abdülcebbar'ın da tercih ettiği üçüncü görüşe göre ise maktul eceliyle ölmüştür. Katil ya da kaza gerçekleşmeseydi onun yaşaması da ölmesi de mümkün idi.⁴⁵⁵

Zemahşeri bu mevzuda Kadı Abdülcebbar'dan farklı düşünür, O'na göre maktul katil fiiline maruz kalmasaydı yaşayacaktı. Bu sözü ile O, Bağdat ekolünün görüşüne katılmaktadır. O'na göre şayet maktul o vakitte ölecek olsaydı onun fiili kötü olmaz ve ona kısas gerekmezdi. Benzer bir şekilde başkasının hayvanı boğazlayan, iyilik yapmış olur, ona tazminat gerekmezdi.⁴⁵⁶

Zemahşeri Keşşaf'ta bu konu hakkında şu örnekleri vermiştir:

1. Fatır Suresinin 11 ayetinde Yüce Allah, **وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ اَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ اُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ اِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ اِلَّا فِي كِتَابٍ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ** “Allah sizi topraktan, sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi birbirinize eş kıldı. O'nun bilgisi olmadan hiçbir dişi ne gebe kalır ne doğurur. Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tutulması da mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleşir. Kuşkusuz bunlar Allah için kolaydır” buyurmaktadır. Ayette, geçen **وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ** “bir canlının ömrünün uzatılması” ifadesini tefsir ederken, canlının uzun ömürlü olacağı Allah tarafından daha önce bilindiği için Allah o kimseye uzun ömürlü demiştir. İnsan için uzun ömürlü olması da kısa ömürlü olması da mümkündür. Ancak aynı kişide bunun art arda gerçekleşmesi muhaldir. Şöyle ki, levhi mahfuzda bir kimse hac yahut cihat fiilinden birini işlerse, ömrü 40 senedir. 2 fiili de yerine getirirse 60 senedir şeklinde yazılmasıyla ömrü uzamış ya da kısalmış olmaktadır. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “sadaka ve sılayı rahim'in ömrü uzatacağına dair hadis şerifi de bu niteliktedir. Hz. Ömer bıçaklandığı zaman. Ka'b b. el-Ahbar da “şayet Ömer dua etse Allah onun ömrünü uzatırdı.”⁴⁵⁷ Hadisi de ömrün uzayıp kısaltılacağına dair delillerdir. Zemahşeri bu ayette getirdiği delillerle fikrini açıkça izah eder.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, C. 2, s. 739.

⁴⁵⁶ Zemahşeri, *Minhac*, s. 60.

⁴⁵⁷ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 458.

⁴⁵⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 5. s. 564.

2. Nuh Suresi 4. ayette Allah Teâlâ, **أَجَلٍ مُّسَمًّىٰ إِنْ أَجَلَ وَيُوَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّىٰ إِنْ أَجَلَ**, “Ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın ve size belirli bir vadeye kadar süre tanısin. Şüphesiz Allah’ın belirlediği vade geldiğinde artık ertelenmez. Keşke bilseydiniz!” buyurmaktadır. Zemahşeri bu ayette, Allah Teâlâ eceli geciktirebileceğini haber verirken ayetin akabinde de geciktirmeyeceğini bildirmektedir. Bu sebeple zihinde oluşan çelişkiyi gidermek adına şu izahat yapar: “Allah Teâlâ Nuh Kavmi için inkara devam ederlerse ömürleri dokuz yüz yıl olacak ve bu süre bitince helak olacaklar. Yok imanı tercih ederlerse bin yıllık bir ömür verilecek şeklinde hükmetmiş olabilir. İşte bu sebeple onlara imanı tercih edin ki, vaktini yine Allah’ın belirlediği aşamayacağınız bir zamana kadar sizin ecelinizi ertelesin. Bu onlar için belirlenen uzun vakittir ya da bu haliniz devam ederse ecelinin uzun vakte kadar ertelemeyip helakinize bir çare olmayacaktır.” Zemahşeri’nin bu açıklaması ecelin uzayıp kısaltmasının insanların amellerine göre belirleneceği ve bu şekilde nihai ecele ulaşım noktasında insanın tercihlerinin etkili olduğunu beyan etmektedir.⁴⁵⁹

3. Allah Teala Ali İmran Suresi 55. ayette **إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكَ إِذْ أَخْرَجْتَهُ مِنَ التُّمَارِ وَرَفَعْتَهُ إِلَىٰ سِدْرٍ مَّجِيدٍ وَرَفَعْتَهُ إِلَىٰ عِلِّيِّينَ وَمَطَّهَرْنَاكَ مِنَ الْذَمِّ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فُوقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّْ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**, “Allah buyurmuştu ki: “Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim.” buyurmaktadır. Bu ayette geçen **إِذْ قَالَ اللَّهُ** ifadesi Zemahşeri’ye göre eceli tamamlamak manasındadır. Yani Allah Teâlâ Hz. İsa (a.s.)’ı kafirlerin öldürmesine izin vermeyip, kendi takdir ettiği vakte kadar onun ecelini tehir etmiştir. Ölüm onların eli ile değil, Allah’ın yazmış olduğu ecele gerçekleşecektir. Zemahşeri’nin bu açıklamaları maktul için iki ecel olup ömrün uzayıp kısalabileceği görüşünü teyit etmektedir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 6, s. 930.

⁴⁶⁰ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 1, s. 950.

