



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



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

**EŞ'ÂRÎ KELÂM SİSTEMİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN:  
AHMET NUSRET ÖZDİL**

**DANIŞMAN:  
Dr. Öğr. Üyesi LÜTFÜ CENGİZ**

**KONYA - 2019**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



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

**EŞ'ÂRÎ KELÂM SİSTEMİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN:  
AHMET NUSRET ÖZDİL**

**DANIŞMAN:  
Dr. Öğr. Üyesi LÜTFÜ CENGİZ**

**KONYA - 2019**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Nusret Özdil		
	Numarası	168106071001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Eş'ârî Kelam Sisteminde Kötülük Problemi			

### Bilimsel Etik Sayfası

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 yararlanması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

AHMET NUSRET ÖZDİL

İmzası



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Nusret Özdil
	Numarası	168106071001
	Ana Bilim/ Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kalam
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz
	Tezin Adı	Eş'ârî Kalam Sisteminde Kötülük Problemi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Eş'ârî Kalam Sisteminde Kötülük Problemi başlıklı bu çalışma 28/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
2	Prof. Dr.	İbrahim COŞKUN	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Lütfü CENGİZ	



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Nusret Özdil		
	Numarası	168106071001		
		Temel İslam Bilimleri / Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ		
Tezin Adı	Eş'ari Kalam Sisteminde Kötülük Problemi			

Bu çalışmada düşünce tarihinin en önemli tartışma meselelerinden birini teşkil eden kötülük probleminin Eş'ari kalam sistemi açısından incelenmesi yapılmıştır. Müslümanların düşünce dünyasında kötülük olgusunun bir mesele olarak şekillenmesinde tesiri olan ekol ve mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine temas edilmiştir. Bu süreçte Eş'arilerin görüşlerini şekillenmesini sağlayan hareket noktaları ile farklı ekollere mensup İslam düşünürlerinin hareket noktaları arasındaki fark ve benzerlikler tespit edilmiş ve tarafların görüşleri kendi varlık anlayışları dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Problem Eş'ari bakış açısından değerlendirirken bu yaklaşımın neticesi olarak muhatap oldukları eleştiriler de incelenmiş ve söz konusu eleştirilerde dile getirilen sorunların Eş'arilerin kabulleri açısından gerçekten bir sorun teşkil edip etmediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu eleştirilere temel teşkil eden sorunların kaynaklandığı metafizik kabulleri ortaya çıkarmak için gayret gösterilmiş ve söz konusu kabullerin Eş'arilerin metafizik kabulleriyle ne derece örtüştüğü ortaya konulmuştur. Tarafların metafizik kabullerinde farklılığın tespit edildiği durumlarda söz konusu fark kısaca izah edilmiş ve söz konusu kabullerin detaylı tartışmasına girmekten kaçınılmıştır. Çalışmanın sonucunda Eş'arilerin probleme yaklaşım şeklinin metafizik kabulleriyle uyumlu, sistemli ve tutarlı bir bütün teşkil ettiği anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler: Eş'ari, Kötülük, Kötülük Problemi, Metafizik, Teodise,**

## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Nusret Özdil		
	Student Number	168106071001		
		Basic İslamic Sciences / Kelam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Asistant Professor Lütfü CENGİZ		
Title of the Thesis/Dissertation	Problem Of Evil In The Asharite Theology			

**İn this study we have inspected an important problem of the history of philosophy, the problem of evil in the Asharite theology. We have tried to inquire their point of view on the subject based on their ontological presuppositions rather than apprehensions of the other participants of the debate.**

**While we have inquired the subject from their point of view we also questioned the critics towards their arguments. We have tried to analyze those critics from both side's aspects and have tried to find presuppositions that those critics based on them. Afterwards that we have attempted to find an answer for this question: "Is those presuppositions agreed by Asharites?" We have found out that Asharite arguments about this subject are in harmony with their presuppositions.**

**Keywords: Asharite, Problem of evil, Theology, Theodicy, Ontology**

## İÇİNDEKİLER TABLOSU

<b><u>KISALTMALAR</u></b> .....	<b>II</b>
<b><u>ÖNSÖZ</u></b> .....	<b>IX</b>

### **GİRİŞ**

1. <u>ARAŞTIRMA KONUSU VE PROBLEMİ</u> .....	
2. <u>ARAŞTIRMA KONUSUYLA İLGİLİ KURAMSAL ÇERÇEVE VE LİTERATÜR</u> .....	
3. <u>ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ</u> .....	
4. <u>ARAŞTIRMA YÖNTEMİ</u> .....	
5. <u>İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİYLE İLGİLİ KAVRAMLAR</u> .....	
1.1. <u>HİKMET</u> .....	
1.2. <u>ADL</u> .....	
1.3. <u>İNÂYET</u> .....	
1.4. <u>HAYIR</u> .....	
1.5. <u>ŞER</u> .....	
1.6. <u>HÜSÜN VE KUBUH</u> .....	

### **BİRİNCİ BÖLÜM:**

#### **İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

1. <u>BİR KELAM MESELESİ OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ</u> .....	
2. <u>İSLAM FİLOZOFLARINDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ</u> .....	
3. <u>MU’TEZİLE’DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ</u> .....	
4. <u>Şİ’A’DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ</u> .....	

### **İKİNCİ BÖLÜM:**

#### **EŞ’ÂRÎ KELÂM SİSTEMİ AÇISINDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

1. <u>EŞ’ÂRİLERİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ</u> .....	
1.1. <u>METAFİZİK KÖTÜLÜK</u> .....	
1.2. <u>TABİİ KÖTÜLÜK</u> .....	
1.3. <u>AHLÂKÎ KÖTÜLÜK</u> .....	
2. <u>EŞ’ÂRİLERİN GÖRÜŞLERİNİN ŞEKİLLENMESİNDE ETKİLİ OLAN KABULLERİ</u> .....	
2.1. <u>VARLIK MAHİYET BİRLİĞİ- MAHİYETLERİN YARATILMIŞLIĞI..</u>	

2.2.	<u>HUSUN-KUBUH MESELESİ</u> .....	
2.3.	<u>KESB MESELESİ</u> .....	
3.	<u>EŞ'ÂRİLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER</u> .....	
3.1.	<u>EŞ'ÂRİLERİN ALLAH'I HİKMETSİZ İŞ YAPMAKLA İTHAM ETMESİ</u> .....	
3.2.	<u>EŞ'ÂRİLERİN KÖTÜ BİR FİİLİ ALLAH'A NİSPET ETMELERİ</u> .....	
3.2.1.	<u>Cansız Nesnelere Vâsıtasıyla Hâsıl Olan Fayda ve Zarar</u> .....	
3.2.2.	<u>Hayvanların İnsanlara ve Başka Hayvanlara Yönelik Fayda ve Zararları</u> .....	
3.2.3.	<u>Delilerin ve Temyiz Çağına Ermemiş Çocukların Eylemleri</u> .....	
3.2.4.	<u>Akıllı Bir Yetişkinin Uyku Hali Sebebiyle Gerçekleşen veya Acz, Unutkanlık Gibi Bir Şeyden Kaynaklanan Fayda veya Zarar.</u> .....	
3.3.	<u>EŞ'ÂRİLERİN İNSAN İRADESİNİ ORTADAN KALDIRARAK İMTİHANI ANLAMSIZLAŞTIRMALARI</u> .....	
4.	<u>GAZÂLÎ VE MÜMKÜN EN İYİ DÜNYA GÖRÜŞÜ</u> .....	
	<u>SONUÇ</u> .....	
	<u>KAYNAKÇA</u> .....	
	<u>ÖZ GEÇMİŞ</u> .....	71

**KISALTMALAR**

**A.g.e. :** Adı geçen eser

**A.g.m.** Adı geçen makale

**A.g.c.** Adı geçen cilt

**Bkz.** Bakınız

**C. :** Cilt numarası

**CUİD:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Çev. :** Çeviren

**DİFD:** Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Ö:** Ölüm tarihi

**M.Ö.:** Milattan önce

**S. :** Sayfa numarası

**SBE:** Sosyal Bilimler Enstitüsü

**TDV:** Türkiye Diyanet Vakfı

## ÖNSÖZ

Kötülük problemi hemen her düşünce geleneğinde olduğu gibi İslam kelimasında da önemli bir yer tutmuş ve bu problemin nasıl değerlendirilmesi gerektiği tartışma konusu olmuştur. Bu yüzden kelam mezhepleri kötülük olgusunun nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair kendi kelam sistemlerinin temel kabulleri çerçevesinde bir anlayış geliştirmiş ve probleme kendi bakış açıları etrafında bir izah getirmiştir.

Bu çalışmada kötülük probleminin Eş'âri kelam sistemi açısından ne ifade ettiğini ve kötülük problemin onların Tanrı ve varlık tasavvuru açısından nasıl bir sorun teşkil ettiğini ortaya koyduk. Kötülük problemini Eş'ârî kelamcılarının kabullerini merkeze alarak değerlendirdik. Bu süreçte farklı kabullerden kaynaklanan sorunları tespit etmeye ve bu sorunların, Eş'ârîlerin kabullerinden hareket ettiğimizde de varlıklarını koruyup korumadıklarını ortaya çıkarmaya çaba sarf ettik. Aynı zamanda Eş'ârîlerin çeşitli görüşleriyle diğer mezheplerin görüşleri arasındaki farklılıkların kaynağını tespit etmeye ve ihtilafın kaynağına işaret etmeye çalıştık.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslam düşüncesinde kötülük probleminin nasıl değerlendirildiği ortaya konulmuş; ikinci bölümde ise kötülük probleminin Eş'ârî kelam sistemi açısından değerlendirilmesi yapılmıştır.

Bu çalışma süresince danışmanlığımı üstlenip, danışmanlık ve rehberliğin yanında beni görüşlerimi sistemli ve tutarlı bir şekilde ifade etmek yönünde cesaretlendirmeyi de ihmal etmeyen sayın hocam **Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz**'e değerli yardımlarından dolayı teşekkür ediyorum.

**Ahmet Nusret ÖZDİL**

**Konya, 2019**

## GİRİŞ

### 1. ARAŞTIRMA KONUSU VE PROBLEMİ

Kötülük problemi tarih boyunca insan zihnini meşgul etmiş bir meseledir. Düşünürler kötülük kavramını bazen “kötülüğün kaynağı nedir?” sorusuna cevap aramak kaygısıyla tahlil ederken bazen de iyi ve kötü kavramını karşılıklı olarak değerlendirmekte ve Tanrı hakkında varsayılan “mutlak iyi” ve “her şeye gücü yeten” yargılarıyla yeryüzünde kötülüğün varlığı gerçeğinin oluşturduğu düğümü çözmek çabasıyla meseleye yaklaşırlar.

Bu iki hareket noktası “kötülük probleminin” farklı yönlerine odaklanma sonucunu doğurmuştur. Ancak kötülüğün kaynağını “Tanrı” kavramından ve “her şeye gücü yeten iyi bir Tanrı’ya rağmen kötülüğün varlığı” gerçeğini “kötülüğün kaynağının ne olduğu” sorusundan tamamen bağımsız bir şekilde değerlendirmek neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple meseleyi hangi yönden incelerlerse incelesinler insanlar bir şekilde meselenin diğer yönüne değinmek zorunda kalmışlardır.

Bu sebeple bu konuya eğilen düşünürler problemi izah ederken öncelikle Tanrı ve kötülük kavramını metafizik açıdan incelemişlerdir. Ancak bu iki kavram hakkında bir hükme vardıktan sonra Tanrı ve kötülüğün varlığı arasında var olduğu varsayılan çelişkiyi çözmeye girişmişlerdir.

Hiçbir düşünce sisteminin kötülük problemi hakkındaki görüşlerini, o düşünce sisteminin metafizik alanındaki görüşlerinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü kötülük problemi üzerine ortaya konulan düşünceler aynı zamanda problemi izah etmeye çalışan düşünürlerin ortaya koyduğu varlık anlayışının yansımasıdır.

Problem bugüne kadar pek çok araştırmacı tarafından incelenmiş olsa da Eş’ârîlerin bu konudaki görüşlerini kendi kelam sistemleri çerçevesinde inceleyen çalışmalar yeteri kadar yapılmamıştır. Bu durumun neticesi olarak Eş’ârîlerin görüşleri probleme dair çalışmalarda sıkça gündeme getirilse de çoğu zaman tartışmaların nesnesi durumunda kalmış ve görüşleri kendi kabullerinin tutarlılığı açısından incelenmemiştir. Bizim incelememizin amacı ise Eş’ârîlerin kötülük problemiyle ilişkili görüşlerinin kendi metafizik kabulleri çerçevesinde olarak ortaya koymaktır.

## 2. ARAŞTIRMA KONUSUYLA İLGİLİ KURAMSAL ÇERÇEVE VE LİTERATÜR

Kötülük problemi dinlerin tanrı hakkındaki temel yargıları çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu yargıları şu şekilde ifade edebiliriz: “Bir Tanrı vardır. Bu Tanrı her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibidir. Bu Tanrı mutlak iyidir.”

Bu yargılardan hareketle ortaya konulan kötülük problemi şu şekilde ifade edilir: “Her şeye gücü yeten, mutlak iyi bir Tanrı vardır. Bu Tanrı evrendeki kötülüğe mani olmak istemektedir. Yeryüzünde kötülük vardır.”

Yukarıdaki üç yargıdan hangi ikisi kabul edilirse edilsin üçüncüsü reddedilmek zorundadır. Çünkü: “Eğer Tanrı kötülüğe mani olmak istediği halde yeryüzünde kötülük varsa, bu durum onun bu isteğini yerine getiremediği anlamına gelir; Eğer her şeye güç yetiren mutlak iyi bir Tanrı olduğu halde kötülük de varsa, bu durum Tanrının kötülüğe mani olmak istemediği anlamına gelir; Eğer her şeye gücü yeten mutlak iyi bir Tanrı kötülüğe mani olmak istediye bu durum yeryüzünde kötülüğün olmadığı anlamına gelir.”

Yeryüzünde kötülüğün varlığını açık bir şekilde bildiğimize göre üçüncü ihtimal mümkün değildir. Bu durumda elimizde iki seçenek vardır. Ya “Tanrı kötülüğü engellemek istemiyordur.” veya “kötülüğü engellemek istediği halde engelleyemiyordur.” Birinci ihtimali kabul ettiğimizde Tanrının “mutlak iyi” olduğu yönündeki kabulümüzle, ikinci ihtimali kabul ettiğimizde ise “Tanrının her şeye gücünün yettiği” şeklindeki kabulümüzle çelişiriz..

Teknik olarak, Tanrı inancına sahip hiç kimse, Tanrının, kötülüğe mani olmaya gücünün yetmeyeceğini söyleyemez. Bu yüzden problem genellikle Tanrının kudretiyle ilgili yönünden ziyade kötülüğün onunla ilişkisi yönünden izah edilmeye çalışılmaktadır. Kısaca: “Kötülüğün kaynağı ve sebebi her neyse eğer Tanrı onu kaldırmak isteseydi kaldırabilir miydi?” sorusuna verilen cevap, hemen her zaman “evet”tir. Bu açıdan probleme getirilen izahlar genellikle kötülüğün niye yeryüzünden kaldırılmadığına yöneliktir.

Bu noktadan bakıldığında Eş’ârilerin Tanrı tasavvuru bu tip izahlara pek müsait gözükmemektedir. Bu sebepten kötülük problemine dair yapılan araştırmalarda Eş’ârî kelimeler sisteminin kötülük problemine dair ortaya koyduğu

çözümünden ziyade bu konuda Eş'ârîlerin genel yaklaşımından ayrılan Gazâli gibi ilim adamlarının görüşleri ön plana çıkarılmıştır.

Bu tutumun tabii ki tutarlı bir yönü vardır. Çünkü Eş'ârîler Tanrıyı o kadar sorgulanmaz bir şekilde değerlendirmektedir ki, bu tür bir Tanrı anlayışı için Tanrının her hangi bir şeyi neden yaptığını veya yapmadığını izah gibi bir çaba bile gereksizdir. Bu itibarla, “Eş'ârî kelimelerinde kötülük problemi gibi bir meseleye yer yoktur.” denilebilir. Ancak Kant'ın “Negatif Teodise”sinin de kötülük problemi bağlamında araştırıldığı gerçeğini dikkate aldığımızda bu meselede Eş'ârîlerin de üzerinde düşünülecek birkaç sözü olabileceği daha kolay anlaşılır diye düşünüyorum.

Eş'ârî kelimelerinde kötülük problemi, kader üzerindeki tartışmalarda Allah'ın kulların fiillerini yaratması ve husun-kubuh'un kaynağı bağlamında gündeme gelir. Aynı zamanda Eş'ârîlerin, “bir şeyi yaratmak ancak onu istediği gibi yaratma kudretine sahip olmakla mümkün olur” anlayışı ile ilişkili olarak âlemin var edicisinin tekliği ve kudret sıfatı bağlamında söyledikleri de kötülük problemiyle ilişkilidir. Zira bir şeyin yokluğu ve varlığı konusundaki tercih ile miktarı, şekli ve mahiyeti üzerindeki tercihlerin her biri o şeyin ne olarak var olduğunda belirleyici olmakla onun varlığına tesir etmektedir. Şu halde bir şeyin varlığı konusundaki tercih ile varlığıyla ilişkili bir yönüne dair tercih ancak aynı kişiye ait olabilir. Bu şu demektir: Küfrün yaratıcısı ile onun kötü oluşunu tercih eden aynı kişi olmadıkça küfür fiili yaratanın yaratmaya niyetlendiği şey olmayacaktır. Bu durumda yaratan ya yaratmaya niyetlenmediği bir şeyi yaratmak zorunda kalacak veya yaratmaya niyetlendiği şeyi yaratmakta acze düşmüş olacaktır. Halbuki bu tasavvurların ikisi de Tanrı için mümkün değildir. Bu noktadan bakıldığında kötülük probleminin mahiyetlerin yaratılmış olup olmadığı tartışmasıyla da ilişkisi ortaya çıkıyor. Zira “eşyanın mahiyeti yaratılmamıştır” denilince, Tanrının tercihi ancak küfrün varlığı ve yokluğu noktasında söz konusu olabilir. O şeyin iyi veya kötü oluşu noktasında değil. Bu itibarla mesele varlık-mahiyet konusuyla da ilişkilidir. Eş'ârîlerin kötülük probleminde “hikmet arama” şeklinde ifade edebileceğimiz genel bakış açısından ayrılmasının temel nedenlerinden birisi de varlık- mahiyet ayrımı konusundaki görüşleridir. Zira bir şeyin kötü oluşu da Tanrının tercihine dayandığında kötülük problemini daha büyük bir kötülükten kaçınmak veya daha büyük bir iyiliğe erişmek gibi bir hikmetle izah etmek mümkün değildir.

Kötülük problemiyle ilgili her ne kadar pek çok araştırma yapılmış olsa da Eş'ârîlik üzerine müstakil bir araştırma yapılmamıştır. “Gazâlî’de Kötülük Problemi” başlığıyla Uğur Ak’ın doktora çalışması<sup>1</sup> ve yine aynı başlıkla Selim Yavuz’un yüksek lisans çalışması<sup>2</sup> olsa da söz konusu çalışmalar Gazâlî merkezli olup bizim bakış açımıza göre Gazâlî bu meselede Eş'ârî’lerin genel görüşünden ayrılmaktadır. Söz konusu çalışmaların sahipleri de zaten bu özelliği sebebiyle çalışmalarını Eş'ârîliğe değil Gazâlî’ye nispetle isimlendirmiştir. Bizim çalışmamız ise kötülük problemini Eş'ârîliğin bütünü açısından ele almaya yöneliktir. Dolayısıyla söz konusu çalışmalarla bizim çalışmamız arasında odak farkı ve kısmen kapsam farkı vardır.

Yine Metin Özdemir’in “İslam Kelâmında Kötülük Problemi”<sup>3</sup> konulu bir tezi yine benzer konuda çeşitli makaleleri olsa da bu çalışmaların hepsi bizim çalışma konumuzdan daha genel çerçevede olup geniş çerçevede İslam düşüncesinin ve dar çerçevede kelim geleneğinin probleme yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu itibarla Eş'ârîlerin kötülük problemiyle ilişkili yaklaşımlarına da çeşitli bağlamlarda temas edilmekte olsa da çalışma çerçevesinin genişliği sebebiyle Eş'ârîlerin yaklaşımına odaklanılmamıştır. Yine bu eserde Eş'ârîlerin görüşleri daha çok tenkit edilmek üzere zikredilmiş olup meseleye Eş'ârîlerin varlık anlayışı merkezinden yaklaşılmamış dolayısıyla onların metafizik kabulleri ile probleme dair görüşleri arasındaki tutarlılık ve zorunluluk ilişkisi incelenmemiştir.

### 3. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmamızın amacı Eş'ârî kelam sisteminin kötülük problemine ne tür bir çözüm getirdiğini kendi metafizik kabullerinden hareketle mümkün olduğunca sistemli ve tutarlı bir şekilde ortaya koymaktır. Kötülük problemini Eş'ârîlik çerçevesinde değerlendiren akademik çalışma olmadığından bu araştırma söz konusu boşluğun doldurulması yönünde bir adım olmak itibariyle önem taşımaktadır.

<sup>1</sup> Ak, Uğur, “Gazâlî’de Kötülük Problemi”, (Basılmamış Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya 2016.)

<sup>2</sup> Yavuz, Selim, “Gazâlî’de Kötülük Problemi”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uludağ Üniversitesi, Bursa,2001.)

<sup>3</sup> Özdemir, Metin, “İslam Kelâmında Kötülük Problemi”, (Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara Üniversitesi, Ankara 1998. ) (“İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi” ismiyle 2001 yılında İstanbul’da basılmıştır. )

#### 4. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Araştırmamızda öncelikle Eş'ârî kelamına ait kaynaklar taranmıştır. Bunun için kütüphaneler ve online kaynaklar kullanılmıştır. Elde edilen kaynaklar tahrir ve tenkid yöntemi ile incelenmiştir. Elde edilen sonuçlar eşsüremlî ve ardsüremlî bir biçimde değerlendirilerek Eş'ârî kelam sisteminde kötülük problemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

#### 5. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİYLE İLGİLİ KAVRAMLAR

İnsan düşüncesinin tasavvurla başladığı ve her türlü hükmün çeşitli tasavvurlar üzerine inşa edildiği gerçeği sebebiyle bir konuda hüküm vermek için veya bir hükmün doğruluğunu değerlendirmek için evvela o konuyu teşkil eden kavramları tanımak ihtiyacı sabittir. Bu bölümde bu ihtiyacın gereği olarak konuyla ilişkili temel kavramları inceleyeceğiz.

##### 1.1.HİKMET

Hikmet kavramı hakkında farklı tanımlar yapılmış olmasına rağmen bu tanımların hemen hepsinde bulunan iki mânâ “İlim” ve “Bir işi muhkem yapmak” manalarıdır.<sup>4</sup> Kavramın kelam ilmindeki anlamı da bu iki mânâyla ilişkili olmakla birlikte onun “bilgi” ve “fille” ilişkili iki kısma ayrılmış ve adl ile ilişkisi de ön plana çıkarılmıştır.<sup>5</sup>

Hikmetli fiil hakkında Mutezile “fail veya başka biri için fayda içermesini” şart koşarken Eş'ârîler “fiilin failin kastına göre meydana gelmesi”ni şart olarak görür. Mâturîdiler ise kavramın adl ile ilişkisini vurgulayarak “her şeyin yerli yerine konulması” tanımını yapar. Ayrıca hikmetli fiili “övgüye değer bir neticesi olan fiil” olarak tanımlarlar.<sup>6</sup>

Elmalılı'nın hikmet hakkında verdiği tarif şöyledir: “...İlel ü esbâbı bilerek gayeye isabet edecek veçhile ameli ilme, ilmi amele tevfik etmektir.”<sup>7</sup> Bu tarifi

<sup>4</sup> Cansız, Hasan, İlahî Fillerde Hikmet, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2014), s. 2-3.

<sup>5</sup> Cansız Hasan, a.g.e. s. 4-7.

<sup>6</sup> Cansız Hasan, a.g.e. s.8.

<sup>7</sup> Elmalılı, Hak Dîni Kur'ân Dili, Bedir Yayınları, İstanbul, c.5, s.3842.

Eş'ârilerin hikmet anlayışına yakın olduğu görülmektedir. Zira Elmalılı'nın tarifinde fayda ve zarar yerine "gaye" merkezli bir hikmet anlayışı söz konusudur.

Eş'ârilerin 'İlâhî fiillerdeki hikmet'ten kasıtları, onun "Allah'ın kastına uygun olarak gerçekleşmesinin" dışında bir şey değildir.<sup>8</sup> Bu sebeple ilâhî fiillerde bunun ötesinde bir hikmet aranmaz. Bu itibarla Eş'ârîler ilâhî fiillerdeki hikmetin fiilin neticesi ile ilgili olarak söylenmesine karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte ilâhî fiillerin belli bir şekilde gerçekleşmesinin ilâhî hikmete uygunluğundan da bahsetmişlerdir.<sup>9</sup> Burada hafif bir temasla geçtiğimiz bu hususu Gazâlî'nin Leye fî'l-İmkân görüşünü değerlendirirken daha derin bir şekilde ele alacağız.

