



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

# İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Yüksek Lisans Tezi

Tolga NALDAN

Sivas  
Eylül 2019

**SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı**

**İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE  
YAKLAŞIMI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Tolga NALDAN**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Mehmet BAKTİR**

**Sivas**  
**Eylül 2019**

## KABUL VE ONAY

**Üniversite:** : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Ana Bilim Dalı** : Temel İslam Bilimleri  
**Tezin Başlığı** : İmam Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı  
**Savunma Tarihi** : 04.09.2019  
**Danışmanı** : Prof. Dr. Mehmet BAKTIR

### Unvanı - Adı Soyadı

**Jüri Başkanı** : Prof. Dr. Mehmet BAKTIR  
**Üye** : Prof. Dr. Metin BOZKUŞ  
**Üye** : Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK

### İmza



**Oy Birliği**   
**Oy Çokluğu**

Tolga NALDAN tarafından hazırlanan "İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI" başlıklı tez, kabul edilmiştir. .../.../.....

**Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL**  
**Enstitü Müdürü**

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

30.09/2019

Tolga NALDAN

## ÖNSÖZ

Dünyaya ilk geliş anından itibaren insan hayatta kalma mücadelesiyle karşılaşır ve son anına kadar bu mücadeleye devam eder. Bu mücadele sırasında insan acı, ıstırap, yokluk, psikolojik bunalımlar, yangın, deprem, hastalıklar, sakatlık ve buna benzer birçok elem verici durumla karşılaşır. Bu durumlarla mücadele etmek insanın maddi ve manevi dayanıklılığına göre ya daha kolay olur ya da çok zor olur ve hatta sonunda istenmeyen sonuçlardan biri olan intiharla bile sonuçlanabilir.

İnsanın dünyada başladığı bu serüven ve hayat mücadelesi bir amaç olduğunda bir güç ve dayanıklılık kazandırırken amaç olmadığına ise hiçbir anlam ifade etmez. Bu durumda da insan yaşadığı sıkıntıların sebebini kendi dışındaki bir varlığa atarak bu sıkıntısını hafifletmeye çalışır.

İşte bu bağlamda kötülük problemi, dünyada başta insan kaynaklı olmak üzere yaşanan zulüm ve işkencelerin insan hayatını olumsuz etkilemesi ve bu bağlamda Tanrı'nın buna müdahale etmemesi sonucu yaşanan bunalımdır. Bu bunalım sonucu iyi olan Tanrı'nın bu kötülüğe (haşa) engel olmaması nedeniyle ya Tanrı'nın kötülüğe engel olacak gücünün olmadığı ya da Tanrı'nın olmadığı sonucuna varılır.

Kötülük probleminin bilinen ilk sistemli temelleri Eski Yunan filozoflarından Epikür(Epicuros) tarafından atılmış ve her insanı az ya da çok etkilediği için güncelliğini hep korumuştur. Günümüzde ise ateizmin Tanrı'nın yokluğunu ispatlamak adına ön plana çıkardığı kötülük problemi, bu temel üzerine ateizmi yani Tanrı tanımazlığı temellendirmiştir. Bu problem başta filozoflar olmak üzere İslam düşünce sisteminde de etkisini göstermiş ve İslamî çerçevede cevaplar verilmeye gayret gösterilmiştir.

Her düşünce sistemi kendi bakış tarzına uygun çözüm yolları arasa da hepsinin eksik bir tarafı diğer düşünce sistemleri tarafından bulunmuş ya da bu bağlamda karşıt düşünce sistemi reddedilmiştir. Bu probleme İslamî çerçeveden bakıldığında ana kaynaklarımız olan Kur'an ve sünnet bize yol göstermiş ve bakış açımızda en büyük mihenk taşımız olmuştur.

Kelam açısından kötülük problemiyle ilk meşgul olan Mu'tezile mezhebi olup sonraki zamanlarda ehl-i sünnet mezhepleri Mu'tezile mezhebinin eksik ve yanlışlarını düzelterek ehl-i sünnet çerçevesini oluşturmuşlardır. İtikaddaki Ehl-i Sünnet mezheplerinden kastımız Eş'ar ve Mtrd mezhepleridir.

Bu açıdan tezimizde başta filozofların sonrasında ise mutasavvıfların ve kelamcların kötülük problemine yaklaşımlarını değerlendirdikten sonra İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin itikad görüşlerini sistemleştirerek, itikad bir mezhep olan Mtrdlik mezhebinin de kurucusu İmam-ı Mtrd'nin kötülük problemine yaklaşımını elimizden geldiğince ele almaya çalışacağız.

Tezi yazmamda gerekli ortamı sağlayan ve haklarından feragat eden eşim ve çocuklarıma, tez konumu belirlememde yardımcı olan Prof. Dr. Metin zdemir hocama ve tezi yazmamda rehberlik eden tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Baktır hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Tez alışmamızda gayret bizden, takdir ve tevfik ise Allah'tandır.

## İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>i</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>v</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>1. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ</b> .....	<b>1</b>
<b>2. ARAŞTIRMANIN METODU</b> .....	<b>3</b>
<b>3. MÂTÜRÎDÎ, YAŞADIĞI SOSYAL ÇEVRE VE HAYATI</b> .....	<b>5</b>
3.1. İlmî Kişiliği .....	8
3.1.1. Hocaları.....	9
3.1.2. Öğrencileri .....	10
3.1.3. Eserleri.....	11
3.1.4. Sosyal ve Kültürel Çevresi .....	13
3.2. Kelâmî Yönü ve Yöntemi.....	15
3.3. İslam Düşüncesindeki Yeri .....	17
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>19</b>
<b>KÖTÜLÜK, KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ</b> .....	<b>19</b>
1. Kötülüğün Tanımları .....	19
1.1. Dilcilerin Tanımı .....	19
1.2. Filozofların Tanımı .....	20
1.3. Mutasavvıfların Tanımı .....	23
1.4. Kelâmcıların Tanımı .....	29
2. Kötülük Problemi .....	41
2.1. İyimser Yaklaşım.....	42
2.2. Kötümser Yaklaşım .....	46
2.3. Cebriyeci/Determinist Yaklaşım .....	49
2.4. Özgürlükçü Yaklaşım .....	59
2.5. Seneviyyeci/Düalist Yaklaşım.....	61
3. Kötülük Çeşitleri .....	64
3.1. Doğal (Fiziksel) Kötülük .....	65