4. Hicr Suresi 5. ayette Allah Teâlâ, مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ “Hiçbir ümmet kendi ecelini ne öne alabilir ne de erteleyebilir” buyurmaktadır. Bu ayette geçen ecel kelimesi Zemahşeri’ye göre levhi mahfuzdaki belirlenmiş olan eceldir. Bu daha önce bilinen malum bir yazgıdır ki hiçbir topluluk bu süreyi değiştirme imkanına sahip değildir. Zemahşeri’nin buradaki eceli yazgı olarak açıklaması Ehli Sünnet’e muhalif bir fikir olmayıp⁴⁶¹, onunla aynı çizgidedir.⁴⁶²

5. Yunus Suresi 49. ayette Allah Teâlâ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ “De ki: “Allah dilemedikçe ben kendime bile ne bir zarar ne de fayda vermeye muktedirim. Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldiğinde ne bir an geri kalır ne de bir an ileri gidebilirler” buyurmaktadır. Burada yer alan لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ifadesi azaba uğramalarının Allah katında önceden belirlenmiş olduğunu haber vermektedir. Levh-i Mahfuzda yazılmış olan, bu tayin edilen azabın vakti geldiği zaman ne bir an geri alınabilir ne de ileri.⁴⁶³ Zemahşeri’nin açıklamaları, ehli sünnete muvafıktır.⁴⁶⁴

Ecel mevzu ile ilgili olarak önceden tayin edilmiş levhi mahfuzdaki yazgı olma bakımından Zemahşeri de mutezile de Ehli Sünnetle aynı fikirdedir. Zira her canlı eceli ile ölür. Maktulün ölümü hususunda Mutezile kendi içerisinde ihtilaf etmiştir. Zemahşeri de ölmeseydi yaşayacaktı diyerek ömrün uzayıp kısalabileceğini iddia eder. Aşağıda izah edeceğimiz üzere bu iddiası Ehli sünnetin fikrinin aksinedir.

Ehli Sünnete göre maktul kendi eceliyle ölmüştür. Katl fiili katilin bir eylemidir. Ölüm ise Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmiştir. Allah Teâlâ ezeli ilmi ve iradesi ise kulları hakkındaki bu hükmünü belirlemiştir. Bu ilimle iradede takdim ve tehir olmayıp ecelin değişmesi söz konusu değildir. Allah’ın kaza ve hükmü geri çevrilemez. Nitekim onlar bu fikirlerini izah ederken Kur’an ayetleriyle delillendirirler.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 872.

⁴⁶² Nesefi, *Medariku’r-Tenzil*, C. 2, s. 183.

⁴⁶³ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 3, s. 288.

⁴⁶⁴ Nesefi, *age.*, C. 2, s. 27.

⁴⁶⁵ Araf 7/34; Yunus 10/49; Hicr 15/5; Nahl 16/61; Müminun 23/43; Münafikun 63/11.

Ezeli anlamda belirlenmiş olan ecel tektir. Ehli Sünnet bir takım güzel davranışların ömrü artıracığına dair hadisleri de Salih amel işlemeye teşvik amaçlı olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre ömrün artmasından kastedilen sıkıntı, bela, musibet gibi şeylerden uzak olup güçlü, kuvvetli, huzurlu ve mutlu bir hayat sürmektir. Ya da Allah Teâlâ zaten ezelde kişinin bu Salih amellerini işleyeceğini bilmiş ve ezelde ömrünü ona göre takdir etmiştir.⁴⁶⁶

2.2.4.3. Hidayet-Dalalet

Hidayet ve dalalet kavramları Kur'an'da doğrudan Allah'a izafe edilmesi sebebiyle Ehli Sünnetin kader-ilahi takdir bağlamında incelediği bir konu iken; hidayet ve dalâleti insanın özgür iradesiyle ilişkilendiren Mutezile açısından insanın fiilleri içerisinde yer alır. Bu sebeple biz de bu bölümün son konu başlığında “Hidayet ve Dalalet”e yer vererek hem Sünni telakkiye uygun olarak kaderle hem de Mutezili bakış açısına muvafık olarak insan özgürlüğü ile bağlantılı olduğuna dikkat çekmek istedik.

Hidayet ve dalalet meselesi erken dönemlerden itibaren kelam ilminde tartışılan konulardandır. Mutezile kelam ekolü adalet prensibi çerçevesinde fikirlerini şekillendirip insan iradesini ön plana çıkaran bir tanım yaparken; Ehli Sünnet ilahi takdirle ilişkilendirerek bu kavramları tanımlamıştır.

Sözlükte, hidayet kelimesi mastar olarak “doğru yola girmek, doğru yolu göstermek” manasına gelmektedir. İsim olarak ise “doğru yol, kılavuzluk” anlamındadır.⁴⁶⁷

Ragıb el-İsfehani, hidayeti “güzel, yumuşak bir şekilde yol göstermek olarak” tanımlarken, bu yol göstermenin işaretle olanına ve insan için olanına özellikle bu kelimenin kullanıldığına dikkat çekmiştir.

Kur'an ayetlerini bütüncül bir bakış açısı ile değerlendiren İsfehani'ye göre, Allah'ın insanlara olan hidayeti dört aşamada gerçekleşir.

⁴⁶⁶ Nureddin es-Sabudi, *el-Bidaye*, s. 150-151; Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 203; Maturidi, *Kitabu 'l-Tevhid*, s. 360-361; Şerafettin Gölcük, *Bakallani ve İnsan Fiilleri*, s. 252-253; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 299.

⁴⁶⁷ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 140.

cennet. Yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık o sizin oldu” diye seslenilir” buyurmaktadır.

Bunlardan yalnızca ikinci merhale insana izafe edilebilir. Hidayetin diğer merhaleleri insan için mümkün değildir. Allah Teâlâ kafirleri ve zalimleri tevfiik manasına gelen hidayetten mahrum bırakmıştır. Dolayısıyla onlar için ahiretteki mükafat ve cennette imkansızdır.