## 1.2.ADL

İslam filozofları "adl" sıfatını "inayet" ve "cömertlik" ile açıklamış ve "Allah'ın her varlığa layık olduğu kabiliyetleri bahşetmesi" olarak tarif etmişlerdir.<sup>10</sup> Eş'ârîler ise "adl"i, "failin yapma hakkına sahip olduğu fiili yapması olarak tanımlar."<sup>11</sup>

Yine "adl" kavramı Mu'tezile'nin beş prensibinden birisi olarak karşımıza çıkar. Onlar için bu prensip 'Allah'ın adil olması'nın yanında, onun, sadece güzel fiilleri işlemesi ve her türlü çirkin işten berî olması manasına gelir. Kadı Abdulcebbar "Adl" kavramını "Başkasının hakkını tam olarak vermek, başkasına ait olanı da ondan -adl fiiline muhatap olan kişi- almak"<sup>12</sup> şeklinde tanımlar. Yine Kadı Abdulcebbar şöyle bir tanım daha yapar. "Adl, -kişinin- başkasının faydalanması veya zarar görmesi için yaptığı her fiildir"<sup>13</sup>

Aynı zamanda tevhidin diğer iman esaslarını ihtiva etmesi ve onların dayanağı olması gibi adl prensibi de Mu'tezile'nin diğer 3 prensibinin (vaad ve vaîd,

<sup>8</sup> Özavarlı, M. Sait, "Hikmet" TDV İslam Ansiklopedisi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1998, c.17 s.511.

<sup>9</sup> Cansız, Hasan, a.g.m. s.7.

<sup>10</sup> Topaloğlu, Bekir, "Adl", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988 c.1 s.387.

<sup>11</sup> Cansız Hasan, a.g.m. s.9.

<sup>12</sup> Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, -Mu'tezile'nin Beş İlkesi-, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Kurumu, İstanbul 2013 c.2. s.8.

<sup>13</sup> Kadı Abdulcebbar, a.g.e. c.1. s.214.

emr-i bil ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ve el-menzile beyne'l-menziileteyn) dayanağı konumundadır. Adl prensibinin dayanağı ise Tevhîd prensibidir.<sup>14</sup>

### 1.3.İNÂYET

Sözlükte 'İsteme', 'amaçlama', 'ilgilenme', 'önem verme' anlamlarına gelen bir kavram olan inayet, Allah'ın yardım ve lütfunu ifade için kullanılmıştır. Aristo ve Eflatun'un etkisiyle islam felsefesine terim olarak giren bu kavram, felsefî olarak: "Allah'ın mutlak iyi olmasının neticesi olarak âlemin iyilik ve hikmet üzere işlenmesi" olarak anlaşılmıştır. İbn-i Sînâ bu kavramı "Allah'ın bilgisinin âlemi kuşatıp varlığın en güzel bir nizamla var olmasına rıza göstermesidir." şeklinde tarif etmiştir.

Kelamcılar içinse bu kavram "Allah'ın âlemi idare etmesi" mânâsının yanında kulun fiillerinde yardım edip onları tevfiğe ulaştırması manasında algılanmıştır. Ayrıca kelamcılar, felsefecilerin 'ilâhi bilgi' merkezli inayet anlayışlarına 'ilâhî irâde'yi iptal ettiği gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.<sup>15</sup>

### 1.4. HAYIR

'İyi', 'iyilik', 'üstün olmak', 'üstün kılmak' gibi anlamlara gelen "hayır", "şerr" in karşıtı olan kavramdır. Yine "hayır": "akıl, adalet, faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey" olarak tarif edilmiştir.<sup>16</sup> İslam felsefecileri ve kelamcılarının "hayr" anlayışı ile Aristo'nun "her şeyin arzu ettiği şey" şeklindeki iyilik tanımı ile, hayr ta'rîfi arasında örtüşme vardır.

İslam düşüncesinde Allah'ın mutlak hayr oluşu ve onun fiillerinin hayr oluşu noktasında bir ihtilaf yoktur. Ancak onun fiillerinin kötülükle ve âlemdeki kötülüğün onunla ilişkisi noktasında ciddi ihtilaflar vardır.

### 1.5. ŞER

'Kötü', 'en kötü', 'çirkin', 'zararlı' gibi mânâlara gelen "şer" kavramı "kimsenin hoş karşılamayıp herkesin yüz çevirdiği şey" ve "bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi" şeklinde ta'rîf edilmiştir. "Şer" kavramı yerine zaman zaman 'cevr',

<sup>14</sup> Kılavuz, Ahmet Saim, "Adl", TDV İslam Ansiklopedisi, c.1 s.387,388.

<sup>15</sup> Turhan, Kâsım, "İnâyet", TDV İslam Ansiklopedisi, (2000) c.22. s.265,266.

<sup>16</sup> Çağrıncı, Mustafa, "Hayır", TDV İslam Ansiklopedisi, (1998), c.17. s. 43-46.

‘zulm’, ‘kabîh’ gibi kavramlar da kullanılmıştır. “Şer” kavramı “mutlak şer” – “izafî şer” veya “vucûdî şer” – “ademî şer” gibi çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur.

Kavramın kelimelerin konuları arasına girişinin Senevîler ve Mecûsîler’in “Şerrin yaratıcısı kimdir?” şeklindeki soruları ile olduğu düşünülmektedir.<sup>17</sup> Kavramın Hristiyan teolojisinde ortaya çıkışının da tek Tanrı inancını yadırgayan putperestlerin yönelttiği benzer soruların etkisiyle gerçekleştiği söylenir. Görebildiğimiz kadarıyla kavram sadece Yunan felsefesinde bir iç muhasebenin neticesi olarak varlığı ilgilendiren salt felsefi bir problem olarak ortaya çıkmıştır.

### 1.6. HÜSÜN VE KUBUH

Hüsün ve kubuh kelimelerinde iyilik ve kötülüğün mahiyet ve ölçüsüne dair bir problem olarak karşımıza çıkar. Hüsn ‘güzel olmak’, ‘rağbet edilen ve sevilen’ şey anlamına gelirken; kubuh, ‘çirkin olan’, ‘hoşlanılmayan şey’ manasında kullanılır.<sup>18</sup>

Bu iki kavram kelimelerinde birbiriyle ilişkili olarak hemen her zaman birlikte ifade edilip birlikte kullanılır. Husun-kubuh: ‘fazîlet-rezîlet’, ‘güzel-çirkin’, ‘hak-batıl’, ‘doğru-yanlış’ şeklindeki anlamlarıyla ahlak felsefe ve mantık disiplinleriyle ilişkilidir. Failin övgü veya yergiye muhatap olması itibariyle ise kelimeler ve usûl-ü fîkh ilimleriyle irtibatlıdır. Bu iki kavram kelimelerinde ilâhî övgü ve yergiye götüren işlerin mahiyetini ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkar.<sup>19</sup>

Kavramın düşünce tarihinde ortaya çıkışı çok eskilere dayanmakta olup Sokrat, Eflatun, Plotin, Epikür tarafından ele alınmıştır. Ayrıca Zervânîler, Maniheiztler ve Brahmanistler arasında da çeşitli tartışmalara konu olmuştur.<sup>20</sup>

Kavram kelimelerinde hem iyilik ve kötülüğün kaynağı ile hem de iyilik ve kötülük hakkındaki bilginin kaynağı ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Eş’ârîler, Mâlîkîler, selefîler, Şâfîler, Hanbelîlerin çoğu ve Hanefîlerin bir kısmına göre husun-kubuh şer’îdir. Cehmiyye, Kerramiyye, Mu’tezile’nin çoğu, Şia, Hanefîlere ve İslam filozoflarına göre husun-kubuh aklîdir.

<sup>17</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, Şer, TDV İslam Ansiklopedisi,(2010), c.38, s.539-542.

<sup>18</sup> Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, TDV İslam Ansiklopedisi, (1999), c.19. s.59.

<sup>19</sup> Çelebi, İlyas, a.g.m. s.59.

<sup>20</sup> Çelebi, İlyas, a.g.m. s.59-60.

Husun-kubuh aklîdir diyen âlimler değerleri izafilikten kurtarmak için aklın fiillerdeki husun- kubuh niteliğini anlayabilmesi için fiillerde bazı değişmez özelliklerin bulunması gerektiğini söylemişlerdir. Yine husun-kubuh'un aklîliğini savunanlar dinin doğruluğu ve güzelliğinin anlaşılabilmesi için de onun aklen bilinebilir olması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>21</sup>



---

<sup>21</sup> Çelebi, İlyas, a.g.m. s.60-62.

## **BİRİNCİ BÖLÜM: İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

Kötülük problemi tarih boyunca hem felsefenin hem dinin temel problemlerinden biri olmuştur. Söz konusu problem bir yönüyle mantıkî bir çıkmaz olarak teizme dışardan yöneltilen bir soru şeklinde karşımıza çıkarken bir yönüyle de kötülüğün kaynağını bulma arayışı olması itibariyle metafizik bir problem olarak varlık anlayışının bir parçası olarak incelenmiştir.

Zira “sonsuz kudret sahibi, mutlak iyi olan bir Tanrı ile kötülük nasıl bir arada var olabilir?” sorusunu yok saydığımızda bile “kötülük nedir?” ve “yeryüzündeki kötülüğün kaynağı nedir?” soruları ciddi birer problemdir. Üstelik meselenin bu yönü kötülük probleminin üzerine oturduğu zemin olması sebebiyle kötülük problemine cevap vermeye çalışan hiç kimsenin görmezden gelemeyeceği bir ehemmiyeti haizdir.

Kötülük problemi problem ortaya konulurken “Tanrı” hakkındaki tasavvurumuz ne kadar önemli ise kötülük hakkındaki tasavvurumuz da o kadar önemlidir. Kötülük probleminin çözümü söz konusu problemin üzerine inşa edildiği iki temel kavramdan bağımsız değerlendirilemez. Bu açıdan bakıldığında kötülük hakkındaki tasavvurumuzun bu bağlamda Tanrı hakkındaki tasavvurumuzdan daha temel bir konumda olduğu ortaya çıkar. Zira bir kötülük problemi metafizik problem olarak sadece Tanrıyı kabul edenlerin değil kötülüğün varlığını kabul eden her düşünce sisteminin problemidir.

Bu sebeple çalışmamızda kötülük problemine getirilen izahları ve bu izahlara karşı ortaya konulan itirazları incelerken bu sorulara verilen cevapları birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

### **1. BİR KELAM MESELESİ OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

Epikür’ün (ö. M. Ö. 270) ortaya koyduğu şekliyle kötülük problemi mantıksal bir çıkmaz şeklinde tasarlandığından “mantıksal kötülük problemi”<sup>22</sup> olarak isimlendirilmiştir.

<sup>22</sup> Küçük, Mehmet Süreyya, “İlahi Adalet (Teodise) Perspektifinden Gazali ve Leibniz’in Karşılaştırılması”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi , Kahramanmaraş 2012), s.6.

J. L. Mackie' nin geliştirdiği şekliyle problemin basit bir şekilde formüleştirilmiş hali şöyledir: “Tanrı mutlak kudret sahibidir. Tanrı tamamen iyidir. Yeryüzünde kötülük vardır.”<sup>23</sup>

Bu formülün dayandığı bazı önkabuller vardır: “İyi ve kötü karşıttır. Öyle ki birinin varlığı diğerinin varlığını mümkün olduğu derecede ortadan kaldırır. Mutlak kudrete sahip bir varlığın yapabileceklerinin sınırı yoktur. Dolayısıyla Tanrı için “mümkün olduğu kadar” şeklinde bir sınır söz konusu olamaz.”<sup>24</sup>

Problemin bu formüldeki hali son derece problemlidir. Zira problemin üzerine inşa edildiği iyi- kötü, kudret gibi kavramlar bile son derece genel anlamda kullanılmıştır.

Bu genel ifadelerin oluşturduğu problem üzerinden giderek sorunu ortaya koyarsak:

İlk olarak, önermeler soyut bir iyi ve kötü kavramından hareket etmekte<sup>25</sup> olup gerçek iyilik-kötülüğe ve onun gerçekteştiricisine nispet edilmesi problemlidir. Yine, iyilik ve kötülüğün birbirine karşıt olması hakiki bir şey olmayıp tasavvurda gerçekteşen bir şeydir. Bu açıdan iyilik ve kötülüğün karşıtlığından aydınlık arttıkça karanlığın azalması gibi bir şey tasavvur etmek problemlidir.

Yine önermelerde iyiliğin ve kötülüğün birbirini imkân derecesinde yok ettiğinden bahsederken imkân sadece kudret açısından değerlendirilmiş olup imkânla ilişkili diğer durumlar hesaba katılmamıştır.<sup>26</sup>

Ayrıca iyi şeylerin kötü yönleri, kötü dediğimiz şeylerin iyi yönleri olabilir. Bu da imkânsız sayılan bir durum değerdir. Dünyadaki en kötü insanı hayal etsek bile bu kişinin gücünün yettiği her türlü iyiliği engellemek için elinden geleni yaptığını düşünmeyiz. Mesela bu adamdan yaşlı bir teyzeyi karşıdan karşıya geçiren bir

<sup>23</sup> Özdemir, Metin, Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım, CÜİD, No: 4, Sivas 2000, s. 225.

<sup>24</sup> Özdemir, Metin, a.g.m. s. 225.

<sup>25</sup> Haines, David, makale: “God& The Problem of Evil”. 07.08.2018. tarihinde erişildi. [https://www.academia.edu/17545641/GOD\\_and\\_THE\\_PROBLEM\\_OF\\_EVIL](https://www.academia.edu/17545641/GOD_and_THE_PROBLEM_OF_EVIL)

<sup>26</sup> Teknik olarak “Tanrı'nın her şeye güç yetiren mutlak iyi varlık” olduğunu kabul eden birisi Tanrı'nın kudretinin veya iyiliğinin eksik olduğu gibi bir izah yapamaz. Dolayısıyla probleme getirilen pek çok izah kötülüğün yok edilmesinin Tanrının isteği olduğunu ve Tanrının mevcut kötülüklerden herhangi birini yok edebileceğini kabul eder. Bu izahların merkez noktalarından birisi ise “kötülüğün yok edilmesinin imkânı hakkında, onu yok eden kişinin güç yetirebilmesinden başka sınırlamalar da bulunduğu”dur.

çocuğa mani olmasını beklemeyiz. Bu durum bu kişinin kötü olmamasından kaynaklanmadığı gibi aciz olduğu bir şey de değildir. İyi ve kötü mutlak karşıtsa eğer iyiliğin kötülüğü yok etmesi gibi kötülüğün de iyiliği yok ettiği varsayılmak zorundadır. Halbuki bu zorunlu bir durum değildir. Kötü olduğunu düşündüğümüz birinden bu şekilde hareket etmesini beklemeyiz.

Bu noktada şu şekilde bir itiraz gelebilir: “Biz Tanrının “mutlak iyi” olduğunu kabul ettik. Oysa kötülük ve iyilikten bahsederken bu tür bir mutlaklıktan söz etmedik. Sizin bahsettiğiniz kötü-iyi kişiler bu tamamen iyi veya tamamen kötü olma özelliğine sahip olmadığından onların kendilerinde bulunduğu varsayılan iyilik veya kötülüğün gerektirdiğinden farklı şekilde hareket etmelerinde bir beis yoktur.”<sup>27</sup>

Bu noktada neden “mutlak kötü”den bahsetmediğinizi sorarız. Problem teizme yöneltilmiş olduğu için mutlak kudret sahibi bir “mutlak kötü”nün varlığı gibi bir şey düşünülmemiştir. Zira bu tür şeyin varlığı mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi bir varlığın karşıtı olup ikisinin bir arada bulunması tasavvur edilemez.

Mutlak kötünün varlığından bahsetmememizin sebebi mutlak iyinin varlığını varsaymamızdır. Dolayısıyla Tanrı mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi varlık olmakla mutlak kötünün varlığına tasavvurda dahi mani olmaktadır. Öyleyse Tanrı mutlak iyi olarak kendisinden bekleneni sadece var olmakla bile gerçekleştirmiş olmaktadır.

Bir çin atasözünde “Askerlerin karşısında askerler, generallerin karşısında generaller olmalıdır.” denilir. Yani Tanrı mutlak iyi olarak mutlak kötünün varlığına mani olmakla kendisinden bekleneni gerçekleştirmiştir. Eğer gerçekten her iyi olandan kötülüğe mani olması beklenecekse sıradan kötülüğü yok etmek sıradan iyilerden beklenmelidir.

Bununla birlikte söz konusu izahı kabul etmek de pek makul bir davranış olmayacaktır. Zira iyilik ve kötülüğün birbirini yok edici oluşu ispata muhtaçtır. İyiliğe mani olmamak iyi bir davranış değildir. Ve biz bu yüzden o kişiyi iyi olarak nitelemeyiz. Şu halde kötülüğe mani olmamanın da kötü bir davranış olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durumda biz bu kişiyi de kötü olarak nitelemeyiz.

<sup>27</sup> Bu izah kabul edildiği takdirde kötülük probleminin David Hume versiyonundaki “ eğer Tanrı kötülüğü engellemiyorsa kötücüdür” ifadesi anlamsızlaşacaktır. Zira yukarıdaki izah kötülüğe engel olmamanın kişiyi kötü yapacağı ön kabulüne tamamen aykırıdır.

Mutlak iyiden kötülüğü ve mutlak kötünden iyiliği yok etmesinin beklenmesine gelince, bu beklenti iyilik ve kötülüğün birbirini yok ettiği varsayımına dayanmaktadır. Halbuki tartışmanın geldiği noktada iyi ve kötünün birbirini yok ettiğine işaret eden bir şey bulmamız mümkün değildir. Zira yukarıdaki izahta mutlak iyi ve mutlak kötü dışındaki varlıkların, iyilik ve kötülüğün tabiatı olarak düşünülen bu özelliği taşımayabileceği iddia edilmiştir. “Mutlak kötü” veya “mutlak iyi” arasında ise bu varsayımın<sup>28</sup> gereği olarak yalnızca birisinin varlığı varsayılabilir. Yeryüzünde hem kötülük, hem iyiliğin var olduğu ön-kabulünden hareket ettiğimiz için bu mutlak iyi veya mutlak kötü olan varlık ya mutlak iyi/kötü olmamakta (kendisiyle çelişmekte) ya da kendisinden tabiatı gereği gerçekleştirilmesi beklenen şeyi gerçekleştirmekten aciz kalmaktadır. Şu durumda elimizde iyi ve kötünün birbirini yok ettiğini söylememize imkân veren tek bir örnek bile yoktur. Nerde kaldı bunun birinin iyi veya kötü olması noktasında ölçü olması.

Kötülük probleminin tarih boyunca hemen her meşrepten insanın kafasını meşgul etmesinin ve en önemli felsefi problemlerden biri olarak karşımıza çıkmasının üç temel sebebi olduğu söylenebilir. Bu sebeplerden birincisi işaret ettiğimiz “genel ifade” kullanılması probleminden kaynaklanan bir durum olarak, problemin bu şekline getirilen izahların tasavvur edilebilen her türlü kötülüğü kuşatıcı olmaması sebebiyle her izahın yeni sorulara kapı aralaması ve tek tek özel kötülüklerle getirilen izahların da soyut ve genel bir şekilde ifade edilen kötülük probleminin izahında –istisnai durumlara yönelik hükümler ihtiva ettiğinden- çok küçük bir yer tutması sebebiyle her halükârda soruyu soran zihinde ya genel olarak problemin bütününde ya özel bir durumla ilgili olarak yeterli tatmini doğurmamasıdır.

İkinci sebep kötülük probleminin teorik yönünün ve getirilen izahların aksine kötülük kavramının hemen herkesin zihninde somut ve canlı bir örnekle bulunmasıdır.

Son ve en önemli sebep ise soruyu soranların ve cevabı verenlerin problemi farklı zeminlerde tartışmalarıdır. Probleme getirilen bazı izahlar kendi varlık anlayışının gereği olarak tam ve tatmin edici olsa da problem bu varlık anlayışından

<sup>28</sup> Mutlak iyinin kötülüğü, mutlak kötünün iyiliği yok edeceği varsayımı.

doğmamıştır. Dolayısıyla problemi gündeme getirenler için o izahın dayanak noktaları şüphelidir. Halbuki bir izahın tatmin ediciliği ancak iki tarafın ortak kabullerine dayanmasıyla mümkündür.

İyi kavramının karşıtı olarak bildiğimiz kötülük kavramı çok geniş bir anlamı muhtevi olup problemin incelenebilmesi için kavramın sınırlandırılıp tasnif edilmesi gerekmektedir.

Bu sebeple düşünürler kötülük kavramını incelerken onu çeşitli sınıflarda değerlendirmiş ve düşüncelerini bu tasniflere uyararak ifade etmişlerdir. Kötülük kavramını ele alan düşünürler onu karşıtı olan iyilik kavramına yükledikleri anlamla ilişkili olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla kötülük kavramı çeşitli tasniflere tabi tutulsa da bunların hepsinde onun sahip olduğu mana, iyinin karşıtı olan en geniş kapsamlı manasıyla bir şekilde ilişkili olmuştur.

İyilik üzerine yapılan tanımlara baktığımızda ise Aristo'nun "iyilik her şeyin arzuladığı şeydir"<sup>29</sup> tanımının etkisini görüyoruz. Bu tanımda geçen "şey" ifadesi sebebiyle filozofların çoğu iyiliği varlığa hasretmiş hatta bu iki kavramı özdeşleştirmişlerdir. Onların bu tavrı, iyiliği varlığa hasretmenin bizi "varlık varlıktır" gibi bir sonuca götüreceği söylenerek eleştirilmiştir.<sup>30</sup>

Kötülük, psikik kötülük, fiziksel kötülük vs. gibi nadiren ifade edilen ve yerleşik olmayan çeşitlerini bir kenara koyarsak üç temel kısımda incelenmiştir: 'Metafizik kötülük', 'tabii kötülük' ve 'ahlâki kötülük'.<sup>31</sup>

Metafizik İbn-i Sînâ'nın ifadesiyle "Varlığı, var olmak yönüyle inceleyen ilim dalı"dır.<sup>32</sup> Metafizik iyiliği düşündüğümüzde "varlık hakkında var olmak yönünden arzu edilen şey"<sup>33</sup> olarak karşımıza çıkar. Metafizik kötülük iyi- kötü karşıtlığı ile tasavvur edildiğinde "varlık hakkında var olmak yönünden istenmeyen şey" manasına ulaşılır.

<sup>29</sup> Adıyaman, Murat, "Aristoteles'in Adalet Anlayışı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ege Üniversitesi, İzmir 2010), s.12.

<sup>30</sup> Özdemir, Metin, İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, Kaknüs yayınları, İstanbul, s.13.

<sup>31</sup> Özdemir Metin, a.g.e. s. 15,26,51,231.

<sup>32</sup> Alper, Ömer Mahir, "İbn-i Sînâ ve İbn-i Sînâ Okulu", İslam Felsefesi –Tarihi ve Problemleri-, Editör: Cüneyt Kaya, İstanbul 2013, s. 267.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, Metafizik, çev. Ekrem Demirli; Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.377, 378

Bu sebeple metafizik açınsından iyilik ve kötülük kavramları varlığın var olmak yönünden kemâl ve noksanlığı olarak algılanmıştır. Zira varlık için var olmak yönünden arzulanın şey varlığının kemali; istenmeyen şey ise varlık yönünden kusur yani noksanlıktan ibarettir.<sup>34</sup>

Metafizik kötülük daha temel bir noktada bulunması sebebiyle tabii ve ahlâkî kötülüğün varlığı da metafizik kötülük ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir.

Tabii kötülük deprem, sel, hastalık veya kıtlık gibi canlılar için zarara sebep olan ve insan iradesi ile ilişkisiz olayları ifade eden kavramdır. Bu kötülük cinsi kötülük problemini ateizmi destekleme amaçlı kullananlar tarafından en kullanışlı delillerden birini teşkil eder. Zira tabii kötülük ile insan iradesi arasında kurulan ilişkiler ikna edici değildir. İmtihan veya ceza amaçlı yaratıldığını söylemek durumunda ise masum bebekler ve hayvanlar gibi suç işleme imkanı olmayan ve imtihana muhatap kabul edemeyeceğimiz canlıların da zarar gördüğü gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kötülükleri tabiatın işleyişi ve âlemin düzenine bağlamak ise hem çok dolaylı ve uzak bir izah olarak tatmin edici değildir hem de zihinlerde “müdahale etmeye üşenen” veya “sorumluluktan kaçan” bir Tanrı imajı oluşturmaktadır.

Ayrıca tabii kötülüklerin özellikle doğal felaketlerin arkasından dile getirilmesi gibi durumlardan kaynaklanan hassas zamanlama ciddi bir problem teşkil etmektedir. Zira insanlar duygusal olarak hassas oldukları zamanlarda problem ve izahları objektif bir şekilde değerlendirmekte zorluk yaşamaktadırlar.

Kıskançlık, merhametsizlik, korkaklık, yalan, husumet vs. gibi insanların sahip olduğu ahlâkî kusurları ve insan iradesiyle ilişkili olarak ortaya çıkan cinayet, tecâvüz, savaş, işkence vs. gibi hoşlanılmayan olayları kapsayan kötülük çeşididir.<sup>35</sup>

Ahlâkî kötülük ile Tanrı arasındaki ilişki genellikle imkân vermek ve izin vermek üzerinden kurulmuştur. İzahlar da bu tür bir ilişkiye yönelik olmuştur. Tanrının kötülüğe meyletmeye yatkın olan varlıkları var etmesi onun bu varlıkların işlediği kötülüklerin bir şekilde ilişkilendirilmesine sebep olmuştur.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, a.g.e. s.378

<sup>35</sup> Fidan, Fatih, “Kötülük Probleminin Felsefi Açısından İncelenmesi”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015), s.18.