3.2. Ahlakî Kötülük .....	66
3.3. Metafizik Kötülük.....	66
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>69</b>
<b>MÂTÜRİDÎ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....</b>	<b>69</b>
1. Mâtürîdî'nin Kötülük Tanımı .....	69
2. Mâtürîdî'de Kötülük Çeşitleri .....	69
2.1. Doğal Kötülük.....	70
2.1.1. Âlemin Ontolojik Yapısı Açısından Kötülükler .....	70
2.1.2. İnsanın Ontolojik Yapısı Açısından Kötülükler.....	72
2.2. Ahlaki Kötülük .....	74
2.2.1. İnsanın Özgürlüğü Meselesi.....	78
2.2.2. İnsanın Yaratılış Amacı ve Hikmeti.....	80
2.3. Metafizik Kötülük.....	82
2.3.1. İlahi Rahmet ve Adalet Açısından .....	87
2.3.2. İmtihan Açısından .....	89
3. Mâtürîdî'ye Göre Kötülüğün Varlığıyla İlişkili Alanlar .....	90
3.1. Allah'ın Varlığının İspatı.....	90
3.1.1. Hudûsla İlgili Delil.....	93
3.1.2. Gâye ve Nîzamla İlgili Delil .....	95
3.1.3. Fıtratla İlgili Delil .....	97
3.2. Varoluşun Hikmeti.....	101
3.3. Ontolojik Düzenin Allah'ın İlmine ve Kudretine Delaleti .....	103
3.4. Evrende Kötülüğün Yeri ve Anlamı .....	107
3.5. Mâtürîdî'nin Kötülükle İlişkilendirdiği Diğer Konular .....	109
3.5.1. Ecel.....	109
3.5.2. Rızık .....	111
3.5.3. Dalâlet .....	113
3.5.4. Kalplerin Mühürlenmesi .....	115
3.5.5. İnsanlardan ve Cinlerden Çoğunun Cehennem İçin Yaratılması.....	117
<b>SONUÇ.....</b>	<b>119</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>125</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ.....</b>	<b>141</b>



## KISALTMALAR

<b>b.</b>	: İbn
<b>bk.</b>	: Bakınız
<b>b.y.</b>	: Basım yeri yok
<b>Ed. / ed.</b>	: Editör
<b>h.</b>	: Hicrî
<b>Haz. / haz.</b>	: Hazırlayan
<b>H.z.</b>	: Hazreti
<b>M.Ö.</b>	: Milattan Önce
<b>Nşr./ nşr.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölümü, vefat tarihi
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>TDVİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<b>Trc. / trc.</b>	: Tercüme eden
<b>Thk / thk.</b>	: Tahkik eden
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>Tsh. / tsh.</b>	: Tashih eden
<b>Sad./sad.</b>	: Sadeleştiren
<b>v.dğr.</b>	: Ve diğerleri
<b>y.y.</b>	: Yer yok



## ÖZET

“İmam Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı” bu çalışmanın başlığı olup İslam düşünce ve kelâm dünyasında önemli bir yeri olan Mâtürîdî'nin Kur'an ve sünnet doğrultusunda kendine özgü aklî temellendirmelerle geçmişi eski zamanlara dayalı olan kötülük problemi ve bu problemin çözümünde ortaya koyduğu çıkarımlarla oluşturduğu sistemi ele almayı hedeflemektedir.

Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde neden böyle bir kişinin tez konumuzun başlığında yer aldığını göstermek adına Mâtürîdî'nin yaşadığı çevre, ilmî kişiliği ve İslam dünyasındaki yeri üzerine bilgilendirme yapılarak tezdeki önemli kişiliği ortaya konulmuştur.

Birinci bölümde, dilciler, filozoflar, mutasavvıflar ve kelâmcılara göre kötülük tanımları üzerinde durulmuş sonrasında kötülük çeşitleri üzerine açıklamalar yapılmış ve bu bölümün son kısmında ise kötülük problemi üzerine farklı yaklaşımlar sergileyen filozof ve kelâmcıların görüşlerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise, tez konumuzu oluşturan Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı'nı kelâma göre kötülük çeşitlerine bakış tarzını ve ardından da yine ona göre bu problemin kavramsal çerçevesini oluşturan kavramlar üzerinde durularak kötülük problemini ele almaya ve incelenmeye çalışılmıştır.

Mâtürîdî'nin kötülük problemini çözüme ulaştırırken Allah'ın her şeyi bir hikmet üzere belirlediği ve insanın da verilen akılla bu hikmet doğrultusunda dünya imtihanı için muhatab kılındığı üzerine duran bir çözümlemeyle bu probleme yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, kelâmî düşüncede hatırı sayılır bir yeri olan Mâtürîdî'nin başta “Kitâbü't-Tevhîd” ve “Te'vîlâtü'l-Kur'ân” adlı eserleri çerçevesinde ve diğer farklı kaynaklardan da faydalanılarak kötülük probleminin incelenmesi ve kötülük problemiyle ilgili çalışmalara yeni bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtürîdî, İyilik ve Kötülük, Adalet, Hikmet, Akıl.



## ABSTRACT

“Îmam Mâtûrîdî's Approach to the Problem of Evil” is the title of this study and aims to address the system created by al-Mâtûrîdî, which has a significant place in Islamic thought and theology world, with its own rational foundations in the direction of the Qur'an and Sunnah, the problem of evil that has its origins in the past and the implications it has produced in the solution of this problem.