Dalalet kelimesi ise sözlükte “kaybolmak, telef olmak, şaşırma, yanılmak” manasına gelmektedir.⁴⁶⁹ Terim olarak da “haktan yüz çevirip batıla yönelme, ilahi buyruklara aykırı davranma” manasındadır. Aynı kökten türeyen idlal de “saptırma, yoldan çıkarma” demektir.⁴⁷⁰

Hidayeti adalet prensibinin içinde değerlendiren Mutezileye göre hidayet, Allah’ın doğru yolu yaratması değil; yol göstermesi ve açıklaması⁴⁷¹ lütfu ile desteklemesi (hidayeti artırma)⁴⁷² ve mükafatlandırmasıdır.⁴⁷³ Yol gösterme ve beyan anlamındaki hidayet mümin olsun kafir olsun tüm insanlar için geçerlidir. Lütfu ile destekleme ve mükafatlandırma manasındaki hidayet Allah’a mahsus olup yalnızca müminleri içine almaktadır. Allah’ın, doğru yolu, imanı, takati yaratması manasında hidayet ise lügatte de Kuran’da da yoktur. Allah hidayeti gösterir ve ona giden yolları açar. İnsansa varlık alemindeki bu uyarıcı ve delillerle gerçeğe ulaşır, hidayete erer. Dolayısıyla Allah’ın hidayete erdirmesi demek, kişinin Allah’a ulaşabilmesi için akıl kabiliyet vermesi, peygamberler ve kitaplar vermesidir.⁴⁷⁴

Mutezile hidayeti iki açıdan değerlendirmiştir. Birinci kafir açısından olup Allah’ın kafire hidayet edip etmediği; ikincisi ise mümin açısından hidayetin nasıl gerçekleştiğidir. Kâfirlere olan hidayet konusunda mutezile iki farklı görüşü benimsemiştir. Bir kısmı Allah kâfirlere hidayet ettiği, yol gösterdiği halde onlar hidayete ermemiş taat etme gücü verdiği halde onlar bundan faydalanamamış, ıslah

⁴⁶⁹ Ragıb el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 622.

⁴⁷⁰ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 74.

⁴⁷¹ Bakara 2/185; Nisa 4/39; Nahl 16/64; Kehf 18/29; Fussilet 41/17; Hadid 57/8; İnsan 76/3.

⁴⁷² Meryem 19/76; Kehf 18/13; Enam 6/125; Muhammed 47/12.

⁴⁷³ Muhammed 47/4-6; Yunus 10/9.

⁴⁷⁴ Hulusi Arslan, *Mutezile’de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, s 185-186.

ettiği halde onlar ıslah olmamışlardır. Bir kısmı da şu anlayışı benimsemiştir, beyan etme, yol gösterme anlamında Allah kafirlere hidayette bulunmamıştır. Zira bu çağrı, davet, onu kabul eden kimse için bir hidayettir. İblis'in dalalet daveti de böyledir. Onu kabul eden içindir. Mutezile içinde üçüncü bir kısım şunu söylemiştir: “şayet Allah kafirlere hidayet etseydi onlar mutlaka hidayete ererdi. Allah'ın hidayeti. Bazen güç yetirme kabiliyeti vermesiyle gerçekleşir. Bazen de yaratmak suretiyle gerçekleşir. Kâfirlere de bu çeşit hidayetten hiçbiri meydana gelmemiştir.”⁴⁷⁵

Burada dikkat çeken husus hidayet meselesinde Mutezileden bazıları, insanı fiillerinde tamamen bağımsız kabul edip yaratıcısı olduğu esası üzerine hidayet meselesini açıklamış; bazı Mutezili alimleri de ilahi iradenin etkisini de göz önünde bulundurarak insana kısmi bir hürriyet vermiştir. Şu da bir gerçektir ki, hidayet-dalalet meselesinde insanın özsel kabiliyeti kadar dış faktörler de bir o kadar etkilidir.⁴⁷⁶ Bu konuda Muhammed Suresi 12. ayetinde Allah Teala **الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ** “Şüphesiz ki Allah, iman edip din ve dünyaya yararlı işler yapanları, altından ırmaklar akan cennetlere sokacaktır. İnkâr edenler ise nimetlerden yararlanır, tıpkı hayvanlar gibi yiyip içerler; ebedî kalacakları yer ise cehennemdir” buyurmuştur.

Mutezile alimleri Allah'ın müminlere olan hidayeti konusunda da farklı düşünmektedirler. Bir kısmı Allah'ın müminlere olan hidayeti onlara muhtediler ismini vermek ve buna hükmetmek suretiyle gerçekleştiğini iddia etmiştir. Bu, Allah'ın bu hidayeti imanlarının artırılması ve lütufta bulunması ile ilahtır. Bazıları da şunu söylemiştir, “Allah'ın isimlendirme ve hükmetme şeklinde hidayet ettiğini söyleyemeyiz. Ancak açıklamak ve deliller göstermek suretiyle Allah tüm insanlara hidayet etmiştir” diyebiliriz. Allah bu dünyada müminlere ilahi lütfuyla, ahirete de cennetle hidayet eder. Bu görüş. Ali el-Cübbai'ye ait olup delil olarak da Yunus Suresinin 9. ayetini gösterir. Allah Teala bu ayette şöyle buyurur. **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ** “İman edip dünya ve âhiret

⁴⁷⁵ Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 378-380.

⁴⁷⁶ Ramazan Altıntaş, “*Hidayet ve Dalalet*” Kalam El Kitabı, s 397.

için yararlı işler yapanlara gelince, rableri onlara, inanmaları sebebiyle yol gösterir; nimetlerle dolu cennetlerde onların buldukları yerin altından ırmaklar akar.”

Üçüncü bir görüş de vardır ki bu Nazzam’a aittir. Müminlerin itaat ve imanlarının hidayet olarak isimlendirilmesi de caizdir çünkü bu Allah’ın hidayetidir. Yani onun dini demektir.

Mutezile dalalet kelimesine ise “cezalandırma⁴⁷⁷ ve boşa çıkarma/iptal etme⁴⁷⁸ manası vermiştir. Allah’ın kafirleri zalimleri dalalet ile isimlendirmesi bu fiilleri sebebiyle de onları saptırma helak etme anlamında dalâletin Allah’a izafe edilmesi caizdir. Yine dalalet yolunu seçenlerin sapıtanlar olduğuna şahitlik etmesi, onlar hakkında bu hükmü vermesi de caizdir. Ancak küfrü yaratma ve davet etme kişiyi doğruya ulaştıracak delilleri, vesileleri ortadan kaldırma manasında dalalet Allah’a izafe edilemez. Kur'an ayetlerinde yer alan kalbe ve kulaklara mühür vurulup gözlerin perdelenmesi ise iman etmeye engel oluşturmak manasında değildir. Bu ifadelerle kastedilen o kimsenin duyduğundan istifade edemeyecek bir vaziyette olmasına hükmedilmesidir. Ya da meleklerin o kimseleri tanıyabilmesi için Allah’ın onların kalplerine koyduğu bir alamet olarak anlaşılabilir.⁴⁷⁹