Kendini veya bir başkasını kesebileceği belliyken bir çocuğun eline bıçak veren kişi çocuğun bıçakla ne tasarrufta bulunduğunu kontrol etmemiş ve muhtemel zararlar için önlem almamışsa; çocuk birine zarar verdiğinde o kişi ne kadar kendisinin sorumlu olmadığını, bıçakla meyvenin mi insanın mı kesileceğini anlamamanın çocuğun sorumluluğunda olduğunu söylerse söylesin gözler çocuktan önce kendisine yönelecektir.

Ahlâkî kötülük konusunda bir sonuca ulaşılamamasının en önemli sebeplerinden birisi neyin daha önemli olduğunu net bir şekilde tespit etmenin neredeyse imkânsız oluşudur.

“İnsan iradesinin özgürlüğü ve insanın hürriyeti binlerce, milyonlarca insanın çektiği acı ve ıstıraba gerçekten değer mi?” veya “Kendi cinsinden milyonlarcasına acı ve ıstırap çektiren insanlık, gerçekten böyle bir özgürlüğü hak edecek kadar değerli midir?” veya “insanlar için kendi cinslerinden milyonlarcasını sıkıntı ve ıstıraba mahkûm edecek bir özgürlük gerçekten değerli midir?” soruları gerçekten cevaplaması zor sorulardır.

Tuhaf bir şekilde insan, hem özgür iradesinden vazgeçememekte hem de bu iradenin eseri olan kötülüğü kabullenememektedir.

## 2. İSLAM FİLOZOFLARINDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Tanrıyı mutlak iyi olarak gören filozofa göre âlemdeki düzen bir liyakat, nizam ve adalet ölçüsünce olup bu ölçüye uygun her şey iyidir. Varlık-iyilik, yokluk-kötülük eşleştirmesine karşı çıkan Farâbî, bir şeyin iyilik ve kötülüğünün liyakate göre olduğunu ve liyakatsiz varlığın da yokluğun da kötü, liyakatle birlikte ise her ikisinin de iyi olabileceğini söyler.<sup>36</sup>

Yine doğal varlıklarda iradi liyakat aranmayacağından bu varlıkların hiçbiri liyakatsiz olmayıp hepsi kendi kapasitesine göre bir liyakat taşır. Dolayısıyla bu varlıkların hepsi iyidir. Bu varlıklarda ortaya çıkan kusurlar ise maddi zorunluluklardan kaynaklanan izafi durumlardan ibarettir.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Aktaş, Zeki, “Farâbî ve John Locke’un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması”, (Doktora Tezi, Erzurum 2018), s.58.

<sup>37</sup> Aktaş, Zeki, a.g.e. s.58-59.

Ay üstü felekleri ise kendilerinde liyakatsızlığa sebep olabilecek hiçbir şey olmaması sebebiyle iyi kabul eden Farâbî'ye göre bu varlıklar ay altı âleme tesir etmekle birlikte onların tesiri mekanik bir tesir olmakla yeryüzündeki kötülükle ilişkisizdirler. Bu itibarla Tanrıdan taşan âlem bir bütün olarak iyidir. Orada gözüken kusurlar ancak maddi zorunluluklardan kaynaklanan izafi kötülükler olabilirler. Şu halde geriye sadece İnsan iradesinin sonucu olarak gerçekleşen kötülükler kalır ki bunlardan da irade eden varlık, insan sorumludur.<sup>38</sup>

Burada akıllara şöyle bir soru gelebilir. “*Ay üstü âlemdeki mekanik sebepliliğin ay altı âlemdeki etkilerinin ay altı âlemde iyiliğe sebep olması nasıl oluyor?*” denilebilir. Yani “*bir tesirin irâdi olmayışı, kendisi sebebiyle gerçekleşecek kötü şeyin müessire nispetine mani iken, irâdi olmayan bu tesirin neticesinde gerçekleşen iyilik, nasıl müessirle ilişkili oluyor?*” sorusu makuldür. Burada filozofların “benzer benzere sebep olur, sebeple müsebbep arasında uygunluk ilişkisi zorunludur” şeklindeki ilkeleri devreye giriyor. Dikkat edilirse zaten Tanrı'nın iyi olduğu ön-kabulünden hareketle konuşuluyor. Bu itibarla salt iyi olan Tanrı iyi varlıklara sebep oluyor ve bu iyi varlıklar da kendi doğalarının iyi olması neticesinde başka iyi varlıklara sebep oluyorlar. Dolayısıyla ay üstü felekleri ay altı âlemdeki varlıklara tesiri onlarla arasındaki benzerlik yönünden gerçekleşmekte olup bu benzerlik yönü de o varlıklarda bulunan liyakat dolayısıyla iyilik olarak karşımıza çıkıyor.

İbn-i Sînâ'nın varlığı sırf iyilik olarak görüp kötülüğü ise bir tür “yokluk” olarak ifade ettiği bilinen bir şeydir. Nitekim “Metafizik”in 6. Faslında yer alan ifadeleri onun bu görüşünü açıklar niteliktedir.

*“Özü gereği zorunlu varlık sırf iyiliktir. İyilik kısaca her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk ise, yok olması açısından arzulanmaz, bilakis o kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla her halükarda arzulan şey “varlık”tır.”<sup>39</sup>*

<sup>38</sup> Aktaş, Zeki, a.g.e. s.60.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, a.g.e. s.377,378

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın iyilik ve kötülük meselesine yaklaşımı konunun metafizik yönüne odaklı şekillenmiştir. Onun bu ifadelerindeki iyilik tanımı da Aristo'nun iyilik tanımıdır. Bu kısımda dikkat çeken bir diğer nokta ise 'iyilik'i 'varlık'a hasretmesidir.

Devam eden ifadeleri şu şekilde: *“Şu halde iyilik, özetle, “bir şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şey”dir. Kötülüğün ise bir zâtı yoktur. Bilakis kötülük ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur. O halde varlık, iyiliktir....”*<sup>40</sup>

İbn-i Sînâ'nın yukarıdaki ifadeleri eleştirilmeye müsaittir. Zira kötülük hakkında söyledikleri iyilik hakkında söylediklerinin kabulü sonucunda ulaşacağımız zorunlu netice olmayıp müstakil olarak ispata muhtaçtır. Halbuki onun yukarıdaki ifadeleri kötülük hakkındaki sözlerinin iyilik hakkındaki sözlerinin neticesinde ulaşılan doğal sonuç olduğunu ihsas ettirmektedir.

Söylediklerimizi izah etmek gerektiği için kısa bir izahta bulunacağız. Düşününün birinci paragrafta söyledikleri şu önermelerden ibarettir:

- 1- İyilik her şeyin arzuladığı şeydir
- 2- Her şeyin arzuladığı şey varlıktır veya varlığın yetkinliğidir.
- 3- Yokluk ise arzulanan şey değildir. – dolayısıyla iyilik değildir.-
- 4- Şu halde iyilik sadece varlık varlıkta yetkinliktir.

Bu ifadeler 'iyilik'i 'varlık'a hasretmekte olup yokluğun iyilikle ilişkisini olduğunu ortaya koyuyor. Biraz zorlamayla buradan yokluğun kötülük olduğu neticesine ulaşmak da mümkün. Ancak sonraki paragrafta durduk yere *“kötülüğün bir zâtı olmadığı”* söyleniyor. Bu önerme ise ya yukarıdaki sözlerden çıkarılmıştır veya müstakil bir önermedir. Yukarıdaki önermelerden bu manaya ulaşmak mümkün değildir. Müstakil bir önerme olması durumunda ise bir tür ispata ihtiyaç vardır. Halbuki kendisinin sözlerinde bu önermeyi ispat gibi bir çaba göremiyoruz.

Şu halde bizim anladığımız kadarıyla İbn-i Sînâ, yokluğun *“arzu edilen şey olmayışı”*nı *“arzu edilmeyen şey”* olması olarak algılamış ve yokluğa kötülük

<sup>40</sup> İbn Sînâ, a.g.e. s.378.

manasını yüklemiştir. Ardından ise kötülüğü yokluğa hasretmiş ve kötülüğü “bir şeyin varlığının bir cevher veya bir cevhere ilişkin yetkinlik bakımından noksan olmasıdır” şeklinde tanımlamıştır. Halbuki yokluğun tamamı kötülük olsa bile –ki İbn Sînâ bunu da kabul etmez- kötülük yokluktan ibaret olmayabilir. Bu ifadelerimizin anlaşılması için kastettiğimiz manayı bir de misallerle izah edelim: İlk olarak önermelerin parçalarını tasnif ediyoruz.

- 1- İyilik sadece varlık ve varlığa ilişkin bir yetkinliktir= A
- 2- Yokluk varlığa ilişkin bir yetkinliğin eksikliği olmak yönüyle kötülüktür.= B
- 3- Kötülük varlık cinsinden bir şey olmayıp bir şeyin cevher veya bir cevhere ilişkin yetkinlik bakımından noksanlığıdır. = C

Dikkat edilirse ilk iki önerme arasında mantıksal ilişki için gerekli olan ortak öge olmadığı halde kötülük hakkında neticeye ulaşıyor. Yokluğun bir kısmının kötülüğe hasredilmesinin neticesi olarak kötülük de yokluğun bir kısmına hasredilmiş oluyor. Halbuki yukarıdaki önermelere mantıksal zorunluluk açısından bakarsak, yokluğun bir kısmı kötülüğün bir kısmına karşılık gelebilir. Dolayısıyla Kötülük “bir şeyin cevher veya bir cevhere ilişkin yetkinlik bakımından noksanlığı” olduğu gibi bunun yanında başka bir şey de olabilir.

İbn-i Sînâ'nın bu konuda yaşadığı problemin sebebi anlaşıldığı üzere sözlerine başlarken iyiliği varlığa hasretmekle kalmayıp varlıkla iyiliği özdeşleştirmeye kalkmasıdır. Onun bu tercihi onu iyi-kötü karşıtlığı sebebiyle iyiliğin karşıtı olan kötülüğü varlığın karşıtı olan yoklukla özdeşleştirmek zorunda bırakmıştır. Halbuki kötülük hakkında olduğu gibi varlık konusunda da varlığın iyilik olduğu gibi onun yanında başka bir şey de olmasına bir mani yoktur. Ancak İbn-Sînâ, problemi metafizik açıdan ele aldığı için böyle bir zorunlulukla karşılaşmıştır. Kısaca İbn-i Sînâ söz konusu ifadelerinde mantıksal değil metafizik bir zorunluluk silsilesini takip ediyordu.

Bu tür bir metafizik zorunlulukla karşılaşmasının sebebinin ise yokluk ve kötülük üzerine söylediği şu sözden anlıyoruz. “*O halde bizzat kötülük yokluktur fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup onun türü ve*

*doğasına ait ikinci yetkinliklerin yokluğudur. Bi'l-araz kötülük<sup>41</sup> ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Mutlak yokluktan bir iyilik olamaz. Şu halde mutlak yokluk, gerçekleşmiş bir kötülük değildir. Herhangi bir şekilde gerçekleşmesi mümkün olsaydı o zaman genel kötülük olurdu.”<sup>42</sup>*

“Varlık” kavramını düşünürken aklımıza “bir şeyin tanımı gereği onda bulunması beklenen yetkinlikler” geldiği için “varlık” ve “var olmak” kavramlarını sınırlandırılmış bir şekilde anlıyoruz. Bu sebeple “İyilik” kavramını tanımlarken, ister istemez onu varlığa hasretmekle kalmıyor varlıkla özdeşleştirmek zorunda kalıyoruz. Ancak yokluk kavramını daha geniş kapsamlı algıladığımız için kötülüğü yokluğa hasrettiğimizde özdeşleştirmeden kaynaklanan problem dikkatimizi çekiyor.

Halbuki “var olmak”, var olanın tamlığı için gerekli olan yetkinlik hakkında söz konusu olabildiği gibi, bu yetkinliğin gereği olmayarak kendisinde gerçekleşen bir oluşu da kapsayabilir. İnsanın üç elinin, dört ayağının olması gibi... Bu tür durumların imkânını bir kenara koyarsak, bu tür oluşlar bir tür “yokluk” olmayıp “varlık” cinsinden olmalarına rağmen varlığın kemalini tamamlayıcı değil, ona zait oluşlardır. Bu ise fazlalık cinsinden bir şey olup onun kemal ve yetkinliği açısından bir kusurdur.

Varlık kavramını bu şekilde geniş olarak algılayıp her türlü olmayı ona dahil ettiğimizde iyilik ve kötülük kavramları da varlık anlayışımızda ait oldukları yere yerleşiyor. Bu durumda iyilik, “bir şey için onun varlıkta yetkinliği yönünden arzulanan şey” ve kötülük, “bir şey hakkında onun varlıkta yetkinliği yönünden hoşlanılmayan şey” olarak tanımlanır. Bu sayede hem yokluğu bir yetkinlik olmayışı itibarıyla iyilikle ilişkilendirmemiş oluruz hem de iyilik ve kötülüğü varlık ve yoklukla özdeşleştirmek gibi bizi çıkmaza sürükleyecek bir adım atmaktan kurtulmuş oluruz.

<sup>41</sup> İbn-i Sînâ kötülüğü varlıkta yetkinlik yönünden bir kusur olmakla kendisi kötü olan şeyler ve başka iyi bir yönü bulunmakla birlikte belli şartlarda kötü sayılan şeyler olmak üzere ikiye ayırır. Mesela körlük gözdeki bir yetkinliğin noksanlığı olmak itibarıyla kötüdür ve kendisinin iyi sayılabileceği başka bir yönü yoktur. Ancak insana elem veren ateş aydınlatıcı olmak, yiyeceklerin pişmesini yine canlıların ısınmalarını sağlamak gibi iyi yönlere de sahiptir. Bi'l-araz kötülük kendisi varlıkta yetkinlik yönünden bir kusur olmamakla birlikte belli şartlarda başka varlıkların yetkinliklerine mani olması itibarıyla kötüdür. ( Bknz. İbn-i Sînâ, a.g.e. s. 449,450.)

<sup>42</sup> İbni Sînâ, a.g.e. s.450,451.

İbn-i Sînâ kötülüğü yokluk olarak görse de her türlü yokluğu kötülük olarak görmez. Ona göre, bir şeyin mutlak yokluğu kötülük olmayıp kendisi olmakla birlikte onda olması gereken bir yetkinliğin olmaması kötülüktür. Bu tanımla kötülük bi'l-kuvveliğe sahip varlıklarla sınırlandırılıp varlığı tamamen bi'l-fiil olan varlıklar –ilk ilke- için kötülük imkânsız kabul edilmiştir.<sup>43</sup>

İnsana ait kötülükleri ele alırken de kötü fiillerin failin failliği açısından kemal olduğunu ancak başka bir şeye nispetle kötü olduğunu söylüyor. Misalen bir zalimin zorbalığı güç yetirmek üstün gelmek özellikleri sebebiyle bir tür kemal ve iyiliktir. Ancak dinen kendisinde bulunması gereken bir yetkinliğin (merhamet) yokluğuyla ilişkisi sebebiyle kötülüktür.<sup>44</sup>

Yine Tanrının iyiliğin sebebi oluşunu ‘taşma’(ifâza) olarak ifade edişinin neticesi olarak yeryüzünde iyilik ve kötülüğün bir arada bulunması son derece normal bir durumdur. Zira ona göre yeryüzünde iyilik tek tek her fert ve her fertle ilişkili her durum müstakil olarak değerlendirilip o durum için en iyi olan şeyin yaratılması şeklinde değil her şeyi kuşatıcı ve herkesin kendisinden bir nasibi olacak şekilde iyiliğin mutlak varlıktan taşması şeklinde tahakkuk etmiştir.<sup>45</sup> Bu tıpkı şuna benzer: İnsanların, hayvanların, bitkilerin hepsinin faydalanması için yağdırılan bir yağmur; bir kısım insanların üşümesine, bir kısım hayvanların boğulmasına ve bir takım bitkilerin çürümesine sebep olabilir. Ancak buna rağmen bütün bu varlıklar yağmuru arzular. Bu arzu ise “ her şeyin arzuladığı şey” tanımına uygun olarak yağmurun iyiliğine delalet eder. Eğer yağmuru yağdıran kişi tek tek fertlerin faydasını müstakil olarak değerlendiriyor olsaydı yağmurun mesela üşüyen kişilerin üzerine düşmemesi gerektiği söylenebilirdi. Ancak genel faydanın amaçlandığı bir durumda yağmur tanelerinin üşüyen birinin üzerine düşmesi genel faydaya mani olmamakta ve dolayısıyla yağmura nispet edilen iyilik özelliği ortadan kalkmamaktadır.

İbn-i Rüşd, âlemdeki düzenin ilk ilkedden kaynaklanması açısından ilâhî inayete gerçekleştiğini söyler. Bu sebeple ilahi inayet varlık ve yaşamın sebebi ve dolayısıyla âlemdeki varlık ve yaşam Allah’ın varlığa konu olanlara bahsettiği bir

<sup>43</sup> İbn-i Sînâ, a.g.e. s.451.

<sup>44</sup> İbn-i Sînâ, a.g.e. s.455.

<sup>45</sup> İbn-i Sînâ, a.g.e. s.453.

iyiliktir. Âlemdeki kötülük ve eksikliğin sebebi ise bu inayetin tecelli ettiği varlıkların doğasından kaynaklanan zorunluluklardır.<sup>46</sup>

İbn Rüşd eşyanın tabiatı konusundaki düşüncesi<sup>47</sup> gereği Allah varlık bahsettiği mümkünleri başka şekilde yaratması mümkün olmadığından onun, varlıklar hakkında sadece iki tür tercihte bulunması söz konusu olabilir: Ya tabiatındaki zorunluluklar kötülük ve kusurlara sebep olacak varlıklara varlık bahsetmeyecek veya onları sebep olacakları kötülöklere rağmen o mümkünleri var edecekti. Allah'ın bu konudaki dahlinin inayet etmek ve kötölüğün kaynağının inayete konu olan şeyin tabiatı olduğu düşünölürse, Tanrının inayet ettiği şeydeki kusur sebebiyle inayetini sakınması makul değildir. Ayrıca başka sebeplerden kaynaklanan az bir kötölüğü engellemek için kişinin kendi gerçekleştireceği salt iyilik olan bir işten çekinmesi ona göre o iyiliğın sonucunda gerçekleşecek kötölüğe müsaade etmekten daha büyük bir kötölüktür.<sup>48</sup>

Hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu belirten nassların te'vil edilerek değerlendirilmesi gerektiğini düşünen İbn Rüşd, bu ayetlerde şerrin de Allah'a nispet edilme sebebinin aksi takdirde avamın şer için başka yaratıcı aramaya meyledeceği tehlikesi olduğunu söyler. Halbuki onun düşüncesine göre, Allah'ın şerri yaratması onun şerre yönelik bir iradesi ile olmayıp kendisine şer ilişmiş bir hayra yöneltilmiş bir iradenin neticesi olarak gerçekleşmektedir.<sup>49</sup>

### 3. MU'TEZİLE'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Mu'tezile'nin dünya görüşünün en dikkat çekici özelliği tespit edilmiş belli prensipler çerçevesinde şekillenmesidir. Bu prensipler kelâmî görüşlerin ortaya konulması neticesinde doğal olarak ulaşılan sonuçlar olmayıp belli kaygılar sebebiyle görüşlerin kendisine nispetle değerlendirildiği bir ölçü, ham düşüncüyü şekillendiren bir kalıp olarak karşımıza çıkar.

<sup>46</sup> Algül, Fatih, “İbn Rüşd'de Kötülük Problemi”, (Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Sivas 2013), s.83.

<sup>47</sup> Bkz. Özdi, Ahmet Nusret, “Eş'ârîlerin Filozoflara Yönelik Nedensellik Eleştirisi”, (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.)

<sup>48</sup> Cengiz, Lütfü, “İbn Rüşd'de Ulûhiyet”, Palet Yayınları, Konya 2015, s.165. (Bu hüküm kötölüğün, “eşyanın kemaline mani olan şey” olmak yönüyle ilişkili tanımına dayanmaktadır. )

<sup>49</sup> Algül, Fatih, a.g.e. s.84.

Tevhid, adalet, vaad ve vaîd, emri bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ve el menziletü beyne'l-menzileteyn olarak ifade edilen bu beş prensibin aynı zamanda Mu'tezile'nin çeşitli fırkalara itiraz noktalarını vurguladığı söylenebilir.<sup>50</sup> Bu beş ilke Mu'tezile'nin kelam sisteminde kritik bir yer tutmakta olup varlık anlayışlarında Allah-insan ilişkisinin şekillenmesinde de etkili olmuştur.<sup>51</sup>

Mu'tezile'nin Allah'ı en yüce değer ve bütün değerlerin ilkesi olarak görmenin yanı sıra Allah-İnsan ilişkisini ve ilâhi fiilleri ahlâkî bir zemine oturtma çabasında oluşu da önemlidir.<sup>52</sup> Bu itibarla Mu'tezile'nin Allah tasavvurunda onu kötü ve çirkin işlerden uzak tutma ve tenzih etme kaygısı ön plandadır.<sup>53</sup>

İlâhi fiilleri “adalet” kavramı ile ilişkili olarak değerlendiren Mu'tezile, adaleti, fail dışındaki kişiler için fayda veya zarar olarak gerçekleşen her türlü fiili kapsayacak şekilde tanımlar.<sup>54</sup> Bu bağlamda Kadı Abdulcebbar şöyle der: “*Biz de Allah Teâlâyı Adl ve Hakîm olarak nitelediğimiz zaman, bununla, onun asla çirkin bir iş işlemediğini çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz*”<sup>55</sup>

Bu görüşten anlaşılacağı üzere Allah için ahlâkî sorumluluk tasavvur eden Mutezile, bu sorumluluğun kapsamı konusunda ihtilaf etmiştir. Bu kapsam en dar haliyle “teklif”le ilişkili sorumluluklardan ibârettir.<sup>56</sup> Ancak sorumluluğun kapsamı ne kadar daraltılmaya çalışılırsa çalışılsın Allah için sorumluluk tasavvur etmek, onu “sorumlu” bir varlık olarak düşünmek sonucunu doğurmaktadır. Nitekim bu bakış açısı “eylemin yaratıcısı kimse sorumluluğu ona aittir”<sup>57</sup> şeklinde ifade edebileceğimiz algıyla birlikte, onları, “insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu” yönündeki görüşe sevk eden saiklerden biri olmuştur. Bu görüşten bahsetmişken, Mu'tezile'nin insan eliyle gerçekleşen kötülükleri Allah ile tamamen ilişkisiz kabul ettiklerini söylemek yerinde olacaktır.

<sup>50</sup> Süt, Abdunnasır, ” Mutezile ve Ahlak – Kadı Abdulcebbar Örneği-“, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s.50.

<sup>51</sup> Süt, Abdunnasır, a.g.e. s.51.

<sup>52</sup> Süt, Abdunnasır, a.g.e. s.55,60.

<sup>53</sup> Süt, Abdunnasır, a.g.e. s.61.

<sup>54</sup> Süt, Abdunnasır, a.g.e. s.63.

<sup>55</sup> Kadı Abdulcebbar, a.g.e. c.2. s.8.

<sup>56</sup> Süt, Abdunnasır, a.g.e. s.65.

<sup>57</sup> Süt, Abdunnasır, a.g.e. s.178.

Fiilin ahlâkî anlamda iyi-kötü oluşunu failini övgü veya yergiye müstehak kılmasına bağlayan Kadı Abdulcebbar, ahlâkî yargıları sorumluluk çerçevesinde değerlendirmiş yine fiiller hakkındaki değer yargısını yakın sonuçtan ziyade nihai netice ve amaca nispetle belirlemeye çalışmıştır.<sup>58</sup>

Her türlü fiilin ahlâkî değer taşımak zorunda olmadığını düşünen Kadı'ya göre bazı fiiller hakkında ahlâkî anlamda iyi- kötü hükmü verilemez. Dolayısıyla ahlâkî değerlendirmeye konu edilen fiilin kendi failine övgü veya yergi kazandırma gibi bir özelliğinin bulunması kaçınılmazdır. Bununla birlikte hakkında ahlâkî bir yargıda bulunulamayan fiiller de neticeleri ve sebep oldukları sebebiyle faydalı-zararlı olmak yönünden iyi-kötü şeklinde değerlendirilebilmektedir.<sup>59</sup>

Mutezile'de ahlâkî değerlendirmeler fiil-fail arasındaki bağlantıdan neşet etmekte<sup>60</sup> olup onlar, ahlâkî değer yargısını fiil ve fail arasındaki irtibatın kemâline işaret ettiğini düşünüp onun yokluğunu aynı zamanda fail- fiil arasındaki irtibattaki bir kusur olarak görmektedir. Bu yüzden Mu'tezilî düşüncede ahlâkî anlamda iyi-kötü yargısına muhatap olamayan fiiller Allah için mümkün değildir.<sup>61</sup>

Onlara göre bir eylemin ahlâkî değerden yoksun olması onun değersiz ve anlamsız olması durumunu doğurur. Bu sebeple Mu'tezile nötr kabul edilen bu eylem türünün sınırlarını mümkün olduğunca daraltmaya çalışmış ve insanın fiillerinin de neredeyse tamamını ahlâkî bir yargıya muhatap kılmayı amaçlamışlardır.<sup>62</sup> Zaten Mu'tezile'nin bu tür eylemlere verdikleri örnekler unutkanlık, cebir veya fiilin hakikatini idrakteki problemler şeklinde karşımıza çıkar. Bu itibarla onlar bir fiilin ahlaki değerlendirmeden uzak olmasını bir tür özür durumunu ifade için düşünmüş olup bu konuda akıllarına gelen her türlü örnek bir şekilde kusurlu olmak özelliğini taşımaktadır. Mu'tezile'nin bu tip tasavvuru Allah'a yakıştırması da pek tabii mümkün olmamıştır.