Our thesis consists of an introduction and two chapters. In the introductory part, in order to show why such a person is in the title of the thesis, information about the environment A, his scientific personality and his place in the Islamic world was revealed and his importance in the thesis was revealed.

In the first chapter, the definitions of evil according to linguists, philosophers, sufis and theologians are explained, then the kinds of evil are explained and in the last part of this chapter, the philosophers and theologians' opinions that show different approaches to the problem of evil are given.

In the second part, al-Mâtûrîdî 's Approach to the Problem of Evil, which is our thesis topic, the way of looking at the kinds of evil according to the theologians, and then the concepts that constitute the conceptual framework of this problem are tried to be dealt with and examined.

al-Mâtûrîdî, while solving the problem of evil, it is understood that God has determined everything as a wisdom and approached this problem with an analysis that emphasized that human beings were taken to the world exam in line with this wisdom.

As a result, this study aims to make a new contribution to the study of the problem of evil and the study of the problem of evil by using different sources, especially in the context of the works “Kitâbü't-Tevhîd” and “Te'vîlâtü'l-Kur'ân” of al-Mâtûrîdî, which has an important place in theological thinking.

**Keywords:** Mâtûrîdî, Goodness and Evil, Justice, Wisdom, Mind.



# GİRİŞ

## 1. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ

Günümüzde gelişen teknoloji ve bilimsel ilerlemelerle birlikte insanlarda bir merak duygusu ortaya çıkmış, çoğu kimse nereden ve nasıl meydana geldiğini, içinde yaşadığımız evrenin unsurlarını, bunların fonksiyonlarını irdelemeye başlamışlardır. Bu irdeleme daha da öteye giderek, yaratıcının varlığı ve diğer i'tikâdî unsurların sorgulanması şeklinde cereyan etmektedir. Bu tür konuları zaman zaman ortaokul seviyesindeki çocukların dahi merak edip araştırdığı müşahede edilmektedir. Sözkonusu çocuklar, gençler ve hatta yetişkinler, bu gibi sorulara tatmin edici cevaplar alamadıklarında, ilerleyen süreçte i'tikâdî anlamda sapkın fikirlere doğru yönelmektedir.

Cevabı merak edilip araştırılan bu konulardan biri de hiç şüphesiz “kötülük problemi”dir. İnsanlık tarihi kadar eski olan kötülük düşüncesi, günümüzde kendini inançsızlığa doğru giden birdüşünce tarzıyla kendini hissettirmektedir. İnkârcı insanlar genellikle “madem Allah diye bir yaratıcı var ve salt iyidir, sadece iyi olanı irade eder, o zaman dünyadaki bunca kötülüğün kaynağı nedir veya Allah bu kötülöklere neden müdahale etmez?” sorusunu sormak suretiyle bir yaratıcının olmadığını ileri sürmektedirler. Bu gibi sorular gerek inançlı insanlar gerekse arayış içerisinde olan kimseler için ciddi anlamda i'tikâdî problemleri beraberinde getirmektedir.

Tezimizde yukarıda bahsi geçen soru ve problemlere Matürîdî'nin bakış açısıyla aklî ve naklî çözümler sunulmaya çalışılmıştır. Bu itibarla yapılan araştırma, konuyla ilgilenen kimselere ışık tutacaktır.

Çalışmanın amacı, inançlı insanların bu konudaki inanışlarını güçlendirmek, arayış içerisinde olanlara yol göstermek ve inkârcıları da düşünmeye yönlendirmektir. Ayrıca araştırmamızın bilimsel açıdan kötülük probleminin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması ve yapılacak yeni çalışmalara da ilham olması hedeflenmektedir.





## 2. ARAŞTIRMANIN METODU

Mâtürîdî'nin kötülük problemine yaklaşımının iyi anlaşılabilmesi için öncelikle İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı çevrenin özellikleri, ders aldığı âlimler, yetiştirdiği talebeler ve genel görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Bu itibarla çalışmamızın giriş kısmında Mâtürîdî'nin ilmi kişiliği, hocaları, eserleri, öğrencileri, yaşadığı çevrenin sosyo-kültürel yapısı, kelâmî yöntemi ve İslâm düşüncesindeki yeri incelenmiştir.

Öte yandan tezin birinci bölümünde, araştırmanın diğer bir sacayağını oluşturan kötülük problemi ele alınmıştır. Bu bağlamda kötülük kavramının çeşitli disiplinler nazarındaki anlamları açıklanarak değerlendirilmiştir. Ayrıca kötülük çeşitleri ve kötülük problemine yaklaşım tarzları karşılaştırılmıştır. İkinci bölümde ise Mâtürîdî'ye göre kötülük çeşitleri ele alınarak, muhtelif konuların kötülük problemi ile olan ilişkisi incelenerek değerlendirilmiştir.

Konu ile ilgili daha önce pek çok çalışma yapılmıştır. Bunların hepsini burada zikretmek zor olduğundan, konunun çerçevesi ile ilgili fikir vermesi açısından birkaç tanesinin ismi ile yetinilecektir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Sami Şerkeroğlu: *“Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”*, J. Meric, Pessagho *“Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları*,(Trc. Fethi Kerim Kazanç), Metin Özdemir, *“Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”* ayrıca *“Kötülük Problemine Felsefî Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”*, Özcan Akdağ: *Kötülük Problemi Ve Özgür İrade Savunması*, Recep Ardoğan, *Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet İle Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar*, Hulusi Arslan: *Mu‘tezile’ye Göre İyilik Ve Kötülük(Husün Ve Kubuh) Problemi*, Fethi Kerim Kazanç: *Tanrı Ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler*.