Mutezileye göre dalalet insanın kendi fiilinin bir neticesidir, insan irade ve kudreti ile küfre yönelir. Yani kendinde sapıklığı yaratır. Allah'ın delalet veya idlali de bu şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla dalalet Allah için sapıklıkta bırakmak, sapıklığına hükmetmek ve içinde bulunduğu halden dolayı onun hakkında bu hükmü vermektir.⁴⁸⁰

Zemahşeri de aynı şekilde genel Mutezili telakkiyi takip ederek hidayetin Allah’ın insanda zorunlu bilgiler yaratması, onu doğru yönlendirecek delilleri var etmesi, lütufta bulunması ve uyarlamasıdır. O da hidayeti “Allah’ın insanı da imanı

⁴⁷⁷ Bakara 2/27; Kamer 54/47; İbrahim 14/27.

⁴⁷⁸ Muhammed 47/1, 4; Kehf 18/104.

⁴⁷⁹ Hulusi Arslan, age. s 189.

⁴⁸⁰ Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, s. 187; Ramazan Altıntaş, “*Hidayet ve Dalalet*” Kelam El Kitabı, s. 401.

3. Allah Teâlâ, Fussilet suresi 17. ayetinde *وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* “Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama körlüğü doğru yolu görmeye tercih ettiler; nihayet kendi yapıp ettiklerinin sonucu olarak alçaltıcı bir yıldırım azabı yakalayiverdi onları!” buyurmaktadır. Bu ayette geçen *فَهَدَيْنَاهُمْ* “Onlara doğru yolu gösterdik” demek doğru yola girme halini meydana getirmek olmayıp beyan etmek, yol göstermek demektir. Allah Teâlâ bir mazeret sunmasınlar diye onları imana götüren her türlü imkanı sunmuştur. Zemahşeri’ye göre bunların iman edebilmesi için fırsatlar yaratmak, yol göstermek sanki bizzat imanın yaratmak gibi kabul edildiği için Allah Teâlâ hidayet ettik şeklinde fiili kendisine izafe etmiştir.⁴⁸⁵

4. Enam Suresi 125. ayette Allah Teâlâ, *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ* “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır.” buyurmaktadır. Ayette hidayeti yaratmanın Allah’ın iradesine bağlı olduğu açıkça zikredilmiştir. Zemahşeri ise bunu kabul etmediği için “hidayet lütufta bulunmaktadır” der. İnsan, iman ve salih amelle bu lütfu mazhar olur, Allah da onu lütfu ile destekler ki sonucunda da o kimse İslâm’a rağbet eder, gönlü mutmain olur. Aynı şekilde saptırma fiili de Allah’ın iradesine doğrudan bağlanmıştır. Allah Teâlâ’ya bu fiilin izafe edilmesini kabul etmeyen Zemahşeri bunu “kendi haline bırakmak lütfu engellemek” olarak yorumlar. Hali bu olan kimsenin de kalbi katılaşıp, hakkı kabul etmez ve artık kalbinden içeriye iman giremez.⁴⁸⁶

Hidayet ve dalalet ile ilgili olarak Zemahşeri diğer ayetlerde de aynı duruşu sergiler ve insandaki sorumluluğa sınırlama getirmemek için Allah’ın iradesini tahdit eder.

Zemahşeri ve genelde Mutezile’nin iki endişesi vardır. İnsanın irade ve kudretine sınır getirerek insandaki sorumluluğu ortadan kaldırmak, kötü fiilleri Allah’a izafe ederek Allah’ın adaletini gölge düşürmektedir. Adaleti ve insanın sorumluluğunu

⁴⁸⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 5, s. 1110.

⁴⁸⁶ Zemahşeri, *Keşşaf*, C: 2, s. 740-742.

zedelemek istemez. Zira insan iradesiyle ortaya koyduğu her türlü ahlaki kötülüğün bizatihi faili olarak yaptıklarından sorumludur.

Maturidi'ye göre hidayet “Allah’ın insanda doğru yolu bulma fiilini yaratması, ihtida ise kolun hidayet bulmasıdır.”⁴⁸⁷ Saptırmak da Allah’ın sapmaya eğilim gösteren kişiyi rahmet ve hidayetten yoksun kılarak kendi haline bırakması ve sapıklığı onda yaratmasıdır. Allah Teâlâ Peygamberimize hitaben **إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ** “Kuşkusuz sen istediğini hidayete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidayete erdirir ve hidayete erecek olanları en iyi O bilir”⁴⁸⁸ buyurmuştur. Şayet Mutezile'nin dediği gibi hidayet doğru yolu göstermek manasına gelseydi Peygamberden nefyedilmezdi. Nitekim Resulullah (s.a.v.) sevdiği sevmediği herkese doğru yol göstermiş ve açıklamıştır.⁴⁸⁹

Maturidiler, hidayet ve dalaletin gerçekleşmesinde insanın kendi özgür iradesiyle birlikte Allah’ın iradesine de dikkat çekmektedirler. Ancak insan gerek hidayeti gerekse dalâleti tercih etme konusunda cebir altında değildir.⁴⁹⁰ Kafir küfrü seçer, Allah da onda küfür fiilini yaratır, kul da sapar. Aynı şekilde mümin de imanı seçer. Allah da onda hidayeti yaratır kul da ihtida eder.⁴⁹¹

Eşari'ye göre ise Allah’ın daveti tüm insanları kapsar, hidayeti ise özel kılar. Allah müminleri taate muvaffak kılmış, onlara lütfetmiştir ve onları ıslah edip hidayete erişirmiştir. Kafirleri ise saptırılmış, onlara hidayet etmemiş, onlara iman lütfunda bulunmamıştır. Şayet onlara böyle bir lütufta bulunsaydı onlar da hidayete erişirdi.⁴⁹² Allah Teala’nın, Araf Suresi 178. ayetinde **مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيٌّ وَمَنْ يُضَلِّ وَمَنْ يُضَلِّ فَهُوَ الْخَاسِرُونَ** “Allah’ın doğru yola yönelttiği kişi hidayete ermiştir; O kimi saptırırsa işte onlar da kaybedenlerin ta kendileridir.” buyurduğu gibi.