Allah'ın fiilleri konusunda da Nazzâm ve Câhız gibi bir iki istisnâ hâric tutulursa Mu'tezile Allah'ın kötülüğe güç yetiremeyeceği gibi aşırı iddiaları

<sup>58</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.189,190.

<sup>59</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.190,191.

<sup>60</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.191.

<sup>61</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.192.

<sup>62</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.193.

reddetmekte ve ondan kötülüğün sadır olmayışını onun her fiilinin tam ve iyi olmasından kaynaklandığını söyler.<sup>63</sup> Kadı, bu bağlamda “kudrete konu olmak” yönünden kötü ve iyi fiillerin birbirinden farksız olduğuna dikkat çeker ve kötü bir fiili gerçekleştirmenin Allah’ın kudreti dahilinde olduğunu söyler.<sup>64</sup>

İnsanların başına gelen deprem, hastalık, sel gibi felaketlerin Allah’tan geldiğini kabul eden Mu’tezile, bu tip olaylar hakkında “mecâzî kötülük” tabirini kullanır.<sup>65</sup> Bu tür olaylar insanları bir tür nefis muhasebesine sevk etmekte, onları, hayatın ve ölümün gerçekleriyle muhatap kılmakta olup aslında iyidirler. Maddi açıdan felaket olarak tecelli eden bu olaylar aslında manevi nimetler olarak kabul edilmelidir.<sup>66</sup>

“Eylemin niteliği failin değişmesi ile değişmez”<sup>67</sup> hükmünü kabul etmek Mu’tezile’yi Allah’ın fiilleri konusunda; ivaz, salah-aslah gibi çeşitli görüşlere sevk etmiştir. Bunun neticesi olarak da âlemde tahakkuk eden kötülüğün bir kısmının Allah ile ilişkisiz olduğunu iddia etmek ve diğer kısmının izahında ise, Allah için “insani” diyebileceğimiz gerekçe ve mazeretler üretmek zorunda kalmışlardır.

Bununla birlikte Mu’tezile kötülüğün bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklandığını söylemiştir. Yine dikkat edilirse ihtiyacın da eksiklik ve noksanlıktan kaynaklandığı görüleceğinden her türlü eksiklikten münezze olan Allah için kötülük işlemenin muhal olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>68</sup>

Bu bağlamda Allah’ın kötülükten müstağni oluşunu ortaya koyarken Kadı Abdulcebbar tamamen insani örneklerle meseleyi izah etmeye çalışır. Ona göre bir insandan fayda veya zarar konusunda birbirine denk olan biri güzel biri çirkin iki işten birisini tercih etmesi beklendiğinde mesela yalan veya doğruluk, hırsızlık veya ticaret arasında tercih yapması istendiğinde kötü olanı yapmaktan müstağni olduğu

<sup>63</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.202.

<sup>64</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.210.

<sup>65</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.204.

<sup>66</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.205.

<sup>67</sup> Kadı Abdulcebbar, a.g.e. c.2. 22.

<sup>68</sup> Süt, Abdunнасır, a.g.e. s.212.

varsayıldığında mutlaka iyi olanı tercih edecektir. Bu durum ona göre Allah hakkında da böyledir.<sup>69</sup>

Kadı'nın bu ifadeleriyle farkında olmadan insan fiillerini Gazâli'dekine benzer bir cebre ulaştığı görülmektedir. Yukarıdaki sözlere göre müstağni olanın tek bir seçeneği vardır müstağni olmayan ise muhtaç oluşu sebebiyle yine belli bir tercihe mecbur olacaktır. Nitekim kendisi yukarıdaki şartların sabit olduğu durumda sadece tek bir tercihin söz konusu olabileceğini o şartlardan birinin ortadan kalkması durumunda ise kabihî seçmesinin caiz olduğunu söylemektedir.<sup>70</sup> Her ne kadar o burada caiz ifadesini kullansa da kişinin muhtaç olduğu bir fiili işlemesinin daha muhtemel olduğu ortadadır. Dolayısıyla söz konusu şartların birisi ortadan kalktığında kişinin kötüye meyledeceğini düşünmek daha doğrudur.

Yine insanın ikisinden de müstağni olduğu durumda mutlaka iyiliği seçeceğini söylemesiyle Kadı, insanın da özünde “iyi” olduğunu iddia etmektedir. Ve onun kötülüğe meyletmesini aciz ve muhtaçlığa bağlamış olmaktadır. Bu durum iki sorunu beraberinde getirmektedir. Birincisi madem herkes “müstağni” iken kötülükten uzak durmakta ve iyiliği irade etmektedir, Allah'ın mutlak iyi oluşunun manası nedir. “Allah iyidir, kötülük yapmaz” sözümüzün onun kötülük ve iyilikten müstağni oluşunu ifade etmekten başka bir anlamı var mıdır? Bu tür bir durumda kötülükten uzak olmak gerçekten övgüye layık mıdır? Diğer sorun ise bununla ilişkili olarak karşımıza çıkan şu sorudur: Kötülüğe meyleden insanın kınanma sebebi onun muhtaçlığından başka bir şey değilse insan niçin kınanmakta ve azaba uğramaktadır. Bu durum Adl prensibiyle nasıl bağdaşmaktadır.

#### 4. Şİ'A'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Bu konuya Şia'nın yaklaşımı ile Mu'tezile'nin beyan ettiğimiz görüşleri arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Bu sebeple bazı araştırmacılar Şia'nın bu konuda Mu'tezile'ye uyduğunu iddia etmekte ise de Şii alimler kendi görüşlerinin özgünlüğünü savunmaktadır.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Kadı Abdulcebbar, a.g.e. c.2. s.10, 16.

<sup>70</sup> Kadı Abdulcebbar, a.g.e. c.2. s.12.

<sup>71</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.114.

Allah'ın kötülüğü yaratmadığı görüşünü savunurken Mu'tezile ile Şia arasında uslub ve metot farkı olduğu söylenebilir. Mu'tezile'nin aklî temellendirmeleri ve 'adalet' ilkesini merkeze alan değerlendirmelerine karşılık Şia'da ayet-i kerimeler zikredilmek suretiyle neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır.

Şia meseleye hikmet kavramı açısından da yaklaşmış ve “ Allah çirkin olanı istemez. Vacip olanı ihlal etmez. Onun fiillerinin hepsi güzeldir bu bakımdan Allah'ın hakîm oluşu ile adil oluşu aynı şeyi ifade eder. Keza o, yarattıklarını, sanatını her türlü yarara uygun olarak sağlam ve düzenli bir şekilde yaratmasıyla hikmet sahibidir” demişlerdir.<sup>72</sup>

Bu sebeple İlâhî fiillerde hikmeti selb ve ispat cinsinden iki yönde değerlendirmişlerdir. Buna göre Allah'ın hikmeti bir yönüyle Allah'ın fiillerinin hak ve adalete uygunluğu anlamına gelirken bir yönüyle de O'nun hak ve adalete uygun olmayan işlerden berî oluşunu ifade eder.<sup>73</sup>

Şia'da, “Allah zulmetmeye kâdir olmakla nitelendirilemez.” hükmü büyük kabul görmüş olsa da bunun sebebi kudretin yetersizliği ve azlığı şeklinde bir düşünce değildir. Zira onlar bu tür fiiller hakkında Allah'ın kudret yetiremeyeceğini söylemenin de yanlış olduğunu söylemişlerdir. Esas problem bu tür fiillerin kudrete konu olsalar dahi kudreti büyüklüğü, yetkinliği açısından bir şey ifade etmeyişidir. Nitekim 3 yaşındaki bir çocuk da yalan söyleyebilmekte ve buna rağmen “bu çocuk yalan söylemeye kudret yetirebiliyor öyleyse çok kudretli olması lazım” şeklinde bir değerlendirmeye konu olmamaktadır. Zaten bu tür fiiller kudretten çok iradeyle irtibatlı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>74</sup>

Şia'ya göre Allah'ın zulmetmesi yalnız şu dört halden biri ile gerçekleşebilir:

- a- Kötülük yaptığını bilmiyordur.
- b- Bildiği halde yapmaya mecburdur. Fiilin terkinden acizdir.
- c- Mecbur değildir ancak o fiilin neticesinde gerçekleşecek bir şeye ihtiyacı vardır.

<sup>72</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.112-118.

<sup>73</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s. 118.

<sup>74</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.119,120.

d- Mecbur değildir, o fiil sayesinde ihtiyaç duyduğu bir şeyi de elde etmeyecektir ancak anlamsız ve gereksiz bir şekilde bu işe niyetlenmiştir. Bu ise hikmete aykırıdır.<sup>75</sup>

Bu hallerin hepsi Allah hakkında imkansız olduğundan Şia kötülüğün Allah ile ilişkilendirilmesini imkansız bulmaktadır. Bu maddeler kendi içerisinde sistemli gözükse de bazı problemler taşımaktadır.

Zikredilen dört halin tamamının Allah hakkında imkansız olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte dördüncü madde zorunluluk ilişkisi bulunmayan önermeleri bünyesinde bulundurmamak sebebiyle problem taşımaktadır. Zira Allah'ın kötü bir işi yapmakla bir şey kazanmaması, terkiyle bir şey kaybetmemesi ve terk etmekten aciz olmaması ile söz konusu fiili gerçekleştirilmesinin anlamsız ve gereksiz bir eylem olması sonucunu doğurmaz. Eğer ki böyle bir sonucu doğurduğu varsayılırsa aynı şey iyi fiiller hakkında da yöneltilebilir ki bu durumda problem Şia açısından içinden çıkılmaz bir hal alır. Zira söz konusu önermeler eylemin anlamlılığını yukarıdaki şartlara bağlamakta ve söz konusu şartlar fiilin iyi veya kötü olması ile değişmemektedir.

<sup>75</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.121.

## İKİNCİ BÖLÜM: EŞ'ÂRÎ KELÂM SİSTEMİ AÇISINDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Eş'ârîlik ve Mâturîdîliğin kötülük problemine yaklaşımı büyük oranda örtüşmektedir.<sup>76</sup> İki mezhebin bu konudaki farklılıkları probleme getirdikleri izahlardan ziyade bu izahların kendi kelimeleri ile ilişkisini ve oradaki yerini tespit noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklara temas etmek iki mezhebin varlık anlayışlarının detaylı tahlilini ve karşılaştırmasını gerektirmektedir. Çalışmamızın hacmi gereği bu şekilde detaylı bir Eş'ârîlik-Mâturîdîlik karşılaştırması yapmamız imkân dışı olsa da Eş'ârîlerin konuya yaklaşımını detaylandırırken doğal olarak Mâturîdîlikle arasındaki farklar da az-çok ortaya çıkacaktır.

Kötülük problemi bir yönüyle insanın adalet duygusuyla ilişkili bir yönüyle de insanın inanmak istediği özgür irade hayaliyle ilişkili olarak karşımıza çıkar. Eş'ârîliğin probleme yaklaşımının ihmale uğramasının en önemli sebeplerinden birisi de problemi salt mantikî bir düzlemde değerlendirmesidir. Zira insanlar duygularının etkisinde iken bir meseleyi değerlendirirken bir tür duygusal tatmine ihtiyaç duyarlar. İşten kovulmuş veya boşanmış bir kişiyle konuşurken söz konusu olayların yasal veya mantıksal durumu dikkate alınarak yapılan bir diyalog teselliye yönelik bir diyaloga nispetle neredeyse hiç ilgi görmeyecektir. Bu noktada söz konusu olayın yasal prosedürler çerçevesinde gerçekleşip gerçekleşmemesinin bir önemi yoktur.

Yeryüzünde insanların hoşlanmadığı şeyler bulunmakta ve doğrudan veya dolaylı olarak zarar gördüğü çeşitli olaylar gerçekleşmektedir. Kötülük dediğimiz bu şeylerin varlığı konusunda bir şüphe yoktur. Ancak iş bu şeylerin neye göre, ne kadar, ne için ve ne şekilde kötü olduğuna gelince mesele karmaşıklaşmaktadır.

Zira kötü olarak gördüğümüz şeyleri farklı açılardan, farklı şartlarda tasavvur ettiğimizde “kötü” hükmünü o şeylere o kadar kolay yakıştıramadığımızı fark ediyoruz. Bu durum mesela İbn-i Sînâ'nın bakış açısında özellikle belirgindir. Zira o bir zorbalık eylemini bile zulmeden açısından kudret cinsinden bir yetkinlik olarak

<sup>76</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.134.

görmektedir.<sup>77</sup> Bu ise ahlâki açıdan kötü olan bir şeyin metafizik açıdan bir iyilik olarak nitelenmesidir.

Yine Mu'tezile'nin mecâzi kötülük olarak isimlendirdiği kötülük cinsi de benzer bir karmaşaya örnek teşkil etmektedir. Mecazi kötülük kavramı, başlangıcı ve mevcut şekli ile kötü olarak görülen bir fiilin geleceği ve kendisinden kastolunan netice itibariyle iyi olarak nitelendirilmesi durumunu ifade etmektedir.

Problemin yapısındaki bu karmaşıklık hem probleme getirilen izahların hem de bu izahlara yöneltilen eleştirilerin oldukça çeşitli olmasına imkân sağlamıştır.

Felsefi açıdan kötülük problemi Tanrıyla ilişkili olarak değerlendirildiğinde tabii ve ahlaki kötülük çeşitlerini eninde sonunda metafizik kötülükle ilişkilendirmek kaçınılmazdır. Bu sebeple Eşârî'lerin ve filozofların probleme daha çok metafizik açıdan yaklaşmak gibi bir ortak yön taşıdığı görülür.

Bu bağlamda, filozoflar Allah'ı kötülükten tenzih ederken “benzerden benzerin çıkması”, “sebeplilik bağının işlemesi için sebeple sebepli arasında bir benzerlik noktasının bulunması gerektiği” gibi çeşitli felsefi ilkelere hareket ederler.<sup>78</sup> Onlar açısından Tanrının iyilerin ve iyiliğin sebebi oluşu kendisinin “metafizik yetkinlik” anlamındaki iyiliğinden kaynaklanan bir durum olup, yukarıdaki ilkeler gereği sebeplilik bağı için gerekli şartların tamlığı sebebiyle doğal olarak gerçekleşen bir durum olarak kabul edilir. Kötülük ile Tanrı arasında ise bu sebeplilik bağına zemin olacak bir benzerlik noktası bulunmadığından Tanrı ile kötülük arasında bir sebeplilik ilişkisi yoktur. Zira kötülük kaçınılmaz olarak metafizik kötülükle ilişkili olarak düşünülürken bu ise Tanrı ile kötülük arasındaki bağı oluşmasına mani olmaktadır. Kısaca filozoflar özelde kötülük problemini, genelde iyilik-kötülük meselesini öncelikle metafizik bir problem olarak görmüş ve değerlendirmiştir.

Eş'ârî'lere baktığımızda da Tanrı için ahlâki sorumluluk tasavvur etmenin imkânsızlığı ve onun iradesinin kayıtsızlığı yönündeki görüşlerindeki ısrarlarının Tanrı tasavvurlarının metafizik yapısından kaynaklandığını görmekteyiz. Bu durum sebebiyle muhatap oldukları eleştirilere daha sonra değineceğiz.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, a.g.e. s.455.

<sup>78</sup> Üçer, İbrâhim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, İslam Felsefesi –Tarihi ve Problemleri-, Editör: Cüneyt Kaya, s.64.

Mu'tezile'ye veya Şia'ya baktığımızda ise kötülük problemi daha çok ahlâkî ve hukûkî bir problem<sup>79</sup> olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden onlar kötülüğü Tanrının iradesinden mümkün olduğunca uzaklaştırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Onlar, kötülüğün Tanrıyla ilişkilendirilmesini öncelikli olarak imtihanın meşruiyeti açısından problem olarak görmüşlerdir.

## 1. EŞ'ARİLERİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ

### 1.1. METAFİZİK KÖTÜLÜK

Eşyanın varlık yönünden yetkinliğindeki eksiklik manasıyla metafizik kötülük, metafizik bir problem olarak çıkar karşımıza. Bu kötülük cinsi normalde varlıklar hakkında kullanılırken onların var olma yönünden kendilerinde taşıdıkları kusurlara ilişkin bir problem olarak değerlendirilir. Ancak metafizik kötülüğün Allah'ın zatına ilişmesi mümkün değildir.

Zira Allah'ın varlığı “zorunlu” ve “kadîm” olup “değişmeyi kabul etmeyen” bir yapıya sahiptir. Filozoflar açısından bakıldığında ise yine o “bi'l-kuvve”liği olmayan, tamamen “bilfiil” bir varlık olup mahiyeti “varlığından” ibarettir. Kısaca o varlık yönünden herhangi bir kusur ve eksiklik taşıması “düşünilemeyen” varlıktır.<sup>80</sup>

Bununla birlikte metafizik kötülük, Allah tasavvuru ile ilişkili çeşitli problemler taşımaktadır. İlk problemin kaynağı filozoflara ait bir ön-kabul, ilkedir. Tanrıyı âlemin “faili”, “yaratıcısı” olarak değil de sebebi olarak gören filozoflar; nedensellik ilkesini temellendirirken ortaya koydukları “tekten tek çıkar” ön-kabulünü ispat etmek için “benzerden benzer çıkar” veya “sebeple arasında bir benzerlik, uyum bulunması şarttır.” şeklinde ifade edilebilecek bir takım ilkelerden hareket ederler.

Bu ön kabuller dikkate alınarak düşünüldüğünde salt iyi olan Tanrının kötülüğün sebebi olması düşünülemez. Zira Tanrının kötülüğün sebebi olduğunu düşünmek onunla kötülük arasında bir tür uyum ve benzerlik tasavvur etmeyi

<sup>79</sup> Süt, Abdunnasır, a.g.e. s.77, 252, 255.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, a.g.e. s.377.

zorunlu kılmaktadır. Bu ise imkânsızdır. Salt iyiliğin kötülüğün sebebi olması düşünülemeyeceğine göre kötülüğün sebebi başka bir şey olmalıdır.

Bu noktada şöyle bir problem karşımıza çıkıyor. Eğer “kötülüğün sebebi başka bir şeydir” dersek kötülük için ilk ilkeden kaynaklanmayan başka bir sebep tasavvur etmiş olacağız ki bu tasavvur onların, varlığın tek bir kaynaktan taşıdığı yönündeki iddialarıyla çelişki oluşturmaktadır. Bu probleminden kurtulmak için filozoflar –İbn Sînâ’da görüldüğü üzere- kötülüğü varlık olarak değil yokluk ve eksiklik olarak tanımlamak zorunda kalmışlardır. Ve bu tanımlamanın neticesi olarak kötülük, mümkün varlıklardaki “bi’l-kuvve”likle ilişkili olarak bir potansiyelin gerçekleşmemesi neticesinde karşımıza çıkan bir durum olarak görülmüştür.<sup>81</sup>

Filozofların ön-kabullerinden kaynaklanan bu problem Eş’âriler açısından söz konusu değildir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi Eş’âriler açısından âlemin varlığı Tanrının varlığının zorunlu sonucu olarak gerçekleşmiş bir feyzandan kaynaklanmayıp irade, kudret ve ilim sıfatlarının taalluku ile bir tercih olarak gerçekleşmiştir. Tanrı âlemin sebebi değil, irade sahibi yaratıcısıdır. Yine bu görüşün neticesi olarak Eş’ârilere göre filozofların aksine âlem “mutlak yokluktan” varlık sahnesine çıkmıştır.<sup>82</sup> Bir şeyin “mutlak yok” ile arasında benzerlik ve uyumunun varlığından söz etmek ise anlamsızdır.

Diğer yönden Eş’âriler filozofların “sebeple ilişkili arasında bir uyum, benzerlik bulunması gerektiği” yönündeki ön-kabullerini de reddederler. Onlara göre bu ilke aklî bir zorunluluğa dayanmamaktadır. Nitekim bu ön-kabule Fahrettin Râzî’nin yönelttiği eleştiriler meşhurdur.<sup>83</sup>

Metafizik kötülüğün varlığının Tanrı fikri açısından oluşturduğu ikinci problem ise “Eserdeki kusurun sanattaki kusura delalet ettiği” yönündeki yaygın kanaattir. İnsan bir sanat eserinde kusur gördüğünde bu kusurla o sanatı icra eden kişi arasında ister istemez bir ilişki kurar. Zira sanat eserinin kemali sanatkârın o sanattaki yetkinliğine delalet eder. Doğal olarak sanat eserindeki kusur da sanatkârın sanatındaki yetkinliği ile ilişkili olarak değerlendirilecektir. Bu sebeple metafizik

<sup>81</sup> İbn Sînâ, a.g.e. s. 451.

<sup>82</sup> Türker, Ömer, “İlâhî Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı: 17 İstanbul 2007, s.21.

<sup>83</sup> Fahrettin Râzî, “İlletler ve Maluller” çev. İbrahim Coşkun, DİFD, Diyarbakır, 2004, c. 6, sayı 1, s.57.

kötülük eşyaya varlık bahşeden sanatkâr hakkında bazı soru işaretlerine sebep olmaktadır.

Filozofların bakış açısından yaklaştığımızda bu durum bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü onlar eşyadaki metafizik kötülüğü eşyanın kendisinde bi'l-kuvve bulunan yetkinliği ortaya çıkaramayacak kusurlu bir yapıya sahip olduğunu düşünürler. Özellikle ay altı âlemdeki varlıkların yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk olarak bilinen zıt unsurları barındırması onların ilk sebepten aldıkları varlık feyzini tam olarak ortaya çıkarmalarına mani olmaktadır.<sup>84</sup> Dolayısıyla sanatkârın üzerinde çalıştığı malzeme kusurludur. Fırçası, boyası ve tuvali kusurlu iken bir ressamın yaptığı resimde eğer bunlardan kaynaklanan bir kusur varsa bundan sanatkârın yetkinliğinde bir kusur olduğu hükmüne varmak makul değildir.

Ancak varlık-mahiyet ayrımını, eşyanın değişmez tabiatını ve nedensellik ilkesini reddeden Eş'ârîlerin eşyadaki metafizik kötülükle onu var eden yaratıcı arasındaki irtibatı ortadan kaldıracak farklı sorumlular bulması ve yaratıcı için mazeretler ileri sürmesi mümkün değildir. Peki Eş'ârîler bu algıdan kaynaklanan problemden nasıl kurtulmaktadır?

İlk olarak, sanat ve sanatkâr arasında kurulan bu irtibat zorunlu olarak sanat eseri hakkındaki her durumu sanatkârın kapasitesiyle ilişkilendirici bir yapıya sahip değildir. Zira bir sanat eserindeki kusurun sanatkârın yetkinliğiyle birlikte düşünüldüğü gerçek olmakla birlikte bu durum söz konusu kusurun “sanat açısından” olmasıyla sınırlıdır.

Hâlbuki bir sanat eserinin varlıkta yetkinlik yönünden barındırdığı bir kusur, o eserin sanat açısından barındırdığı bir kusur değildir. Diğer yönden bakarsak her sanat eseri, “eser” olması sebebiyle kendisi metafizik anlamda tamlığı, kemâli, yetkinliği reddedici bir yapıya sahiptir. Zira eser yapısı gereği üç durumu üzerinde taşır.

1-Hâdis olmak

2-Varlığını başka bir kaynaktan almak

<sup>84</sup> Kaya, M. Cüneyt, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine”, Sempozyum: 900. Vefât yılında İmâm Gazzâlî, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s.588,589.

### 3- Değişimi kabul etmek

Birbiriyle ilişkili bu üç durum eser açısından varoluşsal bir kusurun varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. Zira birinci ve ikinci madde onun geçmişinin yoklukla lekelendiğini üçüncü madde ise varlığındaki bi'l-kuvveliği ortaya çıkarmaktadır. Varlığında bi'l-kuvve'lik bulunan şey ise geçmiş bugün ve gelecek açısından kendisinin gerçekleştiremediği bir yetkinliğinin varlığına delalet etmektedir. Bu ise metafizik kötülüğün ta kendisidir. Şu durumda eser eser olduğu müddetçe metafizik bir kusurdan kaçınmıyorsa ve biz metafizik kusuru sanatta yetkinlikle ilişkilendiriyorsak sanatkâr her halükarda eser ortaya koymakla bir kusur işlemiş olmaktan kaçınamayacak ve sanatına leke sürecektir. Bu durum ise bizi sanatkârın sanattaki yetkinliğine halel getirmemek için asla eser vermemesi gerektiği gibi bir sonuca ulaştıracaktır ki o da sanatkârın “sanatkârlığını” şüphe altına sokacaktır.