Yukarıda sıralanan çalışmalar genellikle makale formatında yazılmış, bu nedenle konu kapsamı sınırlı kalmıştır. Diğer bir ifadeyle ayrıntıya girilmemiştir. Diğer çalışmalar ise konu olarak bizim araştırmamız ile ilgili olsa da çalışmamızın sadece belli bölümlerini ilgilendirmektedir. Dolayısıyla tezimiz farklı eserlerden ilham almakla birlikte, kendi içerisinde özgünlük arz etmektedir.

Çalışmamızda çoğunlukla dökümantasyon yöntemi kullanılarak, farklı kaynaklardaki ortak bilgiye ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırma esnasında İmam

Mâtürîdî'nin “Te'vîlâtü'l-Şur'ân” ve “Kitâbü't-Tevhîd” adlı eserlerine çokça başvurulmuştur. Ayrıca Alfred Weber'in “Felsefe Tarihi” adlı eserinden, kötülük probleminin anlaşılması bağlamında faydalanılmıştır. Aynı zamanda Metin Özdemir'in makalelerinden ve kitaplarından, Emine Ögük'ün “Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi” adlı kitabından, Muzaffer Barlak'ın “Husün-Kubuh(İyilik ve Kötülüğün Kaynağı)” adlı eserinden, Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak'ın “Kelâm(Tarih-Ekoller-Problemler)” adlı eserinden istifade edilmiştir.

Tezimiz, atıf ve kaynak gösterme şekillerinden İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun hazırlanmıştır. eser, din, şahıs, mezhep ve bazı özel terim isimleri yazılırken Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan madde adı ve imlâ kuralları esas alınmıştır.

### 3. MÂTÜRÎDÎ, YAŞADIĞI SOSYAL ÇEVRE VE HAYATI

Asıl Adı, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud' dur. (ö. 333/944) <sup>1</sup> Bugünkü Özbekistan Cumhuriyeti'nin Semerkant şehrinden olduğu için Semerkandî, bu şehrin bir mahallesi olan Mâtürîd'de doğduğu için de Mâtürîdî olarak anılmaktadır.<sup>2</sup> Hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiye rastlanmasa da kısmî bilgiler mevcuttur.

Mâtürîdî mezhebine bağlı olanlar İmam Matürîdî'ye şu lakapları vermişlerdir: İmâmü'l Hüda: Hidayet Önderi, Alemü'l- Hüda: Hidayet Meşalesi, İmâmü'l- Mütakellimin: Kelâmcıların Lideri, Musahhihu Akâidi'l-müslimîn: Müslümanların akaidini yanlışlardan arındıran, Reîsü ehli's-sünne: Ehl-i Sünnet'in reisi.<sup>3</sup> Bu lakaplar, ona inanan insanlar için ne kadar önemli bir yerinin olduğunu ve Ehl-i Sünnet yolunu (Hz. Peygamber ve sahabîler) tuttuğunun bir göstergesidir.

Sem'ânî ile Zebîdî'nin bildirdiğine göre imamın soyu Ebu Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî'ye (ö. 49/669) dayanır. Aynı durumu Beyazizâde Ahmed Efendi'de (ö. 1098/1687) teyit eder.<sup>4</sup> Ancak Zebîdî'nin ve Beyazizâde'nin kullandığı "Ensârî" tabiri soy ve kök tespiti için değil, takdir ve şereflelendirmek için kullanılmıştır. Çünkü Mâtürîdî genel olarak, İslam'a destek vermiş ve peygamberin din anlayışını, yani Müslümanların benimsediği selefi salihinin yolunu kabul etmiştir. Ayrıca aslî ve fer'î hükümlerin ana dayanaklarını da netleştirmiştir.<sup>5</sup>

Kitabü't-Tevhid'in Bekir Topaloğlu, Türkçeye tercüme ederken Mâtürîdî'nin Arap asıllı olamayacağını belirtmektedir. Eğer Topaloğlu, son noktayı

<sup>1</sup> Kādî Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrezzâk (Pakistan: Zemzem Pablişirz, 2004), 23.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçı (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad/Daru'l-Sader, 1422/2001), 9.

<sup>3</sup> Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3.Baskı (b.y.: Dârul-Hicr,1993), 3: 360. ; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İthafü's-sadeti'l-muttakinbi-şerhi ihyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Lübnan-Beyrut: Müessisetü't-Tarihu'l-Arabiyye, 1414/1994), 2: 5. ; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, "Mukaddime" *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 1; Muhammed Ebû Zehra, *Tarihu'l-mezâhibi'l-İslamiyye*, ( Kahire: Daru'l- Fikrul Arabî, ts.), 166 ; Ahmet Vehbi Ecer, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî*, (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2007), 32; David Bruce Macdonald, "Mâtürîdî", *İslam Ansiklopedisi* ( Eskişehir : M.E.B.,1997), 7: 404-405.

<sup>4</sup> Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur es-Sem'anî, *el-Ensab*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî (Kahire: Hukuku't-Tabu'l-Mafuza, 1400/1980), 11: 55; Zebîdî, *İthafü's-sadeti'l-muttakinbi-şerhi ihyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* 2: 5; Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, 23.

<sup>5</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10.

koyduysa neden hala herkesçe bu bilgi kabul edilmedi. Çünkü Arap kökenli birisinin yazdığı bir kitapta anlatım bozukluğunun ve gramer hatalarının olması görülmeyecek bir durumdur. Aynı zamanda kitapta yer alan cümleler, Türkçedeki cümle yapısına benzemektedir. Bu da Mâtürîdî'nin Türk asıllı olduğu görüşünü güçlendirmektedir.<sup>6</sup> Bu konuyla ilgili olarak Sönmez Kutlu ise; Mâtürîdî'nin Arap asıllı olduğuna dair, yetiştiği bölgede bir kaynak bilgisinin olmadığını, Zebîdî'nin Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye soyunun dayandırılmasının soy ile ilgisi olmayıp takdir ve şeref amacıyla olduğunu ve Eş'ârî'nin Arap asıllı olmasından dolayı Eş'ârîlerin övündüğünü fakat aynı şeyi Mâtürîdî için yapmamaları onun Arap olmadığına bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Böylece Sönmez Kutlu da Bekir Topaloğlu'nun tespitlerini teyit eden ifadeler kullanmıştır.<sup>7</sup>