⁴⁸⁷ Maturidi, *Tevilatü'l-Kur'an*, C. 1, s. 31.

⁴⁸⁸ Kasas 28/56.

⁴⁸⁹ Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye*, s. 154.

⁴⁹⁰ Ramazan Altıntaş, *Kelam El Kitabı*, ag , sf. 400.

⁴⁹¹ Maturidi, *Kitabu'l-Tevhid*, s. 325.

⁴⁹² Eşari, *el-İbane an Uşûli'd-Diyâne*, Merkezi Şuûni'd-Dea'vet, 5. Baskı, Medine, Hicri 1410 s. 55.

Allah Teâlâ kafirlerin durumlarını düzeltmeye ve lütufta bulunmaya kadirdir. Şayet bunu yapsaydı iman da ederlerdi. Fakat ezeli ilmi ile bildiği şekilde onların kafir olmalarını irade etti. Onları yardımsız bıraktı ve kalplerini mühürledi.⁴⁹³

Eşariler, hidayet ve dalaletin gerçekleşmesinde insanın etkisine açıklık getirmezler. Onların çekindikleri husus Allah'ın mutlak kudretine bir kısıtlama getirmektir. Bu sebeple insanın özgürlüğü ve fiildeki rolü üzerinde durulmaz.

⁴⁹³ Eşari, age. s. 55-56.

SONUÇ

Müfrit bir Mutezili olan Zemaşeri Mekke Emiri İbn Vahas'ın teşviki ile yazdığı Keşşaf'ında bir taraftan müthiş dilbilimsel çıkarımlar ortaya koyarken; diğer taraftan da tefsirini mezhep savaşıları arenasına çevirmiştir. Buna rağmen Sünni alimlerce de yoğun ilgi gören Keşşaf, dile dayalı tefsir alanında eşsizliği sebebiyle haklı bir şöhrete kavuşmuştur. İtızali fikirleri eleştirilse de her dönemde pek çok müfessir Keşşaf'tan esinlenmiş ve yararlanmıştı.

Keşşaf'ın her kesimden gördüğü bu yoğun ilgi bizi de onun üzerinde bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bu nedenle güncelliğini yitirmeyen ve yitirmeyecek olan kötülük problemini Keşşaf merkezli olarak, farklı bir bakış açısı getirmeye çalıştığımız araştırmamızda, kötülük tanımı itibariyle de mahiyeti itibariyle de göreceli bir kavramdır. Dilbilimciler, filozoflar ya da bu konuyu farklı bir tartışma alanına taşıyan kelamcılar tarafından tek bir tanımı yapılmamış, herkes yaşadığı zaman ve bölgenin etkisiyle bu kavramı tarif etmiştir. Bununla birlikte hepsinin kesiştiği nokta kötülüğün insan tabiatına aykırı oluşudur.

İlk olarak din felsefesi alanında dile getirilen ve çözüm aranmaya çalışılan kötülük problemi ise daha girift ve karmaşık bir problemdir. Zira bir yönden ateistlerin teistlere karşı Tanrının yokluğu lehinde kullandıkları bir sav olan kötülük, bu yönüyle varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yönüyle Teistler için de çözümlenmesi gereken bir sorun olan kötülüğün izahı hususunda tam bir fikir birliğine varılamamıştır. Yeryüzünde var olan kötülüklerle mutlak iyi, güç ve irade sahibi Tanrı arasındaki çelişkiyi gidermek adına farklı çözüm önerileri getirilmiştir. Bu amaçla üç farklı başlık altında toplanarak hepsi makul bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda kötülükler metafiziki, tabii/doğal ve ahlaki olmak üzere üçe ayrılmıştır.

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde tabii kötülükler bu dünyaya sınanmak üzere gelen insanın imtihanının bir parçasıdır. Bu olayların bir ceza olarak gerçekleştiği istisnai durumlarda vardır. Ancak bunlar yine insanın ilahi sınırları çiğnemesinin bir sonucu olarak gerçekleşir. Ahlaki kötülüklerse günah kavramı ile ifade edilir. İyi, güzel ve sevaba sebep olan eylemler teşvik edilirken; ebedi hayatta

mükafatlandırılacağı vaat edilir. Kötü, çirkin ve günah olan davranışlardan da sakınılması gerektiği bildirilerek bunların ahirette cezasını verileceği, kimsenin hakkının kimsede bırakılmayacağı vurgulanır.

Kötülük problemi İslam felsefesinde de ele alınmış ve çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Varlığı Sudur Nazariyesi ile açıklayan İslam filozoflarına göre Tanrının kendini bilmesi sonucu O'ndan taşan varlık alemi mümkün olan alemlerin en iyisidir. Bu alemde Var olan kötülükler ise arızı ve göreceli olup aslen iyiliğin eksikliğidir. Bu da alemin düzeni içerisinde iyiliğin bilinebilmesi için gerekli olup çok sayıda iyiliğin gerçekleşmesi için az sayıda kötülükler göz yumulmuştur. İnsanın özgür iradesinden kaynaklanan ahlaki kötülüklerse nefsinin yetkin olmamasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Genel olarak Kelam'da özelde ise Keşşaf'ta kötülük problemine gelince bu konuyu özellikle Mutezile adalet prensibe ile ilişkili olarak ele almıştır. Adalet prensibinin çatısı altında tartışılan konuları kötülüğün kaynağı bağlamında ayırma tabi tuttuğumuzda iki ana başlık karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki Metafiziki-Tabii kötülüklerdir. Bu başlık çerçevesinde “salah-aslah, hüsün-kubuh, hayır-şer, lütuf-hızlan, elem-ıvaz” meseleleri tartışılmıştır. İkincisi ise ahlaki kötülüklerdir. Burada tartışılan mevzular ise “halk, kesb, irade, istitaat” gibi insanın fiiline taalluk eden meselelerdir. Ayrıca “kaza-kader, hidayet-dalalet, ecel ve rızık” gibi kelami mezhepler arasında ayrılığa sebep olan mevzular da kötülük problemi kapsamında değerlendirilmiştir.