Yine eserde görülen her kusur sanatkârın yetkinliğiyle doğrudan ilişkilendirilemez. Mesela, çok çirkin bir kadının yüzünü çizerken çirkinliği çok güzel bir şekilde resmeden bir ressam sanatını mükemmel bir şekilde icra etmiştir. Resimdeki kadın ne kadar çirkin olursa olsun resim mükemmel bir resim olabilir. Bu açıdan bir sanat eserini sanat açısından değerlendirirken sanatkârın ne tür bir sanatı icra etmeye çalıştığını dikkate almak kaçınılmazdır. Zira sanatkâr bir sanat icra ederken onun sanatı “bir şey ortaya koymak”tan ibaret değildir. Bu itibarla, bir ressamın sefalet içindeki bir aileyi, sakat bir çocuğu veya parçalanmış bir cesedi resmetmesi onun sefalet içindeki bir grubu, sağlıklı birini ve canlı bir insanı resmetmekten aciz olmasıyla ilişkilendirilemez. Burada anlaşılması gereken bir sanat eserinde sanatı oluşturan en önemli unsurun “sanatkârın iradesi” olduğudur.

Problemden söz konusu algının sanat ve sanatkâr hakkında doğru olmakla birlikte bu algıyı Tanrı ve âlem hakkında kullanmanın şahidi gaiple kıyaslamaktan ibaret bir hata olduğunu söylemek yoluyla da kaçınmak mümkündür. Zira bizim bildiğimiz sanat eserleri beğenilmek, takdir edilmek, insanların zevkine hitap etmek gibi çeşitli kaygılarla ortaya çıkarılmış olup onlarda gördüğümüz kusurlar bu gerçeklerle ilişkili olarak sanatkârla ilişkilendirilmektedir. Zira sanatkârın iradesinde onaylanmak, takdir edilmek sanatını ispat etmek gibi kaygılar bulunması neticesinde biz eserin bizim takdirimize sunulduğu gibi bir algıya sahip oluyor ve onun hakkında

bir değerlendirmede bulunuyoruz. Ve yine aynı sebeple bizim değerlendirmemiz sanatkar için bir şey ifade ediyor. Eğer bu durum farklı olsaydı bizim zihnimize eseri sanat açısından değerlendirme veya eserden hareketle sanatçının yetkinliği hakkında hükme varma gibi bir algı bile oluşmayabilirdi.

Bunların dışında metafizik kötülüğü Tanrının eylemiyle ilişkili olması itibariyle ahlâki açıdan değerlendirme yönünde çabalar da vardır. Ancak söz konusu değerlendirmeler ahlâki yönden gerçekleştirildiğinden ahlaki kötülük problemi yapılan izah doğal olarak bu değerlendirmelere de uygulanabilir olacaktır. Bu sebeple metafizik kötülük hakkındaki ahlaki yargılara değinmeyeceğiz.

## 1.2. TABİİ KÖTÜLÜK

Tabii kötülük bir kötülük çeşidi olarak müstakil bir kategoride zikredilse de onun Tanrıyla ilişkisi ya metafizik ya ahlâki yönden incelenmek zorundadır. Bu sebeple tabii kötülük, kötülük probleminin bir parçası olarak kendisinin metafizik yönü itibariyle metafizik açıdan, Tanrıyla ilişkisi itibariyle de ahlaki açıdan değerlendirilmiş ve bu iki türün içerisinde ayrı başlıklar halinde tartışılmıştır.

Metafizik yönden incelendiğinde pek çok düşünür tabii kötülüğün sebebi konusuna yönelmiş ve onu ay altı âlemdeki zıtlıklar vs. ilişkilendirme, eşyayı vücuda getiren nedensellik sürecinin doğal sonucu olarak görme veya tabiat üzerinde insanların kötü ahlak ve işlerinin tezahürü olarak değerlendirme eğiliminde olmuşlardır. Aynı zamanda bu tür kötülüklerin doğrudan Tanrıyla ilişkili olduğunu kabul eden düşünürler de vardır.

Söz konusu problem, gerek tabii kötülüğü Tanrıyla ilişkili olarak görmenin sonucu olarak, gerek başka sebeplerden kaynaklanmasına rağmen Tanrının gücü yettiği halde bu tür kötülöklere engel olmaması ve müdahale etmemesi durumunu izah etmeye yönelik bir çabanın neticesinde ahlâki açıdan da değerlendirilmiştir.

Problemi ahlaki yönden izah etmeye çalışanlar bu tür kötülöklere; daha büyük ve daha genel bir iyiliğın amaçlanması ile izah etmeye çalışmış veya bu tür kötülöklere insanlara yönelik uyarı veya ceza olduğu gibi çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu izahların ikinci kısmına masum bebeklerin ve hayvanların da bu tür felaketlerden acı çekmesi gibi durumlar ileri sürölerek itiraz edilmiştir.

Aynı zamanda problemi nedensellik zemininde izah etmeye çalışanlar söz konusu felaketlerin eşyanın sabit tabiatıyla ilişkisine vurgu yapmış ve Tanrı açısından sadece felakete sebep olan şeyi hiç yaratmamak veya bazen felaketlere sebep olmasına rağmen varlığındaki fayda reddedilemeyecek bu şeyleri var etmesi şeklinde iki seçenek bulunduğunu ve Tanrının faydası daha çok olan seçeneği seçip çok fayda için az zarara göz yumduğu<sup>85</sup> yönünde bir izah getirmişlerdir.

Probleme Eş'ârîlerin bakış açısından yaklaştığımızda ise söz konusu izahlara başvurmak mümkün gözükmemektedir. Zira Eş'ârîlere göre Tanrı bu tür felaketleri kaçınabileceği halde bilerek, isteyerek herhangi bir sebebe dayanmaksızın bizzat var etmektedir. Bu tür felaketlerin varlığı da bunlardan zarar görenlerin yaşadıkları acı ve kayıplar da tamamen Tanrının iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Üstelik Tanrı bu konudaki iradesini herhangi bir gerekçeye dayandırmamaktadır.<sup>86</sup>

Problem bu noktada Eş'ârîlerin ahlâkî kötülük yönündeki görüşlerine dayanmakta ve meselenin tamamen orada düğümlendiği ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Eş'ârîlerin ahlaki kötülük hakkındaki görüşleri pek çok eleştiriye konu olmaktan kaçınmamıştır.

### 1.3. AHLÂKÎ KÖTÜLÜK

Kötülük problemi incelenirken “ahlâkî kötülük” ile kastedilen insanların sahip olduğu kıskançlık, cimrilik, hıyanet gibi kötü huyları ile yine insan eliyle gerçekleştirilen savaş, cinayet ve tecavüz gibi kötülüklerdir.<sup>87</sup> Bu tür kötülükler tartışmalarda özel bir bağlama sahip olmuş ve müstakil olarak değerlendirmeye konu olmuştur.

Bu tür kötülüklerin varlık sahasına çıkışının insanların eliyle gerçekleşmesi onların kötülüğünü Tanrıdan uzaklaştırmayı kolaylaştırmıştır. Çünkü bu tür olayların gerçekleştiği durumlarda insanın öfkesini, nefretini yöneltebileceği bir hedef söz konusudur. Halbuki, mesela bir sel sebebiyle ailesini kaybetmiş insanlar suyu, yağmuru veya dereyi suçlama imkânına sahip değildir.

<sup>85</sup> Kaya, M. Cüneyt, a.g.m. s.590.

<sup>86</sup> Mavil, Hikmet Yağlı, “İmam Eş'ârî'nin Kelam Düşüncesi”, İsam Yayınları, Ankara 2018, s.267.

<sup>87</sup> Fidan, Fatih, a.g.e. s.18.

Bu sebeple bu kötülük türünü izah etmeye çalışanların çoğu, bu tür kötülüklerin varlık sebebini insanla sınırlama çabasına girişmiş ve Tanrının iradesini problemin dışında tutmaya çalışmıştır.<sup>88</sup> Buna mukabil problemi ortaya atanlar ise “Tanrının bu tür kötülüklere neden mani olmadığı” sorusuna odaklanmışlardır. Buna karşılık insanın “özgür irade”sinin değeri ön plana çıkarılmış, insanların iyi işler yapmalarının kötülük yapabilme imkânlarının bulunması sebebiyle değer kazandığı iddia edilmiştir. Yine bu konuda Tanrının imtihan olan insanların iradelerine müdahalede bulunmasının imtihanı anlamsızlaştıracağı öne sürülmüştür.

Eş’ârilere baktığımızda ise her zamanki gibi değişmeyen bir kararlılıkla bu tür kötülüklerin de Allah tarafından yaratıldığını iddia ettiklerini görürüz. Onlara göre insanların eliyle gerçekleşen ve suçlunun parmakla işaret edilebilecek derecede göz önünde bulunduğu bu kötülüklerin bile var edicisi Tanrıdır.<sup>89</sup> Onun bu tür kötülüklerin varlığıyla ilişkisi sadece “göz yummak” ve “izin vermek”ten ibaret olmayıp kendisi bu tür kötülüklerin varlığa gelişine doğrudan müdahildir.<sup>90</sup> Hatta Eş’ârielerin bakış açısına göre Tanrının bu tür olayların vukua gelmesindeki dahlinin bizzat suçlunun kendisinden bile daha fazla olduğu söylenebilir. Çünkü o sadece kötü olan olayı ve sonucu değil kötülüğe kasteden suçlunun bu konudaki kasıt, irade ve kudretinin ve hatta suç ve sorumluluğunun da yaratıcısıdır. Öyle ki eğer Tanrı istemese katil kasten ve isteyerek bir kişiyi öldürmenin sorumluluğunu ve suçunu bile üstlenemez. Yani bir cana bilerek, anlayarak ve isteyerek kıydığı halde “suçluluk” kazanamaz. Zira söz konusu suçluluğun varlığı da bu suçluluğun katil ile ilişkisi de Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu yaklaşımları sebebiyle Eş’ârieler tarih boyunca ağır eleştirilere maruz kalmış ve bu tutum özellikle mutezile ile aralarındaki en büyük kırılma noktalarından birini teşkil etmiştir.

Ahlâki kötülükten kastedilen insan ve onların eylemlerinde ortaya çıkan kötülük olsa da aynı kavram Tanrının eylemlerinin ahlaki değerine dair yargıları da kapsamaktadır. Kötülük probleminin daha çok tartışılan kısmı problemin bu yönüyle ilişkilidir. Zira ilk baştan problemin inşa edildiği önermelerde zikredilen “Tanrının iyi oluşu” ve kötülüğe bilerek ve isteyerek müsaade etmesinin “kötü” oluşu

<sup>88</sup> Fidan, Fatih, a.g.t. s.19.

<sup>89</sup> Kadı Beyzâvî, “Tavâli’u’l- Envar- Kelam Metafizigi-“, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, 206.

<sup>90</sup> Coşkun, İbrahim, “İlâhî Adalet ve Engelli Bireyler”, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2016, s.33.

ifadelerinde kastedilen “iyi-kötü” kavramları daha çok ahlaki zeminde algılanmıştır. Aksi halde Tanrının kötülüğe müsaade ettiği takdirde “bencil ve kötücül” olacağı iddia edilmezdi ki bu iki yargı da ahlâki zeminde yapılmıştır.

Bu yönden baktığımızda problem: “Metafizik, tabii ve ahlâki kötülüğü var eden veya var olmasına müsaade eden bir varlığın bu kötülüklerden ahlâki anlamda uzak olduğunu söylemenin yerinde olup olmadığı?”dır. Zira problemin metafizik yönünü hemen her düşünür bir şekilde çözmüştür. Hem de metafizik halk tarafından anlaşılması pek kolay olmayan bir alan olduğundan problemin metafizik boyutu sadece belli bir kesimin zihnini meşgul etmiştir. Yine metafizik salt felsefi bir alan olduğundan akli izahlar problemin çözülmesinde yeterli olmuştur. Ancak bu problem ahlâki açıdan değerlendirildiğinde adalet gibi ele geçmesi zor bir fikirle uğraşmanın yanında insanların adalet duygusunu tatmin etmek gibi bir ihtiyaç da söz konusudur. Bu durum tartışmaların daha çok ahlâki zeminde uzamasına ve eleştirilerin genelinin bu bağlamda ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bütün kötülük çeşitlerini metafizik yönden Tanrıya bağlayan ve bu kötülüklerin ortaya çıkmasında başkalarının dahlini reddeden Eş’ârîlerin bu kötülükleri var eden Tanrı için onun bu eylemlerini ahlâki yönden meşrulaştırmaya yönelik bir çabasının olmaması ve Tanrının ahlaki sorumluluğunu külliye reddetmesi büyük tepki çekmiştir.

Eş’ârîler bu konudaki tavırları sebebiyle Allah ve kul arasındaki ilişkiyi sahip-köle seviyesinden ibaret bir duruma indirgemek, Allah’ın gayesiz ve hikmetsiz iş yaptığını iddia etmek, kendisinin var ettiği kötülüklerden kullarını sorumlu tutan bir Tanrı tasavvuru ortaya koymak suretiyle imtihanı topyekün anlamsızlaştırmak gibi ithamlarla muhatap olmuştur.

Araştırmacılar tarafından Eş’ârîlerin bu tutumları onların ilâhi kudret ve iradeyi ön plana çıkarmak çabasında aşırıya kaçmaları olarak görülmüştür.<sup>91</sup> Bununla birlikte Eş’ârîleri bu tutuma sevkeden süreci incelediğimizde onların bu yöndeki tutumlarının Eş’ârî kelimelerinin bütününe gerektirdiği ve o sistemin tutarlılığı açısından gerekli bir yaklaşım olduğu karşımıza çıkmaktadır.

<sup>91</sup> Coşkun, İbrahim, a.g.e. s.35.

Söz konusu tutumun Eş'ârî kelimelerindeki yerine kısaca işaret etmek için Eş'ârîlerin varlık anlayışının birkaç önemli maddesine temas etmek gereklidir.

## 2. EŞ'ÂRÎLERİN GÖRÜŞLERİNİN ŞEKİLLENMESİNDE ETKİLİ OLAN KABULLERİ

### 2.1.VARLIK MAHİYET BİRLİĞİ- MAHİYETLERİN YARATILMIŞLIĞI

Eş'ârî kelimeler sisteminin şekillenmesinde rol oynayan en önemli noktalardan biri varlık- mahiyet ayrımını reddetmeleridir. Bu görüş İmam Eş'ârî'ye ait olup özellikle müteahhirün dönemi Eş'ârî âlimlerin bu ayrımı kabul ettikleri görülür. Bununla birlikte söz konusu ayrımın reddedilmesi ile ilişkili “mahiyetlerin yaratılmışlığı” görüşü Eş'ârî düşüncenin şekillenmesinde ciddi bir etkiye sahip olmuştur.

Problemin aslına baktığımızda Aristo'da sadece epistemolojik bir ayrım olan varlık-mâhiyet ayrımının islam filozoflarının elinde metafizik bir boyuta taşınması problemin karmaşıklaşmasına sebep olmuştur.<sup>92</sup> Söz konusu durum “Mevakıf” yazarı tarafından da tespit edilmiştir. Bu sebeple müellif, iki kavramın mefhum olarak farklı oluşları ile zat olarak farklı oluşlarını birbirinden ayırmıştır. Bu durumda eşyanın mahiyet ve varlığı zat bakımından aynı olmaktadır. Dolayısıyla varlık ve mahiyetin birbirinden ayrılmış iki farklı hüviyeti yoktur.<sup>93</sup>

Filozofların bu tutumlarındaki problem, mesela, İbn Rüşd'ün imkânı varlık ve yokluk arasında bir vasıta konumuna getirmesinde görülebilir. Yine onlar mahiyeti varlıktan ayırmakla birlikte varlığa tesir edici bir konuma yerleştirmiş ve mesela “mahiyetin teayyüne illet olabileceğini” söylemişlerdir.<sup>94</sup>

Yine eşyanın tabiatı üzerinde gerçekleşen tartışmalarda da her nasılsa mahiyet için kendisinde varlık zait olmadan bir tür varlık tasavvur olduğu göze çarpmaktadır. Misalen İbn Hazm'ın Eş'ârîlerin ateşin yakmamasının mümkün olduğu yönündeki görüşlerine itiraz ederken “eşya hakkında bazı özelliklerin ayırt edici olduğunu ve bu özelliklerin bulunmadığı takdirde mesela ateşin yakmadığında

<sup>92</sup> Altaş, Eşref, “Fahrettin Râzi'nin İbn-i Sînâ Yorumu Ve Eleştirisi”, İstanbul 2015, s.321

<sup>93</sup> Cürcânî, “Şerhu'l-Mevâkıf”, Tercüme; Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, c.1. 518.

<sup>94</sup> Cürcânî, a.g.e. c.1.s.650.

artık ateş olmayacağını, şarabın sarhoşluk vermediğinde artık şarap olmayacağını” ifade etmesi bu duruma çok güzel bir örnek teşkil eder.

Hâlbuki söz konusu durum Eş’âriler açısından bir problem teşkil etmemektedir. Zira onlara göre zaten ateşin hakikati ile varlığı aynı şey olup tamamen başka bir şeyi ateş olarak bilmemiz de mümkündür. Dolayısıyla ateşin yakıcılık özelliği ile bildiğimiz ateş olarak kalması için hiçbir zorunluluk söz konusu değildir. Diğer yönden İbn- Hazm’a ayette cennette verileceği söylenen “akılları çelmeyen şarabın”<sup>95</sup> şarap olup olmadığını sormak gerekmektedir.

Yine insanların bünyeleri sarhoş olmayacakları şekilde ve yeryüzündeki diğer varlıklar tutuşmayacak şekilde yaratılsaydı eğer, mahiyetinde bir değişiklik gerçekleşmediği halde tabiatı olarak isimlendirdiğimiz “”etkilere” sahip olmayan “şarap” ve “ateşin” şarap ve ateş olarak kalıp kalamayacağı da önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bir şeyin mahiyeti hakkındaki fikrimizin şekillenmesinde o şeyin bir başka şey üzerindeki tesiri belirleyici bir rol oynarken onlar hakkında tasavvur ettiğimiz mahiyetin, onlar için zorunlu ve değişmez olduğunu söylemek gerçekten zor görünmektedir.

Peki varlık mâhiyet ayrımı kötülük probleminde nerede durmaktadır? Bu görüşün problemle ilişkili kısmı mahiyetlerin Tanrı tarafından yaratılmış ve belirlenmiş olmasıdır. Bu görüşe göre Allah yakmayacak şekilde yaratması mümkünken ateşi insanları yakacak şekilde yaratmıştır.

## 2.2.HUSUN-KUBUH MESELESİ

Husun-kubuh meselesi daha çok insan fiillerinin şerî durumuna dair bir tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere hüsün-kubuh tartışması bir fiilin şer’an güzel mi çirkin mi olduğunun; aklen mi yoksa şer’i hükmün indirilmesiyle mi bilinebileceğine dair yapılan bir tartışmadır.

Bu tartışmanın konumuzla ilişkili kısmı mahiyetlerin Eş’ârilerin mahiyetlerin yaratılmışlığı yönündeki görüşleriyle ilişkilidir. Eş’ârlere göre bir fiilin şer’an güzel veya çirkin oluşu onun güzel veya çirkin olarak yaratılmasıyla ilişkilidir. Eş’ârînin bu konudaki ifadesi şöyledir: “Öyleyse küfrü küfür, batılı batıl ve çirkin olarak

<sup>95</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Saffât 37/47.

yaratıp onun böyle olmasını dileyen bir muhdisin varlığı zorunlu hale gelmektedir. Küfrün güzel, doğru ve gerçek olmasını irade ettiği halde bu iradesi gerçekleşmeyen kâfirin küfrün yaratıcısı olması mümkün değildir.”<sup>96</sup>

Yine Cürcâni bir fiil hakkında kullanılan güzel-çirkin ifadelerini üç farklı anlamda kullandığımızı söyler: Birincisi, Yetkinlik ve eksiklik sıfatı manasında kullanılmasıdır. Bu fiilin bu yönünün anlaşılmasının aklîliği hakkında bir ihtilaf yoktur. İkincisi, fiilin amacına uygunluğu veya aykırılığı manasında kullanılmasıdır. Bu manasıyla kullanıldığında güzel-çirkin hükümleri izâfî bir nitelik arzeder ve ahlâki bir değer taşımaz. Mesela Zeyd’i öldürmek düşmanları açısından güzel bir davranış iken dostları açısından kötü bir davranıştır. Üçüncüsü, övgü veya yerginin fiile peşinen veya daha sonra taalluk etmesi manasında olup ihtilafın mahalli burasıdır. Bu manasıyla güzel ve çirkin hükümleri övgü veya yerginin/ödül veya cezanın taalluk etmediği fiillerle ilişkili olarak kullanılamaz. Eş’ârilere göre kavramın kullanıldığı üçüncü mana şer’idir.<sup>97</sup> Bu sebeple Şâri’in hükmü tersine çevirip çirkin yaptığı şeyi güzel, güzel yaptığı şeyi çirkin yapması pekâlâ mümkündür.<sup>98</sup>

Bu görüşe göre bir fiilin iyiliği veya kötülüğü insanlara fayda veya zarar sağlaması veya başka şeylerle ilişkili olmayıp onun hakkında verilmiş olan hükümden, ilahi iradenin o fiil hakkındaki yargısından kaynaklanmaktadır.<sup>99</sup>

### 2.3.KESB MESELESİ

Kesb bahsindeki tartışmalar ve izahlar müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek bir hacme sahip olduğundan konunun detaylarına girmeyip konumuzla alakalı kısımlarına işaret etmeye çalışacağız. Bu meseleyi Eş’ârîlerin bakış açısından anlayabilmek için onların varlık anlayışlarındaki çok temel bir noktayı sürekli aklımızda tutmamız gereklidir. Eş’ârîler’e göre ‘hâdis’ olan her şey bir ‘yaratıcıya’ ihtiyaç duyar.

<sup>96</sup> Eş’ârî, “Eş’ârî Kelâmı –el-Lüma’fi’r-Red alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’”, tercüme: Kılıç Aslan Mavil; Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s.87.

<sup>97</sup> Cürcânî, a.g.e. c.3. s. 312

<sup>98</sup> Cürcânî a.g.e. c.3 s.310.

<sup>99</sup> Cüveynî, “Kitâbu’l-İrşâd –İnanç Esasları Kılavuzu-“, Tercüme; Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, TDV Yayınları, Ankara 2016, s.222.

Bu açıdan Eş'ârî'ye göre âlemin hadisliğinin onun bir yaratıcıya olan ihtiyacını gösterdiğini kabul eden birinin iş insanın fiillerine gelince “hadislik” ortadan kalkmadığı halde yaratıcıya olan ihtiyacın ortadan kalktığını söylemesi abestir. Çünkü bu hâdisin var olmak için bir yaratıcıya ihtiyacı olmadığını veya birden çok yaratıcının varlığının imkânını kabul etmeyi gerektirir ki bu iki durum da muhatabın kendi mezhebine aykırıdır. Şu halde kulların gerçekleştirdiği fiiller de “varolmak” yönünden yaratıcıyla ilişkili ve onun eseridir. Kulun fiille ilişkisi onu “yaratmak” yönünden değil kesbetmek yönündendir.

Eş'âriilerin bu konuda en çok tartışılan yönü kulun fiiliyle yegâne ilişkisi olan kesbin de yaratılmış olduğunu söylemeleridir. Bu konuya karşı insanların düşündükleri şey genellikle “Allah’ın bende yaratmış olduğu bir hal sebebiyle niçin ben sorumluluk sahibi oluyorum?” şeklinde bir sorudur.

Ancak bu sorudaki problem şöyledir. Allah’ın fiili veya insanın o fiil üzerindeki kesbini yaratması onlara varlık kazandırmaya var etmeye yönelik bir eylemdir. Hâlbuki kulun sorumluluğu bunların varlığı yönünden değil kendisiyle ilişkisi yönündendir. Ve kulun onlarla ilişkisi o fiilleri kendi hâdis kudreti ile gerçekleştirmesi sebebiyle yaratılmıştır. Bu noktada şöyle denilebilir. Söz konusu hadis kudret ve ilişki de yaratılmış ise söz konusu ilişkinin bir anlamı olur mu?

Bu açıdan bakarsak “imtihanın” kendisi yaratılmıştır. Bizzat Allah tarafından irade edilip tasarlanıp insanlar içerisine yerleştirilmiştir. Bu bağlamda Allah’ın: “Bakın, sizi ben yarattım. Ayrıca şehvetinizi cezbedecek, aklınızı çecek, kafanızı karıştıracak, aranızda fitne sokacak, sizi yanlışa davet edecek her türlü şeyi de ben yarattım. Bunlar uymanız gereken kurallar, bunlar kabul etmeniz gereken gerçekler, elinizden geleni yapın. Kazanana ödül vereceğim, kaybedeni cayır cayır yakacağım.” diyerek yarattığı insanın, sırf o imtihan edip hesaba çekmeye karar verdiği için bin bir sıkıntıyla dolu dünya hayatında bir ömür geçirmeye ve ardından hesaba çekilmeye mahkûm edilmesi de imtihanın anlamlılığına dair bir tartışmaya konu olabilir. Halbuki imtihanın, imtihan olanların veya imtihanın konusu olarak kulların uyması beklenen kuralların yaratılmışlığı; kulların bu imtihanla ilişkisinden ayrı bir konu olarak görülmektedir.