Mâtürîdî'nin doğum tarihi hakkında kesin olarak bir bilgi mevcut değildir.<sup>8</sup> Semerkant şehrinde 333/944 tarihinde vefat ettiği kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>9</sup>

Mâtürîdî, Abbasi Devleti'nin doğu bölgesinde doğup büyümüştür.<sup>10</sup> Bu bölge, Mâverâünnehir<sup>11</sup> olarak adlandırılan önceleri Abbasi Devleti'ne bağlı yarı özerk, sonrasında ise Sâ mânîlerin denetimi altına geçmiş bir bölgedir.<sup>12</sup> 261(875) yılında Sâ mânîler'in Mâverâünnehir'de Mâtürîdî'nin yaşadığı şehri de kapsayan idareyi ele geçirmesi sonucu Bağdat'taki Halife'den de aldığı yetkiyle başkentlerini Buhara

<sup>6</sup> Ebû Mansur el-Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 19.

<sup>7</sup> Sönmez Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, 3.Baskı (Ankara: OTTO, 2011), 24.

<sup>8</sup> Mâtürîdî'nin hocalarından Muhammed b. Mukâtil er-Râzi 248 /862 vefat etmiştir. Hocasından en az on yıl önce doğduğu düşünülecek olursa yaklaşık olarak 238/852 yılında doğmuştur. Mâtürîdî, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'den yaklaşık yirmi yıl önce doğmuştur. (Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, "Mukaddime", 2; Belkasım b. Hasan el-Gali, *Ebu Mansûr el-Matürîdî, Hayatuhu ve Arauhu'l-Akidîyye*, (Tunus: Daru't-Türki li'n-Neşr, 1989), 44. ; Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 19; Şükrü Özen, "Matürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları,2003), 28: 146.

<sup>9</sup> Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille* adlı kitabında Eş'ârî'nin 324/935-36'te vefat ettiğini Mâtürîdî'nin ise ondan az bir zaman sonra vefat ettiğini belirtiyor. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2004), 1: 474; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğtıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 3: 361; Özen, "Matürîdî", 28: 147.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 20.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bk., Osman Gazi Özgüdüdü, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,2003), 28: 178. ; Wilhelm Barthold, "Maverâünnehr", *İslam Ansiklopedisi*, (Eskişehir : MEB, 1997), 7: 408-409.

<sup>12</sup> Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, 23.

olarak belirlemiştir.<sup>13</sup> Bununla beraber Sâ mânîler döneminde fikri, ilmi ve edebî çalışmaların önü açılıp genişlemiş ve bu alanda gelişme sağlanmıştır. Devletin ileri gelenleri İslami ilimlerde ve Arap dilinin gelişmesinde her türlü kolaylığı göstermişlerdir.<sup>14</sup>

Sâ mânîler, tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, felsefe, tasavvuf, dil, edebiyat, tıp bunun dışında kimya ve astronomi gibi tabiat bilimleri alanında uzman âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. O dönemde yetişen seçkin âlimler, birçok heterodoks<sup>15</sup> etkinin zayıflamasını sağlamada etkili olmuşlardır. Ayrıca Mu‘tezilî âlimlerin de dolaşma sınırlarını daraltmış ve bölge Müslümanlarının Ehl-i sünnet mezhebine sarılmalarında büyük etkisi olmuştur.<sup>16</sup> Bu durum, Karahanlılar’ın ve Gaznelilerin saldırıları sonucu 389/999’da Sâ mânîler’in yıkılmasına<sup>17</sup> kadar devam etmiştir.

Mu‘tezile kelâmcıları aklı, inanç konularında neredeyse tek kaynak kabul etmişlerdir. Sadece nakle bağlı kalan ve ona güvenen muhaddisler ve fakihlere de bu yöntemlerinden dolayı sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu durum, çoğunluğun nefret ve tepkilerine yol açarak Mu‘tezile kelâmcıları ile Muhaddis ve Fakihler arasındaki mücadelenin dozajının artmasına neden olmuştur. Bu fikri ve sosyal gelişme, nakil ve aklın kullanımını bir arada değerlendiren Mâtürîdî’nin Doğu İslam dünyasında ön plana çıkmasını sağlamıştır. Mâtürîdî’yi Basra’da, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî takip etmiş, başka bir deyişle bir süre sonra kendisiyle bilmeden arkadaşlık yapmaya başlayarak Ehl-i Sünnet’in itikadi mezheplerinin oluşumuna zemin hazırlamışlardır.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 1: 85.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, “Önsöz”, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 20.

<sup>15</sup> Heterodoksi: Fransızca bir kelime olup, hak mezheplerden sapma anlamındadır. Orhan Hançerlioğlu, “heteredoksi”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 2: 314; Bu kelime ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî* (Ankara: Aktif Yayıncılık, 2007), 24-31.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, “Önsöz”, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 21.

<sup>17</sup> *Genel Türk Tarihi*, 1: 88.

<sup>18</sup> Muhammed Ebu Zehra, *el-Mezahibü’l-İslamiyye*, 151-152,167-168.

Eş'arî kelâmcıları, İmam-ı Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştirerek nakli ön planda tutmuş akli da onunla desteklemiştir. Mâtürîdî ise akıl sahasına giren konularda naklin ışığında akla Eş'arîlerden daha fazla önem vermiştir.<sup>19</sup>

Matürîdî, kendi adıyla anılan akaid ekolünün esas kurucusu olmayıp bu ekolün kurucusu olarak, hocası Ebu Hanife kabul edilir. Çünkü Mâtürîdî, Ebu Hanîfe'nin yolunu takip etmiştir.