Keşşaf'tan hareketle Zemahşeri'nin fikirlerini incelediğimiz zaman Mutezile'nin temel prensiplerinden olan tevhid ve adalet ilkesine bağlılığı göze çarpmaktadır. Bu duyarlılığı tefsirine yansımış hatta bazı ayetleri tefsir ederken bu çizgiyi takip etmeyen alimleri İslam'ın dışına çıkmakla suçlamıştır ve onlar için sert ifadeler kullanmıştır. Mezhebi taassubu sebebiyle Mutezilenin düşünce sistemi ile çelişir gibi görünen ayetleri müteşabih olarak nitelemiş örtüşen ayetleri de muhkem olarak kabul edip bunlar ışığında diğer ayetleri yorumlamıştır.

Mutezili olmasının bir gereği olarak akla büyük önem veren Zemahşeri, akli, sem'in önüne geçirmekte bu düşüncesini de tevil yoluna giderek Kur'an ayetleri ile desteklemektedir. Tefsirinde soru-cevap yöntemini de sıklıkla kullanarak bu sorulara verdiği makul ve dilbilimsel çıkarımlarla adeta okuyucuyu kendi gibi düşünmeye sevk etmekte, etkilemeye çalışmaktadır.

Mutezilenin son temsilcisi de diyebileceğimiz Zemahşeri dile hakimiyetinin yanı sıra kelami yönü de oldukça güçlü bir alimdir. Nitekim kaleme aldığı eserlerin çokluğu bunu ispatlamakta iken bazı eserlerinde itizali fikirlere karşı yapılan itirazlara verdiği ustaca cevaplar da dikkat çekmektedir.

İslam keliminde sistematik bir şekilde ele alınmayan kötülük problemini daha rasyonel bir çözüm getirebilmek için Mutezile tenzih anlayışı ile doğru orantılı olarak ilahi adalet ilkesini geliştirmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalan Zemahşeri'ye göre de iyi ve kötü objektif değerler olup eşyanın zati niteliğidir. aynı mutezili bakış açısını hayır-şer meselesinde de devam ettiren Zemahşeri, şerrin Allah'a nispet edilemeyeceğini savunur. Allah kötülükleri irade etmekten beridir. Yine genel mutezili anlayışın bir gereği olarak "aslah" olanı yaratmayı Allah Teala için zorunlu kabul eder. Ancak bu yalnızca ahiret hususunda Allah'a vaciptir. Bu vücubiyetin bir gereği olarak da Allah Teala'nın acı verdiği kuluna karşılık olarak ahirette mükafat vermesi de zorunludur. Bu sebeple dünya hayatında çekilen acı ve ızdıraplar aslında kulun maslahatı içindir. Aynı zorunluluğun bir gereği olarak yine Allah Teala'nın imanı tercih eden kuluna yardımını demek olan "lütuf", tercih etmeyi de yardımsız bırakması demek olan "hızlan" Allah için vaciptir.

İlahi Adalet prensibi gereği insanı özgür bir varlık olarak kabul eden Mutezile'ye göre insan fiilinın bizatihi yaratıcısıdır. Fiilin meydana gelmesinde Allah Teala'nın etkisi olduğunu söylemek adaletsiz ve çirkin fiilleri Allah'a atfetmek demektir ki O bundan münezzehtir. Bu nedenle Zemahşeri'ye göre genel Mutezili anlayışın bir gereği olarak insan fiilinde tek başına faildir. Fiili ortaya koyarken kendi irade ve istitaatı söz konusudur. Bu sebeple Eş'ariye'nin kesb teorisini de eleştiren Zemahşeri bu anlayışı reddeder.

Ezelde yazılma planlama anlamında kaderi kabul eden Zemahşeri, bu anlamda Ehli Sünnetle aynı görüşe sahiptir. İnsanın yaptığı fiillerin sorumluluğunu kadere yükleyen anlayışı ise sert bir dille eleştirir. Ecel konusunda ömrün uzayıp kısaldığını kabul Zemahşeri için rızık ancak helal olan şeylerdir. Hidayet ve dalalet mevzusunda ise yine ilahi adalet prensibinin bir uzantısı olarak insanı merkeze alır. Ona göre hidayet de dalalet de nihayetinde kulun fiilinin eseridir. Allah'ın hidayet ve dalaletle iletildiğini söylemek kulun özgürlüğünü ortadan kaldırır.

Zemahşeri, Keşşaf'ta kötülük problemini genel Mutezili anlayışın etkisi doğrultusunda ilahi adalet prensibiyle çözümlenmeye çalışmıştır. Kendine özgü bir üslubu bulunan Zemahşeri, itizali yönünü dışarıda bıraktığımız zaman hakikaten takdire şayan bir alimdir.

KAYNAKÇA

ABDÜLBAKİ, Muhammed Fuad, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'an-ı'l-Kerim*, Darü'l-Kütüb, Mısır, 1945.

ABDÜLCEBBAR, Kadı, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl et-Ta'dil ve Tecvir*, Nşr. A. Fuad el-Ehvani, *el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme*, Kahire, 1962, C. VI.

ABDÜLCEBBAR, Kadı, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, Çev: İlyas Çelebi, İstanbul, 2013.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 1975

AKÇAKOYUN, İrem Ceyhan, “Maturidi’de İlahi Fiillerde Kulların Maslahatı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz, 2017/8(2)

AKDOĞAN, Recep, “Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahi Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar”, *Birey ve Toplum Dergisi*, C 4, sayı 8, Güz 2014.

AKTÜRK, Eyüp, “Mantuksal Bir Sorun Olarak Kötülük”, *Ekev Akademi Dergisi* Bahar 2015, Sayı: 62

ALPER, Hülya, “Maturidi’nin Mutezile Eleştirisi, Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II, 2013.