Buradaki problem şudur. Eş'ârîlerin konuya dair görüşleri metafizik zeminde olup onlara göre, “yaratılmamış bir şeyin varlık sahasına çıkması mümkün değildir.” Dolayısıyla yok iken var olan her şey bir şekilde yaratılmış olmak zorundadır. Metafizik zorunluluk ise “ahlaki doğruluktan” önceliklidir, daha temel bir yere sahiptir. Dolayısıyla Eş'ârîlerin varlık anlayışına ait bu görüşler kendi bağlamında tartışılıp, mümkünse o bağlamda reddedilmek zorundadır.

Meselenin ahlâki boyutuna gelirse Allah'ın kudreti kulun kudretini karşıdan zorlayan bir konumda olmayıp kuşatıcı bir konumdadır. Dolayısıyla Eş'ârîler cebri asla reddetmemekle<sup>100</sup> birlikte insanın irade ve ihtiyarını da reddetmezler. Yani Allah kulu özgür iradesiyle mahkûm eder.

Bu şuna benzer: Hâdis olmaları sebebiyle yaratılmış oldukları bilinen, ama kulun kendisine ait sayılan, kendisine nisbet edilen bazı haller vardır. Üzüntü, sevinç, korku, umut gibi; veya meşrep denilen belli karakter özellikleri vardır, ciddiyet, asabiyet, gevşeklik gibi... Bu tür şeylerin hepsi yaratılmış olmalarına rağmen insanlar bu halleri kendilerinden uzak görmezler. Üzgünken,” niye bende yaratılmış bir üzüntüyle ben üzgün olayım?”, “Niçin bende yaratılmış bir neşeyle mutluluk hissedeyim?” demezler. Bu halleri kendilerine mal ederler. Tanrıyı reddedenler bile, bu hallerin çoğunun kendilerinde başka şeylerin tesiriyle sübut bulunduğunu kabul ederler. Alınan bir haberden yaşanan coğrafyaya kadar pek çok farklı şeyin tesiriyle şekillenen ve üzerinde en az insanın kendisinin tesiri bulunan bu halleri insan benimser, sahiplenir. İnsanın kesb ettiği fiil ile ilişkisi de bunun gibidir. Fiilin veya kesbin insana aidiyeti onu yaratması sebebiyle değildir. Ancak söz konusu fiil veya kesb insana aittir. Nitekim “Allah'ın bende yaratmasıyla gerçekleşen bir fiilden dolayı neden hesap vereceğim?” diyen kişi bile, yine Allah'ın kendisinde yaratmasıyla gerçekleşen işleri “kesbetmek” sebebiyle “alın terinin” karşılığını istemekte tereddüt etmez. Bu süreçte, “Yaratmadığım bir takım işler için ücret mi istiyorsun?” şeklinde bir soruyla muhatap olmaz. Zira söz konusu ücreti hak etmesi için işe konu olan fiili kendisinin “yaratması” şeklinde bir zorunluluk bulunmamaktadır.

<sup>100</sup> Cürcânî a.g.e. c.3. s.320.

Zaten kitap ve sünnetin hiçbir yerinde insanın “yaratması” sebebiyle sorumlu olduğuna dair bir ifade geçmemektedir. Dolayısıyla meselenin metafizik yönünü ahlakî bir zeminde tartışmaya gerek ve mahal yoktur.

Yine Eş’ârî’nin bu bahiste sık tekrarladığı bir şey vardır. Ona göre bir fiil “ancak o fiili hadis bir kudretle gerçekleştirmekle” kesbedilir.<sup>101</sup> Allah için ise hâdis bir kudretle kadir değildir. Dolayısıyla Allah fiilin müktesibi olamaz.

Eş’ârînin sıkça ifade ettiği bu durum Eş’ârî düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Bu görüşün hareket noktası “kesb” kavramıdır. Kesb manası gereği sonradan kazanılmış bir konumu ifade eder. Tanrı için ise böyle bir durum söz konusu olamaz. Yani Tanrı herhangi bir fiili gerçekleştirmek neticesinde eksi veya artı yönde her hangi bir değişikliğe konu olmaz. Değeri, saygınlığı veya otoritesi artıp eksilmez. Bu sebeple Tanrının herhangi bir şeyi kesbetmesi tasavvur olunamaz. Bu üzerinden zaman geçmeyen, kadîm varlık tasavvurunun zorunlu kıldığı bir kabuldür.

Eş’ârî’nin kesbin Allah için mümkün olmadığını vurgulamaktaki amacı ahlâki sorumluluğu ve fiilin ahlâki değerini kesb ile ilişkilendirmesidir. Onun bakış açısına göre kesbin olmadığı yerde ahlaki sorumluluk ve ahlâki değerden söz edilemediği gibi ahlâki sorumluluktan söz edilebildiği yerlerde de bu sorumluluk sadece kâsîp için söz konusu olabilir. Dolayısıyla kesbedilen bir fiil ister güzel ister çirkin olsun o fiilin ahlaki değeri sadece kendisini kesbeden şahısla ilişkili olarak karşımıza çıkar.

### 3. EŞ’ÂRİLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Eş’ârîlerin varlık anlayışının gereği olarak ortaya koydukları görüşlerin ahlaki zeminde tartışılmaya çalışılması onların görüşlerinin pek çok farklı eleştiriye muhatap olması sonucunu doğurmuştur. Çalışmamızın bu kısmında Eş’ârîlere bu yönde yöneltilen eleştirileri inceleyeceğiz.

#### 3.1.EŞ’ÂRİLERİN ALLAH’I HİKMETSİZ İŞ YAPMAKLA İTHAM ETMESİ

Eş’ârîlerin, Allah’ın terketmesi halinde kulları için murâd ettiği iyiliği ortaya çıkaramayacağı belli hikmetleri gözetmesi yönündeki anlayışı reddetmesi onların

<sup>101</sup> Eş’ârî, a.g.e. s.88.

ciddi eleştirilere muhatap olmalarına sebep olmuştur. Onlar, husun-kubuh konusundaki görüşleriyle ilişkili olarak, fayda merkezli hikmet anlayışını reddetmeleri ve Allah için bir gaye gütmeyi ve iradesinde bir hikmeti gözetmeyi imkânsız görmeleri sebebiyle “Allah’ın hikmetsiz ve keyfi bir şekilde iradesini kullandığını” iddia etmekle itham edilmişlerdir.

Onlar bu konudaki görüşleri sebebiyle, başta İbn Rüşd olmak üzere İslam filozofları, İbn Hazm, Mu’tezile, Şia ve İbn Teymiyye’yi takiben Selefî’ler tarafından tenkide tâbi tutulmuşlardır. Onların ilâhi iradenin kayıtsızlığı konusundaki yaklaşımları bazıları tarafından “O zaman Allah yalan söyleyip zulüm etmesine de bir mâni yoktur.” benzeri indirgemeci bir tavırla değerlendirilmeye çalışılmışsa da bu tür değerlendirmelere hak vermek mümkün değildir.

Cürcân’i bu eleştiriye husun-kubuh bağlamında cevap vermekte ve şöyle demektedir: *“Yüce Allah’ın yalan söylemesinin imkânsızlığının gerekçesi bize göre yalanın aklen çirkin olması değildir ki yalanın çirkin olmaması, Allah’ın yalan söylemesinin imkânsızlığının bilinmemesini gerektirsin. Çünkü onun başka bir gerekçesi olabilir.”*<sup>102</sup>

Çünkü Allah’tan yalan veya zulmün sadır olmasının imkânsızlığı sadece yalan veya zulmün kötü birer iş olmasına dayanmak zorunda değildir. Eş’âripler bu fiillerin Allah tarafından gerçekleştirilmesini bu fiillerin metafizik yapısı gereği imkânsız bulurlar.

Diğer bir yönden yalanın varlık sebebi söyleyen kişinin onu “gerçek” kılamamasındaki aczidir. Eş’ârinin başka konudaki ifadesini aktarırsak sözünü ettiği şeyin “hakikatini” belirlemeye güç yetirememesidir. Hâlbuki Allah her şeyin hakikatini belirleyendir. Dolayısıyla onun sözü sözünü ettiği şeyin hakikatidir.

Zulme gelince zulüm ancak bir hak sahibine karşı gerçekleştirilebilecek bir eylemdir. Halbuki Allah’ın mülkünde ona karşı hak sahibi olan kimse yoktur. Ancak onun bahsettiği haklar vardır. Ki bu hakları dilediğinde geri almak da onun takdirindedir. Nitekim “yaşama hakkı”nı verdiği kişinin bu hakkını cinayet işlemesi, irtidat etmesi, zina veya devlete isyan durumunda ortadan kaldırmaktadır. Ve kimse bu durumu abes görmemektedir. Bu sebeple cellat mahkûmu infaz ederken katil

<sup>102</sup> Cürcânî, a.g.e. c.3. s.332.

olmamakta ancak söz konusu suçun sabit olduğu durumlarda bile mahkemenin hükmü olmadan söz konusu hakka tecavüz etmek cinayet sayılmaktadır.

Eş'ârlere ilahi fiillerde hikmet konusunda yöneltlen eleştirilerden biri de daha çok filozoflar tarafından “Allah’ın fiillerini belli hikmet ölçülerine uygun olarak yapmaması onun hikmetsiz iş yapmasıdır” şeklinde dile getirilen eleştiridir.

Mu'tezilenin hikmeti “bir fiilin, faili veya bir başkası için fayda içermesi” olarak gördüğünden bahsetmiştik. Bununla birlikte Tanrı açısından düşündüğümüzde onun kendisi için elde edilebilecek bir fayda tasavvur olunamadığından hikmetin ölçüsü “fiilin fail dışındaki kişiler için fayda içermesi” olarak görülmektedir.

Bu konuda Kadı Abdulcebbar farklı bir yaklaşım ortaya koyarak şöyle der: *“Hikmet, başkasının fayda veya zarar görmesi hedeflenerek, failin yaptığı iyi eylemlerdir. Bu açıdan failin kendi yararı için ya da zarardan kaçınmak için yaptığı eylemler bu iki kavramla – âdalet ve hikmet- ifade edilmezler.”*<sup>103</sup>

Her ne kadar bu tanım farklılık arzetsen de fayda merkezli olmak yönünden diğer görüşle aynıdır. Diğer yönden failin kendi yarar ve zararını tanım dışı bırakması da bizce hatadır. Eğer failin kendisi zararına gerçekleştirdiği bir fiil için zulüm ifadesi kullanılabilirse<sup>104</sup> adalet ifadesinin de kullanılabilmesi gereklidir. Yine durduk yere kendine zarar veren birinin bu hareketi “hikmetsiz” olabiliyorsa kendi faydasına yaptığı iş de hikmetli olabilmelidir.

Fayda merkezli diğer hikmet anlayışına dönersek, bu anlayışta dikkate alınmayan bir husus vardır. İlk tanımda geçen faydanın kişinin kendisiyle ilişkili kısmı Tanrı açısından mümkün görülmediğinden Tanrı hakkında ölçü olamayacağına doğrudan hükmedilmiştir. Ancak bu faydanın başkasıyla ilişkili olduğu durumun fiili işleyen kişiyle ilişkisi göz ardı edilmiştir.

Elbette biz kişinin kendisine bir fayda sağlamadığı, yerine göre zarar verdiği halde bir başkasına fayda sağlayan pek çok iş görür ve bunlar hakkında “hikmetli” yargısına ulaşırız. Ancak bizi bu yargıya ulaştıran şey, Mu'tezile'nin de kabul edeceği gibi, fiili uygulamak neticesinde başkasında gerçekleşen yararın varlığından ibaret değildir.

<sup>103</sup> Süt, Abdunnâsır, a.g.e.. s.69.

<sup>104</sup> Kur'ân-ı Kerîm, A'raf 7/23.

İlk olarak Mutezile ve hatta İslam filozofları da bir fiilin hikmetli sayılması için söz konusu yararın “kast edilmiş” olmasını şart koşarlar. Yani mesela yürüyen bir insan ayağı takılıp düşse ve düşerken çarptığı kişi kendisine çarpmak üzere gelen bir arabanın yolundan uzaklaşmış olsa ayağı takılıp düşen kişinin bu işinin hikmetli olduğu söylenemez. Yine bir insanın sıcaktan bunalıp başına su döktüğü sırada yere dökülen su o sırada yere atılan bir sigaranın sebep olacağı yangına mani olsa bu fiile hikmetli denilmez.

Sadece kastın varlığı da yeterli olmayıp mesela bir delinin veya küçük bir çocuğun yere düşmüş bir insanı kaldırmaya yönelik hareketi çok daha doğrudan olmakla birlikte “hikmetli” olarak görülmez. Çünkü söz konusu durumda bu fiil kendisinden ibaret bir fiil olarak kalmıştır.

Yine kişinin düşmanına fayda sağlayacak bir eylemde bulunması, mesela kendi ölümü pahasına onu ölümden kurtarması hikmetli bir iş değildir. Ancak söz konusu fiil; failin bir arkadaşına, ailesine veya aralarında husumet bulunmayan herhangi bir kişiye yönelik olduğunda hikmetlidir.

Dikkat edilirse, başkasına fayda sağladığı için hikmetli hükmünü verdiğimiz bütün olaylar bizim ve fayda görenin durumu ile ilişkili olarak şekillenmektedir. Ve bütün bunlarda farkında olsa da olmasa da failin kendisi açısından bir tür fayda söz konusudur. Bu tür fiillere hikmetli denilmesi ise bu faydayla ilişkilidir.

Zira söz konusu durumlar her halükarda kahramanlık, cesaret, fedakârlık, yardımseverlik, hoşgörü, merhamet gibi çeşitli ahlâki erdemlerle ve manevi yetkinliklerle ilişkili olarak gerçekleşmekte olup bu fiilleri gerçekleştiren kişiler bu sayede bu erdemlere ulaşmakta, bir tür kemale erişmekte kısaca bir şey kazanmaktadır. Bu tür bir durumun olmadığı şartlarda ise fiile “hikmetli” hükmünü vermek mümkün olmamaktadır.

Halbuki Tanrı açısından bu tür bir kemal ve yetkinliğe ulaşmak da tasavvur olunamaz. Zira bunlar da şahsın kendisine ilişkin faydalar cinsinden olup o tam olarak herhangi bir yönden kemale erme veya herhangi bir faydaya muhtaç olmaktan münezzehtir. Bu sebeple fayda merkezli bir hikmet anlayışı özellikle Tanrının fiillerini değerlendirmek açısından yetersiz kalmaktadır.

Diğer yünden “bir fiil hikmetli değilse hikmetsizdir.” şeklindeki hüküm de yukarıdaki hususlar dikkate alınmadan aceleyle ulaşılmış bir sonuç olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü eğer bir fiili gerçekleştiren kişi neticesinde ulaşılabilecek herhangi bir faydaya muhtaç değil ise ve istediği şeyi herhangi bir şekilde gerçekleştirebilecekse onun söz konusu fiili nasıl yaptığının veya yapıp yapmadığının “hikmet” ile bir ilişkisi olmayacaktır. Bu durumda o kişinin işine yakıştırılan “hikmetsiz” hükmü ise o kişinin yetkinliğinin kaçınılmaz sonucu olarak karşımıza çıkacaktır.

Diğer yünden bu görüş, bizi şöyle bir neticeye ulaştırmaktadır. Tanrı için tasavvur edebileceğimiz, yarattıklarıyla ilişkili olmayan ve onlara fayda sağlamayan bütün fiiller onun hikmetsizliği sonucunu doğuracaktır. Bu ise, Allah hakkında, iradesini ve kudretini daima daha önce yaratmış olduklarına yönelik gerçekleştirmek gibi mecburiyet tasavvur etmektir ki bunu kabul etmek ise mümkün değildir.

Bu itibarla gözetilmesi gereken bir hikmetin veya uyulması gereken bir şartın bulunmadığı yerde yapılan tercih hikmetsiz veya hikmete aykırı değildir. Bilakis hikmetsiz ve hikmete aykırı bir iş ancak gözetilmesi gereken bir hikmetin, uyulması gereken bir şartın varlığında mümkündür.

Bu mesele tıpkı sorumluluğu bulunmayan kimsenin sorumsuzlukla itham edilememesi gibidir. Sorumsuzluk her ne kadar nefiy ile ifade edilse de ondan kastedilen mutlak anlamda sorumluluğun yokluğu olmayıp sorumluluğu olduğu halde sorumluluk duygusu olmamaktır.

Bu açıdan, Eş’ârîlerin hikmet anlayışı Mu’tezile’den ve filozoflardan farklıdır. Eş’ârîlere göre hikmet “filin failin niyetine uygun olarak meydana gelmesi”dir.<sup>105</sup> Dolayısıyla Eş’ârîlerin, ilahi fiillerin hikmetleri gözetmediği ifadelerinden kastedilen mana, ilâhi fiillerin Mu’tezile’nin anladığı şekliyle “fayda” merkezli bir hikmet anlayışına uygunluk esası üzerinde şekillenmediğidir.

Görüldüğü üzere, Eş’ârîlerin hikmet tanımı metafizik bir yaklaşımın sonucu olarak şekillenmiştir. Fiil dediğimiz şeyin, kendi tasavvuru gereği, kendisini gerçekleştirmek isteyeninin maksadını gerçekleştirmeye uygun şekilde gerçekleşmesi hikmetli olması, buna aykırılığı hikmetsiz olması demektir. Bu itibarla, bir insanın,

<sup>105</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.130.

öldürmek istediği birini vurması hikmetli bir iş iken aynı kişiyi tedavi etmesi, zırhla kuşatması hikmetsiz olmaktadır. Zira söz konusu fiil failin niyetine uygun değildir. Söz konusu fiilin ahlâki değeri ise “hikmetinden” başka bir konudur. İkisini özdeşleştirmeye gerek yoktur.

Diğer yönden, ilahi fiillere ilk aşamalarda fayda merkezli tanımlanan şekliyle “hikmet” nisbet etmek mümkün olsa da, söz konusu fiillerin hikmeti olarak gösterilen şeylerin hikmeti sorgulanmaya başlandığında cevap alınamayan bir noktaya ulaşmak kaçınılmazdır. Zira Allah’ın niçin başkasına fayda sağlamayı irade ettiği sorusunun fayda merkezli hikmet anlayışı çerçevesinde cevaplandırılması imkânsızdır. Eş’ârîlerin bu problemdeki en önemli dayanak noktalarından birisi de budur.

### **3.2.EŞ’ÂRÎLERİN KÖTÜ BİR FİİLİ ALLAH’A NİSPET ETMELERİ**

Allah Teâlâ’nın hiçbir işinin çirkin olmayacağı noktasında İslam düşüncesinde bir ihtilaf yoktur. Ancak bu konudaki ihtilaf husun-kubuh meselesindeki ihtilâfin bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Husun-kubhu şer’i görenler –Eş’ârîler-, emir yasağa muhatap olmayan bir failin işlerine “kötü” denilemeyeceğini dolayısıyla ahlakî olarak değerlendirilemeyeceğini söylemişlerdir. Husun-kubhu nesnelere zatlara veya onlarla ilişkili durumlara bağlayan ve aklîleştirilenler ise Allah’ın kendisi kötü olan bu tür fiilleri işlemekten berî olduğunu iddia etmişlerdir. Mu’tezile ve Eş’ârîlerin bu bağlamdaki tartışmalarının özü budur.<sup>106</sup>

Mutezileye göre fiillerin güzellik veya çirkinlikleri o fiillerin kendilerine ait bir durum olup kendilerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla cinayet, zina veya gasp bir şeye nispetle değil, kendileri kötüdür. Bu fiilleri işleyen kişilere bu yüzden kötü denilir.

Eş’ârîlere göre ise fiillerin kötülük veya iyilikleri o fiillerin Allah’ın emir ve yasaklarıyla ilişkileri neticesinde kazandıkları bir durumdur. Bu anlayışa göre emir ve yasaklara nispet söz konusu değilken hiç bir fiil hakkında “iyi” veya “kötü” hükmü verilemez.

<sup>106</sup> Cürcânî, a.g.e. c.3. s.336,338..

Tarafların hüsün- kubuh meselesindeki görüşlerinden neşet eden bu ihtilaf ciddi tartışmalara zemin olmuştur. Çünkü eğer Mu'tezile'nin bakış açısından hareket edilirse zina fiili kendisi kötü bir fiil olduğundan bu fiile yönelen her irade kötülüğe meyletmiş, dolayısıyla "kötü" olmuş olur. Bununla birlikte meseleye "fayda-zarar", "övgü-yergi" merkezli bir bakış açısıyla yaklaşan Mu'tezile fiillerin iyilik-kötülüğünü, "içinde bulunduğu belli durum ve şartların neticesinde kazandıkları nitelikler" ile ilişkilendirir. Bu sebeple mesela doğruyu söylemek aslında iyi bir fiil iken bir caniyeye öldürmek için kovaladığı çocuğun yerini söylemek kötüdür. Ancak o kişiye çocuğun yeri hakkında yalan söylemek suretiyle çocuğu kurtarmak iyidir.

Eğer Eş'ârîlerin bakış açısından hareket edilirse söz konusu zina fiilinin kötü ve çirkin oluşu onu yasaklayan ilahi emire nisbetinden ibarettir. Eğer zina Allah tarafından yasaklanmamış olsaydı zina yapmak çirkin bir iş olarak görülmeyecekti.

Bu meseleyi incelerken dikkat etmemiz gereken birkaç husus var. Birincisi söz konusu tartışmanın bir yönü "bu fiillerin kötülüğün varlığının kaynağı nedir?" sorusuna verilen cevaplardan oluşuyorken diğer yönü "bu fiillerin kötü ve çirkin oluşunu nereden biliyoruz?" sorusuna verilen cevaplardan oluşmakta.

Fiilin iyilik-kötülükleriyle ilişkili görüşlerinin neticesi olarak Mu'tezile fiillerin iyilik ve kötülüklerinin akılla bilinebileceğini iddia eder. Zira fiiller, söz konusu fiillerin içinde bulunduğu şartlar ve o fiillerin bu şartlardaki neticeleri ortada olduğunda o fiilin kazandığı niteliği bulmak aklın kapasitesi dâhilindedir. Bu sebeple insanlar boğulmak üzere olan birini kurtarmanın iyi bir iş olduğunu, bir bebeği diri diri yakmanın kötü olduğunu şeriat gelmese bile bilebilmektedirler.

Ancak fiillerin içinde buldukları şartlar ve kendileriyle ilişkili durumlar her zaman bedhî olmayabilir. Böyle durumlarda, insan aklı söz konusu fiillerin doğruluk ve yanlışlığı konusunda vahye ihtiyaç duymaktadır.

Eş'ârîlerin bu konudaki yaklaşımı, fiilin tabiata uygunluk veya aykırılığı ile söz konusu fiilin şer'î, ahlâkî değerini birbirinden ayırmaktır. Eş'ârîlere göre insanların tabiatları gereği güzel veya çirkin gördükleri işler vardır ancak bu durum onların herhangi bir fiilin ahlâkî değeri konusunda "belirleyici" bir konumda buldukları anlamına gelmez, kendi başına ölçü olamaz. Bu konuda Kadı Beyzâvi şunları söyler: "*Şayet hüsün ve kubuhan kastedilen ilim gibi kemâl ya da noksanlık*

*sıfatı veya tabiata uygunluk yâhut aykırılık ise bunların aklî olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Ancak âhirette sevâb veya ikâbla alâkalı ise bunda aklın bir etkisi yoktur.*”<sup>107</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur. Mu'tezile probleme fayda-zarar odaklı bir bakış açısıyla yaklaştığından, onlar açısından problem, söz konusu fiilin faile ve başkalarına sağladığı fayda ve zarardır. Ancak Eş'ârîler açısından bir fiilin fail veya bir başkasına fayda veya zarar vermesi ahlâki anlamda bir şey ifade etmemektedir.

Mu'tezile'nin “bu fiil şu şahsa zararlıdır, yani kötüdür.” hükmünü verdiği bir fiile Eş'ârîlerin yaklaşımı “Bu fiil şu şahsa zararlıdır. Ama kötü olmak zorunda değildir.” şeklindedir. Zira Eş'ârîlere göre söz konusu fiilin kötü olması ile zararlı olması dil ve mantık açısından bir zorunluluk ilişkisine sahip değildir.

O halde fiilin bir kişiye zarar verici olması onun kötü olmasından başka bir şeydir. Çünkü Eş'ârîlerin bakış açısına göre “iyi- kötü” ahlaki yargılardan ibaret olup fayda ile değil, sorumluluk ile ilişkilidir.

Eş'ârîlerin bu konudaki delili fayda veya zararın vaki olduğu her yerde ahlaki anlamda iyilik ve kötülükten söz etmenin mümkün olmamasıdır. Bu durumlar dört kısımdır.

### **3.2.1. Cansız Nesnelere Vâsıtasıyla Hâsıl Olan Fayda ve Zarar**

Bir yıldırımın, yağmurun, selin veya yuvarlanan bir kayanın sebep olduğu çeşitli fayda ve zararlar söz konusu olup bu fayda veya zarar ahlâki anlamda bir değerlendirmeye konu olmamaktadır.