### 3.1. İlmi Kişiliği

Mâtürîdî'nin ilmi kişiliğindeki en önemli özelliklerinden birisi naslara karşı objektif duruşu ve doğruyu tespit etme konusunda gösterdiği azami gayrettir. Tabii bunu yaparken esas amaç İslam'ın ve bu dinin kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasını sağlayarak dine hizmet edip bu kültürü sonraki nesillere aktarmaktır. Bu belirttiğimiz duruma delil olarak Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsir kitabının mukaddimesini örnek olarak gösterebiliriz. Burada Mâtürîdî, tefsirin sahâbelere, te'vilin ise âlimlere(fakih) uygun olduğunu belirtiyor. Çünkü sahabeler bizzat peygamberi görmüş ve sözlerini dinlemişlerdir. Aynı durum Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin nazil olmasında da gerçekleşmiştir. Söz konusu durumdan dolayı tefsir sahâbelere uygundur. Bunun sebebi Allah'ın ne kastettiğini en isabetli olarak sahâbelerin ifade edebilmesidir. Kur'an-ı Kerim'i kendi görüşleriyle tefsir etmek demek "cehennemdeki yerini hazırlamak" anlamına gelir. Te'vili ise âlimler yapar. Çünkü te'vil, ağırlıklı bir anlamı ifade etmek yerine ihtimali ifade eden yorumlar yapar. Ancak tefsirde ise ağırlıklı bir anlam vardır ve o anlama Allah şahit tutulmuş olur.<sup>20</sup>

İmam Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu bu görüşler, kendisinin tefsir ve te'vil olayına bakış açısını bize göstermektedir. Buna göre her şeyi açık bir yüreklilikle ifade ederek objektif davranmadaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

<sup>19</sup> Muhammed Ebu Zehra, *el-Mezahibü'l-İslamiyye*, 151-152,167-168.

<sup>20</sup> Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanhoğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, c.I, 86-87. ; Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud el-Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Lübnan: Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 2005), 1: 349.

### 3.1.1. Hocaları

Elimizdeki kaynaklar Mâtürîdî'nin, döneminin ve yaşadığı bölgenin âlimlerinden ders aldığı konusunda aynı fikirdedir. Ayrıca bu âlimlerin İmam Ebu Hanife'ye ulaşan bir zincir oluşturdıkları belirtilmektedir. Mâtürîdî'nin bilinebilen hocaları Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sâlih el-Cûzcânî (3. asrın başları), Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği) <sup>21</sup>, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (268/881), Kadilkudât Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (248/862) <sup>22</sup> ve Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcanîdir (285/898) <sup>23</sup>.

Mâtürîdî, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî <sup>24</sup> ve Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sâlih el-Cûzcânî'den fıkıh ve kelâm alanında ders almıştır. <sup>25</sup> Nusayr b. Yahyâ el-Belhî <sup>26</sup>, Kādilkudât Muhammed b. Mukâtil er-Râzî <sup>27</sup> ve Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcanî'den <sup>28</sup> ise fıkıh dersleri almıştır.

Bu âlimler temsil ettikleri ilmî gelenek olarak Ebû Hanife'ye dayanmakta olup birçok eserleri bulunmaktadır. Fakat günümüze kadar ulaşılan ya da ortaya

<sup>21</sup> Ebu Nasr el-İyâzî'nin doğum tarihi tam bilinmediği için TDVİA'nın belirttiği tarih ölçü alınmıştır. Geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "İyâzî, Ebû Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 499.

<sup>22</sup> Bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ĥanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Nisanî ( Beyrut: y.y.,1324), 14,216; Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, 23; Gali, *Ebu Mansûr el-Matürîdî, Hayatuhu ve Arauhu'l-Akidiyye*, 45-47; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdîlik*, (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 44; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçı, 14; Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 22; Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdîlik*, 25.

<sup>23</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*, 3: 82; Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3.Baskı (b.y.: Dârul-Hicr,1993), 4: 29; Ayrıca bk. Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdîlik*, 44; Emine Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 19.

<sup>24</sup> Mevlânâ Taşkoprizâde, *Tabakatü'l Fukaha*, nşr. el-Hâc Ahmet Neyle, II. Baskı (Musul: Maṭbaaetü'z-Zehrâiel-Öadîseti bil-Mevşu, 1961), 55; İlyas Üzüm, "İyâzî, Ebû Nasr", 23: 499.

<sup>25</sup> Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3.Baskı (b.y.: Dârul-Hicr,1993), 1: 144; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ĥanefiyye*, 14,23; Metin Yurdagür, "Cûzcânî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 97; Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdîlik*, 44-45.

<sup>26</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ĥanefiyye*, 221; Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdîlik*, 46.

<sup>27</sup> Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: yy. 1976), 157; Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdîlik*, 47.

<sup>28</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*, 3: 82; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*, 4: 29;

çıkarılan olmamıştır. Bunlardan sadece şimdilik Ebû Bekir el-İyâzî'nin “*Aşr mesail min asli'd-dîn*” adlı eserine ulaşılabilmektedir.<sup>29</sup>

Mâtürîdî'nin Semerkant'ın dışına gidip gitmediği bilinmemektedir. Fakat Belh, Rey ve Nisabur'un Semerkant ilim çevresinde bıraktığı etki doğrultusunda ya Mâtürîdî bu şehirlere gitmiş ya da hocaları Semerkant'a gelerek ona ders vermiş olabilir. Eserlerine de genel anlamıyla bakılırsa sadece Semerkant ve çevresiyle ilgili bilgiye sahip olmayıp farklı fikhî ve itikadî mezheplerle de ilgili bilgi vermektedir. Mâtürîdî, kendi dönemindeki hoca ve eserlere yetinmeyerek, dönemindeki farklı din, mezhep ve felsefik metinlere de ulaşarak onları eserlerinde değinmiştir. Bu değindiği farklı görüşlerin bazılarını savunmuş, bazılarını da eleştirmiştir.<sup>30</sup> Örneğin, yaptığı alıntılar arasında Aristo'nun “*Mantık*” eserinin de olduğu görülmektedir.<sup>31</sup>