ALTINTAŞ, Ramazan, “Hidayet ve Dalaleet” Kelam El Kitabı. Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2019.

ALTINTAŞ, Ramazan, “Salah-Aslah Meselesi”, Kelam El Kitabı, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2019.

ALTUN, Hilmi Kemal, *Zemahşeri’nin Kelami Görüşleri*, Doktora Tezi, İstanbul, 2019.

ARPA, Enver, *Zemahşeri’nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara, 2021

ARSLAN, Hulusi, *Kelam İlminde Kötülük Probleminin Yeniden Yorumlanması*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2023).

ASLAN, Hulusi, *Mutezile’de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2021.

AY, Mahmut, “Kelamda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvuru”, *Eskiye Dergisi*, Güz 2015.

AYDIN, Hüseyin, “İyi-Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü”, *Marife*, 2001, 1/2

AYDIN, Hüseyin, “İlahi Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi” *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, 2009.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 12. Baskı, İzmir, 2010

AYDIN, Salih, *İmam Maturidi’de Kötülük Problemi ve İmtihan*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2022.

BAĞDADI, *Usulü’-d-Din*, Matbaatü’-d-Devle, İstanbul, 1928.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, “İbn Sina Düşüncesindeki Kötülük Sorunu ve Teodise” *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, Elis Yayınları, Ankara, 2021,

BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008,

BUHARİ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-Sahih*, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul, 1981.

CAN, Seyithan, “Hüsün-Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı’nın Mutlak İyiliğinin-Kötülüğün Ontolojik Mahiyeti ile İlişkisi”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

ÇAĞRICI, Mustafa, “Hayır” *DİA*, C. 17.

ÇELEBİ, İlyas, “Hüsün-Kubuh” *DİA*, C. 19.

ÇELEBİ, İlyas, “Klasik Bir Kelam Problemi Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16-17, 1998-1999.

ÇELEBİ, İlyas, “Mutezile” *DİA*, Ankara, 2020, C. 31.

ÇELEBİ, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.

ÇELEBİ, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, Rağbet Yayınları, İst. 2002.

ÇELİK, Yusuf, “Kur’an ve Hadisler’de Bela Kavramı Üzerine Semantik Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, Erzurum, 2007

DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, 34. Baskı, İstanbul, 2016.

DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara, 2001.

DURUSOY, Ali, “İbn Sina” *DİA*, İstanbul, 1999, C. 20.

EBU DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani el-Ezdi, *es-Sünen*, 1. Baskı, Hıms, H. 1388

EL-EŞARİ, Ebu'l-Hasan, *Makalatü'l-İslamiyyin*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Çev: Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, 2019.

EL-EŞARİ, Ebu'l-Hasan, *Eşari Kelamı (Kitabu'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida')* Çeviri. Kılışçaslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayınları, İstanbul, 2019.

EL-EŞARİ, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Uşûli'd-Diyâne*, Merkezi Şuüni'd-Dea'vet, 5. Baskı, Medine, Hicri 1410.

EL-EŞARİ, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Lüma fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*, Neşr: A. İzzeddin Seyrevan, Beyrut, 1987.

EL-İSFEHANİ, Ragıb, *el-Müfredat li Garibü'l-Kur'an, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Terc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, 3. Baskı. "Adl" Çıra Yayınları, İstanbul, 2012.

EL-İSFEHANİ, Ragıb, *Müfredat, Kuran Kavramları Sözlüğü*, Trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çırağan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012,

EL-KİFTİ, *İnhabü'r-Rüvat ala Enbahi'in-Nuhat*, Daru'l-Fikri'l-Arabi (Thk: Ebu'l-Fazıl İbrahim), Kahire, 1986

ELMALI, Abdurrahman, "*Kur'an-ı Kerim'de Adalet Kavramı*", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S.3 1997.

EN-NESEFİ, Ebu'l-Berakat, *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Tevil (Tefsiru'n-Nesefi)*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2018, C, 1.

EN-NEŞŞAR, Ali Sami, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif Yayınlar, Kahire, 1966

ENSARİOĞLU, Seda, "*Farabi'de Kötülük*" İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I, Elis Yayınları, Ankara, 2021,

ES-SABUNİ, Nureddin, *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979.

ES-SABUNİ, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, Trc. Prof. D.r Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, 19. Baskı, İstanbul, 2020.

ES-SUYUTİ, Ebu'l-Fazl Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Buğvetü'l-Vuat fi Tabakati'l-Lüğaviyyin ve'n-Nuhat*, *Daru'l-Fikr*; (Thk: Ebu'l-Fazıl İbrhim), Beyrut, 1979,

ES-SÜHREVERDİ Şihabü'd-din, *Kitâbü't-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-'Arşîyye*, Çeviri: Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019.

EŞ-ŞEHRİSTANİ, Muhammed b. Abdülkerim, *Dinler ve Mezhepler Tarihi el-Milel ve'n-Nihal*, Çev, Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006.

GÖLCÜK, Şerafettin - Toprak Süleyman, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 6. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya, 2010.

GÖLCÜK, Şerafettin, “Rızık” md, DİA, İstanbul, 2008, C. 35.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Bakıllani ve İnsanın Filleri*, TDV Yayınları, Ankara, 1997,

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Filleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979.

GÜNEŞ, Abdülbaki, *Akli Tefsir Hareketi-Mutezile ve Menar Ekolü*, Ahenk Yayınları, Van, 2003.

GÜZEL, Selçuk, “İşrakî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri” *Mizanül Hak İslami İlimler Dergisi*, 2020.

GÜZEL, Selçuk, *İşraki Düşünce Kötülük Problemi*, D. Tezi, İzmir, 2022.

Hadislerle İslam, Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, Ankara, 2014.

HEMŞİNLİ, Hakan, “Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük”, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, Elis Yayınları, Ankara, 2021

İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyatü'l-A'yan ve Ebnaü Ebnai'z-Zeman*, (Nşr: İhsan Abbas), Darü's-Sekafe, Beyrut, 1968

İBN HANBEL, Ahmed, *el-Müsned*, 1. Baskı, Beyrut, 1929.