Her ne kadar söz konusu fiillerin ilahi iradeyle ilişkisi üzerinden Tanrı hakkında ahlaki değerlendirmede bulunulsa da, bu durum ilahi iradenin bu durumlar ile ilişkili tavrına yönelik olup vakıanın kendisi sebebiyle söz konusu fayda veya zararla birinci dereceden ilişkili olan felaketin kendisi, mesela, yuvarlanan kaya hakkında bir ahlaki değerlendirmede bulunulmamaktadır.

“İyi de taş söz konusu fayda veya zarar konusunda bir iradeye, kudrete ve bilgiye sahip değil ki nasıl onun ahlâkî sorumluluğundan söz edebiliriz?” şeklinde bir itiraz gelebilir. Bu da tam bizim kastettiğimiz şeydir. Zira söz konusu durumda bir

<sup>107</sup> Kadı Beyzâvî, “Tavâli’u'l-Envâr”, s. 212.

Fayda- zarar vardır. Ancak bu fayda veya zarara yönelik –taş açısından söylüyorum- bir irade, bilgi ve kudret yoktur. Şu halde ahlaki hüküm fayda ve zararla değil fayda ve zarara ilişkin fiili gerçekleştiren irade ile ilişkili olarak gerçekleşmektedir.

Maksudımızı ifade etmek diğer maddeleri sıraladıkça daha da kolaylaşacağından sıradaki maddeye geçiyoruz.

### 3.2.2. *Hayvanların İnsanlara ve Başka Hayvanlara Yönelik Fayda ve Zararları*

Arslan, kaplan, kurt, çakal veya sırtlan gibi pek çok hayvan hem insanlara hem başka hayvanlara zarar verecek pek çok eylem gerçekleştirmektedir. Her yıl binlerce ceylan milyonlarca tavşan bu hayvanların pençesi altında can vermektedir. Yine inek, eşek, köpek, katır, at gibi pek çok hayvan yüzyıllardır insanların çeşitli ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Onlara “fayda” sağlamaktadır. Hatta pek çok hayvan birbirlerine fayda sağlamaktadır.

Ancak bu tür fayda ve zarar sağlayıcı fiillerin hiçbiri sebebiyle bu hayvanlar hakkında “ahlaki” anlamda iyi veya kötü yargısına ulaşılmamaktadır. Ahlaksızlıkla suçlanmadıkları gibi sebep oldukları faydalar sebebiyle övgüye de muhatap olmamaktadırlar. Bu durum da iyi- kötünün, fayda ve zararlar arasında zorunluluk ilişkisi olmadığını göstermektedir. Dikkat edilirse bu örnekleri sadece fayda-zarar ile iyilik-kötülük arasındaki zorunluluk ilişkisini incelemek için ele alıyoruz.

### 3.2.3. *Delilerin ve Temyiz Çağına Ermemiş Çocukların Eylemleri*

Delilerin ve çocukların pek çok eylemi fayda veya zarara sebep olabilmekte ancak bu kişiler bu eylemleri sebebiyle ahlaki bir yargıyla muhatap olmamaktadırlar. Tabi konudaki örneğimiz diğer örneklerden farklı bir yöne sahip. Çünkü çocuk ve deli yerine göre yaptıkları işlerden men edilmekte, kınanmakta veya övülmektedirler. Bu itibarla kısmen ahlâki bir değerlendirmeye muhataptırlar denilebilir. Ancak onların ahlaki hükümlerle irtibatı “terbiye” maksadından ibaret olup eylemleri sebebiyle kendilerine “iyi-kötü” hükmü gerçek anlamda yakıştırılmamaktadır. Yani onlar hakkında bu tür ifadelerin kullanılması mecâzî bir yön taşımaktadır.

Bu itibarla deliler ve çocukların durumunu da fayda-zarar ile iyi-kötü hükmü arasındaki zorunluluk ilişkisini reddetmek için delil olarak kullanabiliriz. Zira eğer deliler ve çocuklar yaptıkları sebebiyle gerçekten iyi-kötü olduklarını farz edersek

onların bu fiilleri neticesinde gerçek bir ödül veya cezayla muhatap olacaklarını varsaymamız gerekecektir. Bu ise muhatabın akıl, hikmet ve sorumluluk arasında kurduğu bağlantıları sarsacaktır.

#### **3.2.4. Akıllı Bir Yetişkinin Uyku Hali Sebebiyle Gerçekleşen veya Acz, Unutkanlık Gibi Bir Şeyden Kaynaklanan Fayda veya Zarar.**

Yatakta uyuyan bir kişinin, uyurken yatağın kenarına konulan –orada olduğundan habersiz olduğu- bir bebeğin üzerine yuvarlanmak suretiyle ölümüne veya sakatlanmasına sebep olması gibi bir durumu veya kucağına bir bebek almışken aniden gelen bir inme sebebiyle bebeği düşüren birisini tasavvur edelim.

Söz konusu durumda zarar sabit olsa da bu zarara ahlâkî bir yargıyı iliştiirmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu örnek de fayda-zarar verme durumu ile fiile ilişkin ahlaki yargılar olan iyilik-kötülük arasında bulunduğu varsayılan zorunluluk ilişkisinin aksine bir örnek teşkil etmektedir.

Şimdi bütün bu örneklerin taşıdığı ortak bir problem var. Bu örneklerin hepsinde, söz konusu fiille ilişkili kişilerin; fiile ilişkin irade, kudret veya ilimlerinde kusur bulunmaktadır. Yani mesele söz konusu fiillerin kötü olmaması değil fiili gerçekleştiren kişilerin, fiili gerçekleştirdikleri sırada fiillerinin sorumluluğunu üstlenmeye ehil olmayışlarıdır.

Ancak Eş'ârîlerin bakış açısına göre dikkat edilmesi gereken nokta tam da burasıdır. Ahlâkî anlamda “kötü ve iyi” kavramları her zaman “sorumluluk” ile birlikte kullanılmaktadır. Dolayısıyla iyilik-kötülük sorumlulukla ilişkilidir. Fayda-zarar ile değil. Diğer yönden kasıtsız bir şekilde zarar vermiş bir kişi fiilinde “mazur” olabilse de aynı şeyi fayda hakkında söylemek mümkün değildir. “İyiliğe mazeret üretmek” çok mantıklı bir davranış değildir.

Diğer yönden tartışma usulü gereği fayda-zarar ile iyilik-kötülük arasında zorunluluk ilişkisi olduğunu söyleyenlerin delil getirmesi gerekmektedir, Eş'ârîlerin değil. Zira söz konusu zorunluluğun varlığını iddia etmek için bir delile dayanmak mecburidir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda akli bir zorunluluk

bulunmamaktadır. Şu halde fiiller hakkında kullanılan bu iki farklı değerlendirme türünü özdeşleştirmek uygun değildir.

Bu konuda Cüveynî'nin söyledikleri dikkate değerdir: “*Şayet onun - kötülüğün- fiilin zatından veya zatına ait bir sıfattan kaynaklandığını söylerlerse, bu, çeşitli açılardan geçersizdir. Akla en yatkın olan şudur: Bir kişiyi zulmederek öldürme fiili, had ve kısas yoluyla öldürme fiili gibidir. Bu iki fiilin eşitliğini ve her iki öldürmenin de denkliğini reddeden kimse, inkâr edilemeyecek bir şeyi reddetmiş ve birbirine denk olan her iki şeyin birbirine eşit olduğuna dair güveni yok saymış olur. Bunun yanlışlığını ortaya koyan şeylerden biri de şudur: Akıl sahibi birinden sâdir olan bir iş, mükellef olmayan bir çocuktan sadır olsaydı, o fiil çocuk tarafından işlenmekle birlikte kötü olarak vasıflanmazdı. Onlardan birileri de bu konuda itirazda bulunarak mükellef olmayan bir çocuktan sadır olan şeyin kötü olduğunu iddia ederlerse, biz onlara ilk verdiğimiz cevapla –had ve kısas yoluyla öldürme-karşılık veririz.*”<sup>108</sup>

Bu problemi incelerken Mu'tezile'nin bakış açısında dikkatimizi çeken şöyle bir problem vardır. Mu'tezile bir fiili ahlâki değerlendirme açısından ele alırken onu kendisine ahlâki hüküm ilişmiş bir şekilde ele almaktadır. Bu sebeple mesela, cinayet, zinâ veya gasp fiillerine kötülük hükmünü ta en baştan yakıştırmaktadır. Halbuki zînâ fiilinin iyilik veya kötülüğü tartışılmaz. Zira zina diye bir fiil yoktur. O bir fiilin gayrimeşru halinin ismidir. Yani zina, gasp veya cinayet belli bir fiilin kendisine bir ahlâki hüküm iliştikten sonraki ismidir. Dolayısıyla “zinâ ahlâki açıdan kötüdür.” sözü “Ahlaki açıdan kötü olan cinsel ilişki ahlâki açıdan kötüdür.” gibi bir manaya gelmekte kısaca anlamsızlaşmaktadır

Halbuki, zina, cinsel ilişki; gasp, bir malı mülkiyetine geçirme ve cinayet, bir canlıyı öldürmekten ibaret fiillerdir. Bu fiillerin her biri sorumlulukla ilişkisiz düşünüldüğünde meşruiyet kazanmaktadır. Kişinin eşyle cinsel ilişkiye girmesi, fiilin hakikati açısından zinâdan farklı olmasa da yerine göre müstehap olarak görülebilmektedir. Kişinin bir malı mülkiyetine geçirmesi, meşru olan ticaretin, hediyeleşmenin veya sadaka gibi güzel görülen fiillerin bir parçası olarak da karşımıza çıkabilecek bir eylemdir. Bir cana kıymak savaş meydanında kahramanlık,

<sup>108</sup> Cüveynî, a.g.e. s.222.

kurban esnasında ibadet olarak karşımıza çıkan bir eylemdir. Ve bütün bu durumları birbirinden ayıran şey ise şer'i hüküm ve "sorumluluk"tur. Dolayısıyla "iyilik-kötülüğü sorumluluk ile ilişkili olan fiiller sadece sorumluluk sahibi varlıklar açısından ahlaki değer taşırlar." hükmünün garipsenecek bir yanı yoktur. Nitekim kurban, cana kıyan açısından ibadet iken ve ahlâki anlamda "iyi" bir davranış iken, can veren inek için ahlâki anlamda bir erdem olarak görülmez.

Bütün bunlardan hareketle "ahlâki bir sorumluluk" sahibi olmayan varlığın diğer varlıkların ahlâki sorumluluklarıyla ilişkili olarak değerlendirmeye tabi tutulması makul değildir. Çünkü sorumluluk, sadece mükellef için söz konusudur.

### **3.3. EŞ'ÂRÎLERİN İNSAN İRADESİNİ ORTADAN KALDIRARAK İMTİHANI ANLAMSIZLAŞTIRMALARI**

Eş'ârilere yöneltilen eleştirilerden birisi de onların kesb konusundaki görüşleri ile insan iradesini ortadan kaldırıp imtihanı anlamsızlaştırdıklarıdır. Bu eleştirinin hareket noktası kulun fiilinin, iradesinin ve hatta kesbinin yaratılması durumunda kul ile fiil arasında "tercih" yönünden bir irtibat kalmayacağı şeklindeki düşüncedir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus kesb bahsinde değindiğimiz gibi Eş'ârlere göre insanın fiilleriyle ilişkili olaylarda "İlahi iradenin" zorlayıcı değil kuşatıcı niteliği ön plandadır. Söz konusu fiilin, iradenin veya isteğin ilahi iradeye uygun olarak gerçekleşmesi söz konusu fiilin insan iradesine "rağmen" gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Yine insan iradesinin kendisine nispetinden şüphe duymamaktadır. Dolayısıyla ilahi irade insan iradesini zorlamamakta, kuşatmaktadır. Söz konusu fiil ve iradenin insana nispeti ile Allah'a nispeti farklı yönlerdendir.

Diğer yönden bir isteğin veya iradenin sahibi, gerçekleştiricisi ile yaratıcısı aynı olmak zorunda değildir. Bu tıpkı insanın yaratılmış olduğundan şüphe duymadığı kendi "varlığını" sahiplenmesi gibi bir durumdur. İnsanın fiilini ve neticesini sahiplenmesi için metafizik açıdan onun "var edicisi" olması gibi bir zorunluluğu yoktur.

Bu sonuca ulaşmak için problemi, Eş'ârîlerin kabul ettiği yaratma ile birlikte düşünmek zorunda bile değiliz. Nedensellik ilkesi ve eşyanın tabiatı üzerinden

düşündüğümüzde de bu zorunluluğun olmadığını görmekteyiz. Zira bir ateş yakan kişi yanma eyleminin var edicisi kendisi olmadığı halde “ben yaktım” diyebilmektedir. Halbuki nedensellik ilkesini göz önünde bulundurduğumuzda, ateşin yanması benim eserim olmayıp bir eşyanın tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Şu halde var edicisi olmadığım bu “yanma”nın nasıl faili olabilmekte ve kendime “yakıcı” diyebilmekteyim.

Burada itiraz olarak bu yanma eyleminin benim irademle gerçekleştiği söylenebilir. Ancak bu durum Eş’ârilerin görüşünü destekler niteliktedir. Zira bu durum benim irademle varlığı durumunda metafizik anlamda var edicisi olmadığım fiillerin kesbedicisi, sahibi veya mecazi anlamda faili olabildiğimi göstermektedir. Bu ise bir fiilin bana nisbetinin geçerliliği açısından söz konusu fiilin metafizik sebebinin, yaratıcısının kim olduğunun önemli olmadığını göstermektedir.

Bu açıdan baktığımızda ise “fiil” olmak yönünden “irade etme” nin de diğer fiillerden bir farkı olmadığını görmek çok zor olmasa gerektir. Nasıl ki benim islanma, düşme, yakma, uyuma, vurma, yakma eylemleri ile ilişkim yaratmak yönünden olmayabiliyorsa, irade etmek ve istemek fiilleriyle ilişkim de yaratmak yönünden olmayabilir.

Zorlama meselesine gelince, Eş’ârîler insanın fiilindeki cebrîliği reddetmemekle birlikte, bir fiilin zorlama olması için “iradeye rağmen” gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu durum ise ancak iki zıt iradenin mevcudiyeti durumunda söz konusu olabilir. Halbuki, ilahi iradeyle insan iradesi arasındaki ilişki karşı karşıya duran iki irade şeklinde değildir. Biri diğerini kuşatan iki irade söz konusudur. Dolayısıyla ilahi iradenin kuşatıcılık vasfını zorlama olarak tanımlamak uygun değildir.

Bu noktada Metin Özdemir’in bir eleştirisini dile getirmek gerekiyor. *“Diyelim ki, Allah kulun kendi isteğiyle mü’min olmasını diledi; Eğer bu mutlak surette gerçekleşecek bir irade ise; o zaman, bu, o kulun kendi isteğiyle mü’min olduğu tezimizle çelişmez mi? Çünkü kulun kendi isteğiyle mü’min olmasını dileyen bir mutlak irade vardır. Ve kulun iradesi bu mutlak iradeye bağlıdır. Bu bakımdan, kulun, onun çizdiği çerçevenin dışına çıkması ve mesela, onun mü’min olmasını –her ne kadar kendi isteğiyle de olsa” dilemişse, ondan başka bir şeyi tercih etmesine*

*imkân yoktur. Kısacası İlâhi irade sonucunu zorunlu kıldığı sürece kul ister kendisi istesin, isterse istemesin durum fark etmeyecektir.”<sup>109</sup>*

Neticeye odaklı bu yaklaşım farkında olmadan Eş’ârileri itham ettiği hataya düşmekte ve insan iradesini anlamsızlaştırmaktadır. Zira “netice belliyse insan iradesi anlamsızdır.” sözü insanın iradesini anlamsız kılmaktadır. Hâlbuki insanın sorumluluğu neticeyle değil iradesiyle ilişkili olarak kendisine ilişmiştir. Bu sebeple kâfir olan bir kişi, küfür fiilini var ettiği için hesaba çekilmemekte, küfür fiilini istediği için, irade ettiği için hesaba çekilmektedir. Zaten neticeyi var eden Allah’tan başka birisi değildir. Neticenin belli olması ise iradenin kendisiyle ilişkili bir durum olmayıp metafizik bir durumdur.

Nitekim aynı problem eleştiriyi yapan kişinin karşısına ilmi ilâhi hakkında getirildiğinde “neticenin değişmeyeceği” ve “zaten belli” oluşu yönünden bir değişiklik olmamasına rağmen kendisi bu durumu mükellefin iradesi açısından bir problem olarak görmemektedir.<sup>110</sup> Halbuki, eğer neticenin belli olması “iradenin anlamlılığı” açısından problem teşkil ediyorsa, bu durumun neticenin belli olduğu her halde kabul edilmesi gerekmektedir.

Bu durum nassa da uygun değildir. Zira ayette “*Sonra semâya doğruldu da o bir dumanken ona ve arza gelin, ikiniz de ister istemez, dedi: geldik isteye isteye dediler*”<sup>111</sup> buyurulmaktadır. Ayete baktığımızda gelmeme gibi bir seçeneği olmayan bir muhataba “isteyerek veya istemeyerek” gelmesi emredilmekte ve cevap olarak “isteyerek” geldiği söylenmektedir. Ayetteki ifadenin mecaz olduğu kabul edilse bile söz konusu durumun aklen imkânsız olduğu düşünülemez. Zira bu yapılan mecazı da anlamsızlaştıracak bir hareket olur.

Yine iradenin özgürlüğü sorumluluk için bir şart kabul edilse bile bu “mutlak” ve “kayıtsız” bir özgürlük olamaz. Zira imtihanın kendisi insanları iki seçenekten birine zorlamakta ve hayat insan iradesine doğrudan veya dolaylı yoldan tesir edecek pek çok olay barındırmaktadır. En basitinden cehennem ve cennetin insanlara bildirilmesi onların iradesine “tesir” etmeye yönelik bir harekettir. Yine insanlara kendilerini hayra çağırان meleklerin, şerre davet edilen şeytanların,

<sup>109</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.163,164.

<sup>110</sup> Özdemir, Metin, a.g.e. s.284.

<sup>111</sup> Kur’ân-ı Kerîm, Fussilet 41/11.

iradelerine tesir edecek, onlara imtihan olacak felaket ve belaların varlığı bildirilmiş ve bu imtihanda iradelerinin her yönden tesir altında olduğu öğretilmiştir. Vakıa bu iken, insanın dünyadaki durumunu, her türlü tesirden uzak bir köşede oturmuş, çeşitli meseleler üzerinde sakince analizlerde bulunduğu bir hal olarak tasavvur etmek ciddi bir yanılıdır. Bir saat sonra neyi düşüneceği, ölürken neye inanacağı hakkında hiçbir fikri olmayan insanın, bu durumun farkında iken, niçin, iradesinin dış tesirlerden uzak olduğunu düşündüğünü anlamak mümkün değildir.

Bu zikrettiklerimizin dışında “kötülüğü isteyen kötüdür” şeklindeki görüşü etrafında şekillenen çeşitli tartışmalar vardır. Ancak farklı başlıklar altında kötülük kavramına dair açıklamalarımız söz konusu ihtilafın üzerinde şekillendiği esası aydınlatmak için yeterli olduğundan tarafların birbirlerinin görüşleri üzerinden çeşitli örneklerle problemi birbirlerine yönelttikleri tartışmalara değinmeyeceğiz.

Eş’ârîlerin kötülük problemiyle ilgili görüşlerini incelerken görmezden gelinemeyecek birisi varsa şüphesiz Gazâlî’dir. O bu konuda Eş’ârî kelam geleneğinden ayrılmış ve farklı bir yol tutmuştur.

#### 4. GAZÂLÎ VE MÜMKÜN EN İYİ DÜNYA GÖRÜŞÜ

Kötülük problemi üzerine yapılan araştırmalarda en çok ele alınan Eş’ârî kelamcı şüphesiz Gazâlî’dir. Gazâlî’nin söz konusu probleme dair söyledikleri tarih boyunca pek çok tartışmaya sebep olmuş ve onun izahı pek çok yeni soru ve izahı da beraberinde getirmiştir.<sup>112</sup> Bununla birlikte Gazâlî’nin “leyse fi’l-İmkân” ifadesi ile Leibniz’in “mümkün dünyaların en iyisi” şeklinde özetlenen görüşü ile arasındaki benzerlikler de, probleme eğilen araştırmacıları Gazâlî’nin görüşlerini tekrar tekrar incelemeye ve kendisini, Leibniz ve benzeri filozofların görüşleri ile karşılaştırmaya sevk etmiştir.<sup>113</sup>

Yine Gâzâlî’nin “Leyse fi’l-İmkân” görüşünün temelini oluşturan bir takım kabullerin felsefe geleneğinde izi sürülmüş ve söz konusu görüş ile felsefe geleneği, özellikle İbn Sînâ felsefesi arasındaki irtibat tespit edilmeye çalışılmıştır.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Bkz. Ak, Uğur, a.g.e.

<sup>113</sup> Bkz. Küçük, Mehmet Süreyya, a.g.e.

<sup>114</sup> Bkz. Kaya, M. Cüneyt, a.g.m.

Meseleye başlamadan önce Gazâlî'nin konuyu ilk olarak bir kelam eserinde, kelami bir problem olarak sistematik bir şekilde ele almadığına dikkat çekmek isteriz. Ancak her ne kadar o, bu meseleyi bir kelâm tartışması bağlamından ziyade vaaz ve nasihat cinsinden avama hitap eden sözlerin içerisinde dile getirmiş<sup>115</sup> olsa da bir kelamcı olması ve meseleyi dile getirirken kelâmî bir uslub kullanması sebebiyle bu konudaki ifadeleri kelâmî bir bağlama taşınmıştır.

Ancak her şeye rağmen onun bu konuda dile getirdiği görüşler pek çok yeni tartışmaya kapı aralamış ve araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu itibarla onun bu meseleyi dile getirdiği bağlam farklı olsa bile sözleri taşındığı yeni bağlamda bile bir zemin kazanmış ve en azından değerlendirilmeye değer bir görüş olarak kendisini ispat etmiştir.

Gazâlî'nin âlemin var olduğundan daha mükemmel şekilde yaratılmasının mümkün olmadığı yönündeki görüşünü incelerken ilk olarak onun bu konuda söylediklerine bakalım:

Gazali İhya'da meseleye değinirken *“Allah bütün insanları en yüksek akıl ile yaratıp onlara âlemdeki her şeyin ilmini bahşedip hatta bütün hikmet ve inceliklerin kapısı açsaydı ve bu insanlar bir araya gelip onun eseri olan bu âlemi baştan sona inceleyip değiştirilmesi gereken bir şey arasaydılar bile en ufak bir şeyin, bir hastanın şifa bulması veya bir zorluğun kaldırılması cinsinden dahî olsa değiştirilmesi gerektiğini söyleyemeyeceklerini”*<sup>116</sup> ifade etmiştir.

Yine onun bu bahiste dikkat çeken bir ifadesi şudur: *“ Nasıl ki kangrenli elin ruh için kesilmesi adaletse –çünkü eksiki kâmile feda etmektir.- aynen onun gibi dünya ve ahiret hususunda halk arasında bulunan taksimdeki değişiklik durumu da böyledir. Bütün bunlar adalettir, zulüm değildir. Haktır, oyuncak değildir.”*<sup>117</sup>

Gazâlî, ifadelerini şu şekilde sürdürmüştür. *“ İmkânda asla bundan daha güzeli, daha tamı, daha kâmilî yoktur. Eğer olsaydı, kudretiyle beraber o bunu*

<sup>115</sup> Gazâlî, İhya, Çev. Ali Arslan, İstanbul 1978, c.9 s.212,213.

<sup>116</sup> Gazâlî, İhya, c.9. s.212.

<sup>117</sup> Gazali, İhya, c.9. s.213.

*esirgeyip fîliyle yaratıklara ihsan etmeseydi, o zaman sonsuz cömertliğine zıt düşen bir cimrilik, adaletine zıt düşen bir zulüm olurdu.”<sup>118</sup>*

Gazâlî, âlemin bütünü için zikrettiği bu mükemmellik halini onun cüzlerine de şamil kılacak bir şekilde genişletmiş ve: *“Yıldızların sayısından ölçülerine, yeryüzünün ve hayvanların şekline ve var olan her şeye kadar bütün varlıklar, varlığın en güzel tarzı yalnızca şimdiki halleri olduğu için içerisinde buldukları hal üzere mevcutturlar. Buna göre diğer bütün imkânlar eksiktir.”<sup>119</sup>* demiştir.

Yine ona göre *“Eğer Allah yarattığı varlığı en mükemmel şekilde yaratmasaydı kendi güç ve azametini kullarına yanlış yorumlatmış olurdu. Onun kemaline delalet eden ve varlığına delil sayılan bu mükemmel şekilde yaratılmış varlık, eksik yaratılsaydı noksan olarak yarattığı kesin delil daha mükemmelini yaratmaya gücünün yettiği iddiası ise zannî delil olurdu.”<sup>120</sup>*

Gazali eşyanın zâti bir mükemmelliğe sahip olmadığını, onların mükemmelliğinin ilahi hikmetin onları seçmesinden kaynaklandığını düşünür.<sup>121</sup> O’na göre mümkünün varlığa gelmesi veya var iken yok oluşuna etki eden kendisi dışında bir şeyin varlığı zorunludur. İşte bu şey onlara mükemmellik durumlarını da veren şeydir. Bu itibarla onların yerine başka şeylerin gelmesi ve onların yok olması da Cenâb-ı Hakkın eserindeki mükemmelliğe mani değildir. Zira o, var olanlara bahsettiği mükemmelliği onların yerine getireceği başka şeylere de bahsedebilir.