### 3.1.2. Öğrencileri

Ebü'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hâkim es-Semerkandî (ö.340\951) kelâm, fıkıh ve Kur'an'ın te'vilinde,<sup>32</sup> Ebü'l-Hasan Ali b.Said er-Rüstüfî (ö.345\956) fıkıh ve kelâmda,<sup>33</sup> Ebü'l-Leys Nasr b.Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Buhari es-Semerkandî (ö.373\984) fıkıh, tefsir ve tasavvufta,<sup>34</sup> Ebû Ahmed b. Ebî Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî (IV/X. asrın başları) kelâm, fıkıh ve mezhepler alanında<sup>35</sup> ve Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî (ö.390\1000) ise fıkıh ve kelâmda<sup>36</sup> ön plana çıkmış olan bu âlimler, Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında yer alırlar.

Mâtürîdî, hocalarına ait olan sözlü ve yazılı bilgileri, öğrencilerine aktarmış ve onları geliştirip sistemleştirmiştir. Bunu yaparken bilgi birikimini akideden ilme

<sup>29</sup> Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, 25.

<sup>30</sup> Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, 25.

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 185; Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, 25.

<sup>32</sup> Ahmed b. Avadullah b. Dahil el-Lüheybi Harbî, *el-Matürîdiyye dirase ve takvim*, (b.y.: Darul-Âşime, h.1413), 105; Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdilik*, 47-48.

<sup>33</sup> Harbî, *el-Matürîdiyye dirase ve takvim*, 107; Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdilik*, 47.

<sup>34</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 195, 220; Mâtürîdî, “Önsöz”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23; İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul; TDV Yayınları, 2009), 36: 473.

<sup>35</sup> Harbî, *el-Matürîdiyye dirase ve takvim*, 108; Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdilik*, 48.

<sup>36</sup> Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğhiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3.Baskı (b.y.: Dârul-Hicr,1993), 2: 458; Mâtürîdî, “Önsöz”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23; Ayrıca bk. Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, 26; Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Matürîdilik*, 48.



dönüştürmüş, ortaya konan yöntem kesin delillerle desteklenmiş ve şüpheden arındırılarak sistemleştirilmiştir. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin sözlü ve yazılı nakillerine karşı takındığı bu tavrın aynısını kendi öğrencileri de onun eserlerine karşı takınmış ve kesintisiz olarak aynı şekilde imamlarının mezhebini geliştirmek için gayret göstermişlerdir.<sup>37</sup>

Mâtürîdiyye'nin gelişmesine katkıda bulunanlardan biri Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Abdülkerim el-Pezdevî (ö.493\1100) olup, ilmi babası ve dedesi yoluyla Matüridi'den almış ve "Usülü'd-din"i yazmıştır. Pezdevî'den sonra Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508\1115), Mâtürîdiyye mezhebine hizmet edip yayılmasına katkıda bulunanların başında yer alır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kaleme aldığı Tebşiratü'l-edille adlı eser Matüridi'den sonra mezhebin temel kaynaklarından biri olmuştur. Bunun dışında kaynak olarak, Ebû Hafis Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en- Nesefî'nin (ö. 537/1142) "Aķâ'idü'n-Nesefî" ile Nûreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekir es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) "el-Kifâyeti'l-hidâye" ile "el-Bidâye fi usûli'd-din"<sup>38</sup> adlı eserler söylenebilir.

### 3.1.3. Eserleri

Mâtürîdî, ilmî birikimiyle kelâm, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi birçok alanda eserler vermiştir. Ancak bu eserlerinden günümüze sadece iki eseri ulaşmıştır. Bunlardan birincisi kelâmî konularla ilgili eseri olan "Kitâbü't-Tevhîd"; ikincisi ise tefsir kitabı olan, aynı zamanda derin bir kelâmî bilgi birikimi ortaya koyan eseri "Te'vîlâtü'l-Ķur'ân"dır.

Diğer eserlerinin günümüze kadar ulaşamamasında, Türklerin göçebe bir hayat sürmeleri, işgaller, doğal afetler, maddi imkânsızlıklar ve Arap milliyetçiliği gibi sebepler sıralanabilir. Ayrıca İmam-ı Mâtürîdî'nin "Te'vîlâtü'l-Ķur'ân" adlı eserinin itikadî, fikhî ve diğer dinî ilimleri de içermesinden dolayı diğer eserlerinin günümüze ulaşamamasında etkisi olduğu da düşünülebilir.<sup>39</sup>

Birçok ilimde eserler ortaya koymakla beraber Mâtürîdîlik ya da Mâtürîdiyye olarak adlandırılan itikadî mezhebin kurucusu olması, onun fakih ve müfessir

<sup>37</sup> Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23-24.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 24.

<sup>39</sup> Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdîlik*, 26-27; Ecer, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî*, 34.

kimliğinden çok, mütakellim olarak tanımamıza neden olmuştur.<sup>40</sup> Bu anlamda da günümüze kadar ulaşan eserleri bu söylenenleri kanıtlar niteliktedir.