İBN MACE, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen*, Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, Nşr: Muhammed Fuad Abdülbaki, yy, H. 1372.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemalüddin M. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1956

İBN MANZUR, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1990,

İLHAN, Avni, “Aslah” DİA, İstanbul, 1991. C. 3

İlmihal-İman ve İbadetler, Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, Ankara, 2006.

KADAYIF, Bahtiyar, “Tenzih Bağlamında Hüsun-Kubuh”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 22, Sayı:41, 2020.

KAPLAN, Yunus, “*Sühreverdi Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise*” mk, İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I. , Elis Yayınları, Ankara, 2021,

KARADENİZ, Osman, “*Ecel ve Ömür*” Kelam El Kitabı

KARAGÖZ, Rıza, “*Gazali’de Hüsün-Kubuh*” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015 Sayı: 39.

KARAMAN, Hayrettin, M. Çağrııcı, İ.K. Dönmez, S. Gümüş, *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006. C. 1-5.

KARLIĞA, Bekir, “*İbn Rüşd*” DİA, İstanbul, 1999, C. 20.

KAYA, Mahmut, “*Farabi*” DİA, İstanbul, 1995, C. 12.

KAYA, Mahmut, “*İşrakîyye*” DİA, İstanbul, 2001, C. 23.

KAYA, Süleyman, “*Kur’an’da İnsanın Değeri*” , *İlahiyat Dergisi*, I. sayı, 2018,

KAZANÇ, Fethi Kerim, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Elis Yayınları, Ankara, 2019.

KILAVUZ, Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, 32. Baskı, İstanbul, 2020.

KUTLUER, İlhan, “*Elem*” DİA, İstanbul, 1995, C. 11.

Lütfullah, CEBECİ, *Kur’an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, Akçağ Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2021.

MACIC, Haris, “*İbn Rüşd’de İnayet Felsefesi ve Kötülük Sorunu*”, İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I. , Elis Yayınları, Ankara, 2021,

MALİK BİN ENES, *el-Muvatta*, Mısır, ty.

MANAFOV, Rafiz, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, Elis Yayınları, Ankara, 2019

MARAZ, Hüseyin, “*Mutezile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahi ve İnsani Yönü*” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVIII, 2015.

MATURİDİ, *Kitabu’t-Tevhid*, Trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2005.

MONAFOV, Rafiz, “*Meşşai Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi (Teodise) Meselesi*, *SÜİFD*, Sayı: 29

MÜSLİM, Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu’s-Sahih*, Nşr: Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısır, 1955.

ORAL, Osman, “*Kelam İlminde İlahi Adalet*”, *Kelam Araştırmaları II*, 2013

ÖĞÜK, Emine, “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Öğreti: Hikmet” *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/ 1, 2015.

ÖZDEMİR, Faruk, “Kur’an Ayetleri Bağlamında Kelam Ekollerinin İlah Tasavvurlarına Dair Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2018, 2/1.

ÖZDEMİR, Metin, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açından Mukayeseli bir Yaklaşım” *İslami Araştırmalar*, 2016 27/3

ÖZDEMİR, Metin, *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, DİB Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2021.

ÖZTÜRK Mustafa- Mertoğlu Mehmet Suat, “Zemahşeri” DİA, İstanbul, 2013

PEZDEVİ, Ebu’l-Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, Trc: Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1994.

SABIRLI, Esat, “İmam Maturidi”nin Tevilatü’l-Kur’an İsimli Tefsirinde Mutezili Söylemin Eleştirisi” D. Tezi, Antalya, 2020.

SİNANOĞLU, Mustafa, “Seneviyye” DİA, İstanbul, 2009, C. 36.

SÖNMEZ, Selami, “Ebu’l-Kasım Muhammed Zemahşeri ve Eseri Mukaddimetü’l-Edeb’in Didaktik Değeri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 40, Erzurum 2009.

ŞEMSEDDİN, Sami, *Kamus-i Türki*, İkdam Matbaası, İstanbul, H.1317

TAFTAZANİ, *Şerhu’l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, IV.

TAŞKÖPRÜZADE, Ahmed Efendi, Ahmed b. Mustafa, *Miftahu’s-Saade Misbahu’s-Siyade fi Mevzuatil Ulum*, Beyrut, 1985

TAYLAN, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, (Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri)*, Ensar Neşriyat, 7. Basım, İstanbul, 2011.

TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, İstanbul, 2015.

TAYLAN, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.

TDK *Türkçe Sözlük*, Haz: Hasan Eren, TDK Yayınları, Ankara, 1988.

TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Kahire, H. 1381.

TOPALOĞLU, Aydın, *Ateizm Çıkmazı*, DİB Yayınları, Ankara, 2021

TOPALOĞLU, Bekir, “Adl” DİA, İstanbul, 1988, C. 1

- TOPALOĞLU, Bekir, Çelebi İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, 7. Baskı.
- TUNÇ, Cihat, “*Ecel*” DİA, İstanbul, 1994, C. 10.
- TURHAN, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İFAV, İstanbul, 1996.
- UYSAL, Enver, “*İhvam-ı Safa*” DİA, İstanbul, 2000, C. 22.
- YARAN, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*İstiaat*” DİA, İstanbul, 2001, C. 23, s. 399; ,
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Kader*”, DİA, İstanbul, 2001, C. 24.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Kesb*” DİA, Ankara, 2022, C. 25, 304.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Şer*” DİA, İstanbul, 2010, C. 38
- YAZICIOĞLU, Mustafa Said, “*Fiiil*” DİA, İstanbul, 1996, C. 13.
- YÜKSEL, Emrullah, “*İlahi Fillerde Hikmet*”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988, Sayı
- ZEMAŞERİ, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Tevil, Keşşaf Tefsiri*, Çeviri: Abdülaziz Hatıp, Mehmet Erdoğan, Aydın Temizer, Ömer Çelik, Muhammed Coşkun, A. Enes Ateş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.
- ZEMAŞERİ, *Mutezile Akaidi, Kitabu'l-Minhac fi Usuli'd-Din*, Neşir, Terc. ve İnceleme, Murat Kılavuz-İskender Sarıca, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.