Gazâlî’nin probleme yaklaşımıyla ilgili önemli bir nokta da varlığın bir tür kemâl olduğunu ve var olanın var olmayan bir mümkününe nispetle daha kâmil olduğunu kabul etmesidir. Bu kabule *“hâlihazırdaki küfrün gelecekte gerçekleşecek mümkün olan imandan daha kâmil olduğunu mu söyleyeceğiz?”* şeklinde itiraz edilmiştir.<sup>122</sup>

Gazâlî’nin bu konudaki görüşünün Eş’ârî çizgiden farklı oluşunun sebebi, onun, bu meselede hikmet kavramını Eş’ârîlerin “fiilin failin muradına uygun olarak

<sup>118</sup> Gazali, İhya, c.9. s.213.

<sup>119</sup> Küçük, Mehmet Süreyya, a.g.e. s.30.

<sup>120</sup> Kaya. M. Cüneyt, a.g.m. s.570.

<sup>121</sup> Küçük, Mehmet Süreyya, a.g.e. s.19.

<sup>122</sup> Küçük, Mehmet Süreyya, a.g.e. s.15.

gerçekleşmesi” tanımından farklı şekilde anlamasıdır.<sup>123</sup> Onun bu konuda hikmete yüklediği anlam daha çok mutezile veya filozofların “fayda” merkezli hikmet anlayışına benzemektedir. Çünkü bu meselede Gazâlî’nin “hikmet”i ilahi fiillerin ardındaki “gerekçe” olarak göstermeye çalıştığını görüyoruz. Halbuki Eş’ârîlere göre her ilahi fiil Allah’ın muradına uygun olmakla “hikmet”li bir fiil haline gelmektedir.

Diğer yönden dikkat çekici bir husus da leyle fi’l-İmkân görüşünü metafizik yönden değil ahlâkî yönden delillendirmeye çalışmasıdır. Oysa Eş’ârîler ilâhi fiilleri ahlâkî bir zeminde değerlendirmekten kaçınmakla meşhurdur.

Yine Gazâlî’nin bu konuda konuşurken ispat yönünden yetersiz kaldığı görülmektedir. Onun görüşünü ispatlamak için getirdiği delillerde 3 kusur vardır. Birincisi: “Mevcut olan âlemi gerçek bir mukayese yapmamız mümkün olmayan “muhtemel” âlemlerle kıyaslamaya kalkmasıdır. Bu şahidi gaibe kıyas hatasına yakın bir hatadır. Doğrudan mukayeseye başvurmadığı için şahidi gaibe kıyas ettiğini söylemiyoruz. Söz konusu delillerin ikinci kusuru şudur. Bu delillerin âlemdeki mevcut düzenin hikmetli oluşunu ispat ettiğini kabul etsek de bu sadece âlemin mevcut şeklinin “hikmetli” olduğu anlamına gelir. Mevcut âlemin mümkün olan “en mükemmel” olduğunu söylemek için yeterli değildir. Söz konusu delillerin üçüncü kusuru ise bizi âlemin mümkün olan en mükemmel âlem olduğu sonucuna ulaştırabilecek tek delilin “metafizik” hakkındaki önermeler olması ve buna rağmen ahlâkî bir zeminde konuşulmasıdır. Söz konusu delil imkân dâhilinde daha mükemmel bir âlemin olamayışındaki imkânsızlığın “metafizik bir imkânsızlık” mı yoksa “ahlâkî bir imkânsızlık” mı? olduğu sorusunun cevabını vermemektedir.

Kendisine bu konudaki görüşleri sebebiyle pek çok eleştiri yöneltmiştir. İlk olarak Allah’ın bütün insanları veya sadece iyileri doğrudan cennette yaratmasının mevcut düzenden daha iyi olacağını söylenerek kendisine itiraz edilmiştir.

Söz konusu itirazın dile getirilme sebebi Gazâlî’nin âlemin mükemmelliğini savunurken dünya hayatını değil, dünya-âhiret bütününe kastettiğinin dikkate alınmaması olsa gerektir. Yine o her ne kadar bu meseleyi savunurken Mu’tezile’nin hikmet anlayışına yaklaşmışsa da onun “iyi ve hikmetli” olarak gördüğü şeyler tam

<sup>123</sup> Kaya, M. Cüneyt, a.g.m. s.601.

olarak “fayda” merkezli hikmet anlayışıyla örtüşmemektedir. Zira o bu meseleyi ortaya koyarken bir salihleri daha iyi ödüllendirmek, iyileri daha yüksek bir kemâle erdirmek için kötülerin acı ve ızdırıp çekmelerini, bela ve musibete uğramalarını güzel bir iş olarak görür. Ve buna kurban ibadetindeki duruma yani hayvanın acı çekip can vererek insanın Allah indindeki değerinin yükselmesi için “kurban” edilmesine benzetir.<sup>124</sup>

Bir diğer eleştiri ise “mümkün âlemlerin” sonsuz oluşudur. Bu eleştiriye dile getirenlere göre ilahi kudretin sonsuzluğu, sonsuz sayıda âlemi mümkün kılmaktadır. Bu durumda ise daima daha iyisi ve daha kötüsü vardır. Dolayısıyla en iyi veya en kötüden söz etmek imkânsızdır.<sup>125</sup>

Ona yöneltilen bir diğer eleştiri varlığı bir kemâl olarak görmesi üzerine getirilen yukarıda zikrettiğimiz eleştiridir. ”Varlık bir kemal ve bu itibarla var olanlar yok olanlara nispetle daha yüksek bir kemale sahip ise, hali hazırdaki küfür ileride gerçekleşecek mümkün bir imana nispetle daha mı kâmindir?”<sup>126</sup>

Söz konusu itirazın problemi yok olan ile şu an yok olanı karıştırmasıdır. Gazâlî’nin sözü mutlak yoka dairedir. Dolayısıyla var olmayan iman var olan küfür ile “mukayese” konusu bile yapılamaz. Biri yok iken diğeri varlık yönünden bir yetkinlik sahibidir. Yani metafizik anlamda daha kâmindir.

Ancak Gazalinin bu bağlamdaki sözlerinin eleştirilmesinin haklı bir yönü de vardır. O da şudur: âlemin mevcut şeklinin var olmayanlara nispetle kemali sadece varlık yönünden olup mümkün iken bu kemâl söz konusu değildir. Hâlbuki âlem mevcut şekli ile tercih edildiğinde varlık yönünden bir kemâle sahip değildi. Bu itibarla başka bir mümkün âlem tercih edilseydi o varlık yönünden daha kâmil olacaktı. O halde mevcut âlemin ilahi irade tarafından tercih edilmesindeki hikmet, onun varlık yönünden sahip olduğu kemâl olamaz. Bu ise varlığın yokluğa nispetle bir kemâl oluşunun mevcut âlemin mümkün âlemlere tercih edilmesindeki makul hikmetlerden birisi olamayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu ifade delil niteliği taşımamaktadır.

<sup>124</sup> Gazâlî, İhya, a.g.c. s.212.

<sup>125</sup> Küçük, Mehmet Süreyya, a.g.e. 29.

<sup>126</sup> Küçük, Mehmet Süreyya, a.g.e. s.15

Gazali'ye yönelik eleştirilerden birisi de “*İmkânda asla bundan daha güzeli, daha tamı, daha kâmilî yoktur. Eğer olsaydı, kudretiyle beraber o bunu esirgeyip fiiliyle yaratıklara ihsan etmeseydi, o zaman sonsuz cömertliğine zıt düşen bir cimrilik, adaletine zıt düşen bir zulüm olurdu.*”<sup>127</sup> şeklindeki ifadelerine yöneliktir. Onun yukarıdaki cümleleri filozofların âlemin ezeliğini savunmak için zikrettikleri sözlere benzemekte olduğu için eleştirilmiştir.<sup>128</sup> Bu sebepten olsa gerek görüşünü filozoflardan ayırmak amacıyla “*Allah'ın âlemi yaratmayı ertelemesi veya yaratmamasının onun özgür iradesinin varlığı sebebiyle mümkün olduğunu, çünkü özgür irade sahibinin iki farklı şey arasında tercihte bulunma imkânı olduğunu ancak bir şeyi yapmaya karar verdiğinde yaptığı şeyin onun yetkinlik ve kudretine yaraşır şekilde hikmetin gerektirdiği son noktaya kadar kemal üzere olması gibi bir zorunluluk olduğunu.*”<sup>129</sup> söylemiştir.

Ancak burada kendisine sorulacak şey Allah'ın iradesinin ahlâki bir değerlendirmeye tâbî tutulup tutulamayacağıdır. Zira söz konusu ifadelerde geçen değerlendirmeler ahlâki yargılar içermektedir. Ve bu yönüyle filozofların görüşlerinden farklı değildir. İlâhi irâdenin bir şeyi nasıp yaptığı konusundaki tercihi ahlâki bir değerlendirmenin konusu olabiliyorsa yapıp yapmamak yönündeki tercihi de ahlaki bir değerlendirmenin konusu olabilmelidir. Eğer iradenin seçim hakkı yapmak- yapmamak yönündeki tercihini ahlâki değerlendirmeye tabi tutmamıza mâni ise nasıl yapmak istediği yönündeki tercihini ahlâki zeminde değerlendirmemize de mani olmalıdır.

Diğer yönden cömertlik kişiyi bahşedebileceği her şeyi bahşetmeye zorlayan bir kelepçe veya kanun olmayıp bahşetme lütfunu gerçekleştirmekten ibarettir. Bu itibarla kişi ne zaman bahşettiği konusunda bir kısıtlama içinde olamayacağı gibi ne kadar veya nasıl bahşettiği konusunda da bir kısıtlamaya tâbî tutulamaz. Kaldı ki miktar konusunda bir kısıtlama tasavvur olunsa bile bu “var gücüyle vermek” şeklinde değil “bolca bahşetmek” şeklinde olmalıdır. Nitekim bir milyoner bir dilenciye bin lira verebilecekken 50 lira verse verebileceği en fazla miktarı vermediği için cimrilik ile yaftalanamaz.

<sup>127</sup> Gazali, İhya, c.9. s.213.

<sup>128</sup> Kaya, M. Cüneyt, a.g.m. 568-569.

<sup>129</sup> Kaya, M. Cüneyt, a.g.m. s.569

Diğer yönden Allah'ın cömertliği fiili bir sıfat olarak değerlendirilse de bu onun bahşetmek suretiyle kazandığı bir kazanılmış “kemal” değildir. Dolayısıyla Allah'ın kemal sıfatları çeşitli tercihleri neticesinde her an kaybedilebilecek bir erdem olarak görülmemelidir. Nitekim Allah'ın cömertliğinin daha çok bahşetmesiyle artmayıp daha az vermekle azalmayacağı Gâzâlî'nin de kabul ettiği bir şeydir.

Diğer yönden cimrilik her ne kadar cömertliğin zıttı olarak kullanılsa da sadece “vermemek”ten ibaret bir durumun ismi olmayıp daha özel bir manaya sahiptir. Cimrilik sakınmakla, bitmesinden korkmakla, kıyamamakla ilişkilidir. Dolayısıyla vermemek yönündeki her eylem cimrilik olarak nitelenmez. İlahi irade hakkındaki kullanımı bir yana insanlar açısından bile böyle kullanılmaz. İhtiyaç sahibi binlerce kişiyi tanıyan bir insan onlardan birine veya birkaç tanesine bahşettiğinde “cömertlik” vasfını kazanır. Onun cömertliği bahşetmediği binlerce insanla ilişkili olarak değişmez. Çünkü o malına kıymış, bitecek korkusuyla sakınmamış, saklamamıştır.

Yani cömertlik ve cimrilik verme eylemi veya verilenden ziyade veren kişiyle ilişkili olarak şekillenen bir sıfattır. Vermeme eylemi sakınma, bitmesinden korkma veya kıyamama gibi mala düşkünlük şeklindeki bir karakter zayıflığından kaynaklanmadıkça cimrilik olarak nitelenmez. Bu sebeple pek çok insan hakkında cimri veya cömert şeklinde bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Şu halde Allah'ın cömertliğini her an kendisini ispata ihtiyaç duyulan bir özellik olarak algılamak uygun değildir.

## SONUÇ

Kötülük problemine teodise bağlamında izah getirme çabasında olmayan ve ilahi fiilleri çeşitli hikmet ve mazeretler ileri sürerek haklı çıkarma çabasına girmeyen Eş'ârilerin bu konudaki görüşleri çoğu zaman metafizik anlayışlarıyla bir bütün olarak değerlendirilememekte ve onların bu konularla ilişkili görüşleri farklı paradigmalara taşınarak kendi sisteminin dışında tartışılmaya mahkum edilmekte ve farklı ön-kabullere göre cevap vermeleri beklenmektedir.. Bu çalışmada Eş'ârilerin kötülük problemiyle ilişkili görüşlerini onların metafizik kabulleri ve varlık anlayışları çerçevesinde değerlendirmeye ve probleme dair üretilen soruların Eş'ârilerin metafizik anlayışları çerçevesinde nerede durduğunu ifade etmeye çalıştık.

Çalışmamızın başında problem üzerindeki tartışmaların bir neticeye ulaşmasının önündeki en önemli engellerden birisinin tarafların farklı önkabullerden hareketle probleme yaklaşmaya çalışmalarının neticesi olarak soruların, cevapların ve itirazların farklı zeminlerde bulunması olduğunu belirtmiştik. Biz bu problemi kısmen de olsa çözmeye çabasıyla problemi tamamen Eş'ârî metafiziğine taşıyıp soruları ve sorunları Eş'ârilerin ön-kabulleri açısından değerlendirdik.

Bu sayede soruların ve önkabullerin aynı zemine oturmasını ve bu sayede kısır tartışmalardan kurtulmak suretiyle problemin çözülmesi ve tarafların birbirlerini anlamaları yönünde gerçek bir adım atmaya çalıştık. Ve görebildiğimiz kadarıyla çalışmamızda çeşitli eksiklikler bulunmakla birlikte problemi çözmeye yönünde umut verici bir adım atmış olduğumuzu görmekten mutluluk duyuyoruz.

Araştırmamızın neticesinde görebildiğimiz kadarıyla: tartışmayı, herhangi bir düşünce sistemi açısından bir bütün olarak değerlendirebilmek için, o düşünce sisteminin kabul etmediği metafizik kabullere dayanan soruların cevabını verebilmek için soruya kaynak olan metafizik kabulleri değerlendirmek ve problemi ilk önce metafizik kabuller açısından çözmek gerektiği sonucuna ulaştık. Aksi halde problemi izah ederken izahların kaynaklandığı metafizik anlayışın çerçevesinin dışına çıkmak veya probleme yöneltilen soruları cevapsız bırakmak şeklindeki iki tehlikeden birisine düşmek kaçınılmaz hale gelmektedir.

Biz de bu sebeple Eş'ârilerin probleme yönelik görüşlerini ele alırken problemin bütün aşama ve kısımlarını metafizik açıdan değerlendirmeye tabii tuttuk ve konu hakkındaki diğer izah ve itirazları bu metafizik kabuller üzerindeki yorumlarımızla değerlendirmeye çalıştık.

Sonuç olarak, Eş'âriler iyilik ve kötülük kavramlarını ahlâki birer kavram olarak algılamakta ve ahlâki sorumluluk kavramıyla ilişkili olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte Eş'âriler ahlâki sorumluluğu metafizik açıdan değerlendirmekte ve onu “sorumluluk” ile ilişkilendirmektedir. Yine onlar iyi ve kötü kavramlarının metafizik yapısı üzerinde kafa yormakta ve fiillere ve faillere “iyilik” ve “kötülük” hükmünün ilişme sebebinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Bu noktada fiil ve irade kavramlarını da değerlendirmeye tabi tutmakta ve onları da metafizik açıdan değerlendirmektedir. Nihayet, bütün bu sayılanların metafizik sebebinin, Allah'ın iradesi olduğu neticesine ulaşmakta ve iyilik ve kötülüğün de metafizik yönden Allah'ın o konudaki takdiriyle ilişkili olarak ortaya çıktığını kabul etmektedirler. Yine “sorumluluğu” metafizik olarak Tanrı için mümkün görmediklerinden sorumluluk ile ilişkili ahlaki yargılar olan “iyi-kötü” yargılarının Allah hakkında kullanılamayacağı neticesine ulaşmaktadırlar. İnsanın iradesinin Allah tarafından yaratılmış olması ve buna rağmen insanın sorumlu tutulması noktasını değerlendirirken de iradenin yaratılmışlığı ile sorumluluğa konu olması arasında imkânsızlık veya zorunluluk cinsinden bir bağ olmadığını ortaya koymakta, dolayısıyla bu iki olgunun arasını ayırmaktadırlar.

Yine Gazâlî'den başlayarak Eş'ârilerden bir kısmının kötülük problemine Eş'ârilerin metafizik kabulleri ile uyuşmayacak izahlar getirdikleri görülmektedir. Bu görüşlerin Eş'ârilerin metafizik kabullerinden ayrılımlarının sebebinin “hikmet” kavramına daha farklı bir mana yüklemeleri ve problemi Eş'ârilerin Tanrı hakkında mümkün görmedikleri şekilde ahlâki bir zeminde değerlendirmeye çalışmalarını olduğu dikkat çekmektedir. Gazâlî'nin söz konusu görüşlerini savunmakta zorluk çekmesinin iki sebebi olduğu fark edilmektedir. Birincisi problemi ilk dile getirdiği sırada kelami bir bağlamda değil, halka hitap ettiği nasihat cinsinden bir konuşmada dile getirmiş olmasıdır. Bu durum görüşünü kelami bir meseleye uygun bir dille ifade etmesine mani olmuş ve muhatapları tarafından yanlış anlaşılmasına sebep

olmuştur. Diğer sebep ise Gâzâlî'nin bu görüşünü ifade ederken kendisinin diğer eserlerinde dile getirdiği ve savunduğu bazı metafizik kabuller ile çelişkiye düşmesidir. Bu durum kendisini reddetmediği kabullere dayanan itirazlarla yüzleşmek zorunda bırakmış ve fikrini yeterince rahat bir bağlamda dile getirmesine mani olmuştur.

Çalışmamızın neticesinde görebildiğimiz kadarıyla Eş'ârîlerin kötülük problemiyle ilişkili görüşlerinin metafizik anlayışlarının bütünüyle uyum içerisinde olduğu ve Eş'ârîlerin bu konudaki görüşlerine aykırı bir şey söylemenin bu metafizik anlayışın dışına çıkmadan mümkün olmadığı görülmüştür.

Bununla birlikte problemin çalışmamızın bütünlüğünü bozmamak için inceleyemediğimiz bazı yönleri bulunmaktadır. Bu bağlamda Eş'ârîlerin ve diğer mezheplerin görüşleri yeterince detaylı bir şekilde incelenememiştir. Bu sebeple mesela Eş'ârîlik ve Maturidiliğin bu konudaki görüşleri arasındaki fark ve benzerlikleri net bir şekilde ortaya koymak mümkün olmamıştır. Yine çalışmamızda Eş'ârîlerin genel çizgisi değerlendirildiğinden bu çizginin dışında kalan Eş'ârî âlimlerin görüşlerine yeteri kadar temas edilememiştir.

Bu sebeple bu konuda Eş'ârîlerin genel çizgisi ile bu çizginin dışına çıkan Eş'ârî âlimlerin görüşleri arasında mukayeseli değerlendirmeler yapan bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Ayrıca Eş'ârîlerin görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğuna işaret ettiğimiz ön-kabuller hakkında söz konusu ön-kabullerin Eş'ârî kelam sistemindeki yerini ve önemini ortaya koyacak yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Ayrıca diğer mezheplerin ve İslam filozoflarının görüşlerini şekillendiren çeşitli ön kabuller ile Eş'ârîlerin ilgili ön kabulleri arasında mukayeseli çalışmalar yapılmalıdır. Bahsettiğimiz çalışmaların gerçekleştirilmesi; hem çalışmamızın konusu olan problemin çözülmesinde, hem de söz konusu ön kabullerle ilişkili pek çok problemin çözülmesinde ciddi ilerlemelere vesile olacaktır.

## KAYNAKÇA

Adıyaman, Murat. «Aristoteles'in Adâlet Anlayışı.» Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SBE, Ege Üniversitesi, İzmir, 2010.

Ak, Uğur, “Gazâlî’de Kötülük Problemi”, Basılmamış Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya 2016.

Aktaş, Zeki. «Farâbî ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması.» Basılmamış Doktora Tezi, SBE, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2018.

Algül, Fatih. «İbn Rüşd'de Kötülük Problemi.» Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SBE, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 2013.

Alper, Ömer Mahir. «İbn-i Sînâ ve İbn-i Sînâ Okulu.» İslam Felsefesi - Tarihi ve Problemleri- içinde, düzenleyen Cüneyt Kaya . İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Altaş, Eşref. Fahrettin Razi'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Aydın, Mehmet S. Din Felsefesi. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.

Beyzâvî, Kadı. Tavâli'u'l-Envâr. Çeviren İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Cansız, Hasan. «İlâhî Fiillerde Hikmet.» Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SBE, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2014.

Cengiz, Lütfü. İbn Rüşd'de Ulûhiyet. Konya: Palet Yayınları, 2015.

Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”. TDV İslam Ansiklopedisi, c.19: s.59-63. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999.

Coşkun, İbrahim. İlâhî Adâlet ve Engelli Bireyler. İstanbul: Kitap Dünyası, 2016.

Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu'l- Mevâkif. Çeviren Ömer Türker. Cilt 1,3. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Cüveynî. Kitâbu'l-İrşâd -İnanç Esasları Kılavuzu-. Çeviren Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Çağrıçı, Mustafa, “Hayır”. TDV İslam Ansiklopedisi, c.17: s.43-46. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.

- Elmalılı, Hak Dîni Kur'ân Dili, c. 5. İstanbul: Bedir Yayınları 1993.
- Epiktetos. Düşünceler ve Sohbetler. 3. baskı. Çeviren Cemal Süer. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Eş'ârî. Eş'ârî Kelâmı -el-Lüm'a fi'r-Red ala ehli'z-Zeyğ ve'l-bid'a-. Çevr. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Fahrettin Râzî, “İlletler ve Maluller” çevr. İbrahim Coşkun, DİFD, Diyarbakır, 2004, c. 6, sayı.1 49-86.
- Fidan, Fatih. «Kötülük Probleminin Felsefî Açından İncelenmesi.» Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SBE, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2015.
- Gazâlî. İhyau Ulûmi'd- Dîn. Çeviren Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1978.
- Hainess, David. Tarih yok.  
[https://www.academia.edu/17545641/GOD\\_and\\_THE\\_PROBLEM\\_OF\\_EVIL](https://www.academia.edu/17545641/GOD_and_THE_PROBLEM_OF_EVIL) . (08 07, 2018 tarihinde erişilmiştir).
- İbn Sînâ. Metafizik. 2. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse – Mu'tezile'nin Beş İlkesi- C.1-2. Çeviren: İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu 2013.
- Kaya, Cüneyt. «Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine.» Vefatının 900. Yılında İmâm Gazâlî. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2011. 561-601.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Adl”. TDV İslam Ansiklopedisi, c.1: s.387-388. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1988.
- Küçük, Mehmet Süreyya. «İlahi Adalet (Teodise) Perspektifinden Gazali ve Leibniz'in Karşılaştırılması.» Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SBE, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahraman Maraş, 2012.
- Mavil, Hikmet Yağlı. İmam Eş'ârî'nin Kelam Düşüncesi. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Özavarlı, M. Sait, “Hikmet”. TDV İslam Ansiklopedisi, c.17 s. 511-514. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Özdemir, Metin. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.

Özdemir, Metin. «Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım.» CÜİD, no. 4 (2000): 225-257.

Süt, Abdünnasır. «Mutezile ve Ahlak -Kadı Abdulcebbar Örneği-» İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Topaloğlu, Bekir, “Adl”. TDV İslam Ansiklopedisi, c.1: s.387. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1988.

Turhan, Kâsım, “İnâyet”. TDV İslam Ansiklopedisi, c.22: s.265-266. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.

Türker, Ömer. «İlâhi Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı.» İslam Araştırmaları Dergisi, no. 17 (2007).

Üçer, İbrahim Halil. «Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: "Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi"» İslam Felsefesi -Tarihi ve Problemleri- içinde, düzenleyen Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Yavuz, Selim, “Gazâlî’de Kötülük Problemi”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uludağ Üniversitesi, Bursa,2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Şer”. TDV İslam Ansiklopedisi, c.38: s.539-542. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.

## Öz Geçmiş

Ahmet Nusret Özdil, 1993 yılının Ekim ayında Konya/Selçuklu da dünyaya geldi. İlköğretim eğitimini Mehmet Nuri Küçükköylü, Kar-kent ve İzzet Bezirci ilköğretim okullarında tamamladı. Orta öğretim eğitimini Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam Hatip lisesinde yaptı. Lisans eğitimini 2016 yılının Haziran ayında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Tamamladı. Yüksek Lisans eğitimini Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam bölümünde yaptı.

### İLETİŞİM:

**Telefon: 05057638177**

**E-posta: ahmetnusretozdil@gmail.com**