### **Eserleri:**

#### **A- Kelâm ve Mezhepler tarihi ile ilgili eserleri:**

- 1- Kitâbu't-Tevhîd
- 2- Kitabu'l-Makalat
- 3- Kitâbu'l-Usûl(Usûlu'd-dîn)
- 4- Er-Red ale'l-Karâmita
- 5- Reddu'l-Usûli'l-hamse li-Ebî Muhammed el-Bâhili
- 6- Reddu Evâ'ili'l-edille li'l-Kâ'bî
- 7- Reddu Tehzîbi'l-cedel li'l-Kâ'bî
- 8- Reddü Vaîdî'l-fussâk li'l-Ka'bî
- 9- Reddü Kitabi'l-Îmâme li-ba'zı'r-revafız
- 10- Beyânu vehmi'l-Mu'tezile

#### **B- Usûl-i Fıkıh ile ilgili eserleri:**

- 1- Kitâbu'l-Cedel
- 2- Me'âhizu'ş-şerâ'i

#### **C- Tefsir ve Kur'an ilimleriyle ilgili eserleri:**

- 1- Risâle fî mâ lâ yecûzu'l-vakfu aleyhi fi'l-Kur'an
- 2- Te'vîlâtü'l-Kur'ân

#### **D- Matürîdî'ye nisbet edilen eserler:**

- 1- Şerhu'l Fıkhi'l-ekber<sup>41</sup>
- 2- Kitâbu'l-Akîde (Risâle fi'l-akîde)
- 3- Risâle fi'l-îman

<sup>40</sup> Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*, 28.

<sup>41</sup> Mustafa Saim Yeprem'in de ifadesiyle; *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dan sonra Mâtürîdî'nin elimizdeki üçüncü eseri olma ihtimali olan bu eserin tercümesini, Mustafa Saim Yeprem yapmıştır. Eserde Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri ve kelâmî görüşleri hakkında bilgi verildikten sonra Akaid risalesi tercümesi ve nüshalar arası karşılaştırma yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 10-11.

- 4- Şerhu Kitâbi'l-İbâne li'l-Eş'arî
- 5- Vesâyâ ve münâcât <sup>42</sup>

### 3.1.4. Sosyal ve Kültürel Çevresi

İmam-ı Mâtürîdî, Abbâsî Devleti'nin doğusunda doğup yetişmiştir. Bu bölgedeki yönetim birimleri merkezi hükümete bağlıydı.<sup>43</sup> Abbâsî'nin son dönemleri (IV/X. asırlar) İslam dünyasının; dinî, fikrî ve siyasî açıdan karışıklıklar yaşanmaktaydı.<sup>44</sup> Halife Me'mûn zamanında ilişkiler gevşeyince yönetimler Abbâsî Devletinden ayrılmaya başladılar.<sup>45</sup> Özellikle Mütevekkil döneminde akılcılığa tepkiler başlamış, mantık ve kelâm yasaklanmıştır. Ayrıca fikrî tartışmalar bid'at sayılmıştır. Mütevekkil döneminde oluşan bu olumsuz tutum, Abbâsîlerin merkezi otoritesini sarsmış ve zayıflamasına neden olmuştur. Aynı zamanda bu durum Abbâsîlerin İslam bilim ve düşüncesindeki merkezi olan Irak'ın Bağdat şehrinde her anlamda daha güvenilir hale gelen Mâverâünnehir bölgesine kaymıştır. Samaniler de Mâverâünnehir bölgesine hâkimdir. Onlar da Abbasilerden ayrılarak kendi devletlerini kurmuşlardır. Bu bölgede Orta Asya Türklerinin yaşadığı Semerkant, Buhara, Horosan, Harezmi, Fergana ve Soğdiana <sup>46</sup> şehirleri bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Mâverâünnehir bölgesinin ön plana çıkmasına sebep olan etkenler başta tarihî İpek Yolu'nun burada olması sosyo-ekonomik yapının yüksek olmasını sağlamıştır. Ayrıca çeşitli dinlerin ve felsefelerin etkileşim içinde olması, devlet kurumlarının

<sup>42</sup> Buradaki kitapların tasnifi Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'ine*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi'ye göre yapılmıştır 17-30; Ayrıca bk. Taşköprüzâde, *Miftahu's-sa'âde ve Mişbâhu's-Siyâde fi Mevzu'atîl-ulûm* (Lübnan -Beyrut,1405/1985), 2: 86; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, 3: 360; Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 23; Ecer, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî*, 34-39.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 20.

<sup>44</sup> Ramazan Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, (İstanbul: Erdem Yayınları,2018), 76.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 20.

<sup>46</sup> Soğd, kelimesinin aslı Eski Farsça "Suguda", Yeni-Avesta "Suğda" olup Grek kaynaklarında "Sogdion(Sogdiano)" şeklinde geçer ve ülkelerine Sogdiana denir. Müslümanlar ise Suğd şeklinde söyledikleri kelimeyi hem İran menşen bu kavim hem ülke adı olarak kullanmışlardır. Soğd ülkesi, en önemli merkezleri Sermerkant ve Buhara olmak üzere Amuderya ile Siriderya arasında yayılan ve günümüzde Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan sınırları içinde kalan coğrafi bölgedir. Soğd ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Taşgöl, "Soğd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 348-349.

<sup>47</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 76.

ilmi desteklemesi ve köklü bir ilmi geleneğe sahip olması da bu bölgenin ilmi ve fikri açıdan daha canlı olmasındaki en büyük etkenlerdir.<sup>48</sup>

III/IX. asrın sonlarında Sâmânî Devleti sınırlarındaki Buhara, Belh ve Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant gibi şehirler Mâtürîdî zamanında medeniyetinin en parlak dönemlerini yaşamıştır. Sâmânî hükümdarlarının yönetimindeyken ilme ve araştırmaya verdikleri destekle İslam kültür ve medeniyetinin merkezi konumuna bu yerler gelmiştir. Hükümdarların siyasi çekişme ve mücadelelerden uzak tavırları sayesinde özgürce gerçekleşen bir ilmî ortamın oluşmasını sağlamışlardır. Özellikle Semerkant, birçok âlimin yetişmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Ülkede İslamî ilimlerde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, dallarında âlimler yetişmiştir. İslamî ilimler dışında tıp, kimya, matematik, astronomi, felsefe, dil, edebiyat, tarih ve coğrafya gibi aklî ve tabiat ilimlerinde de âlimler Semerkant'ta yetişme ortamı bulmuşlardır.<sup>49</sup>

Sâmânî Devleti'nin yöneticileri, ilim ehlini destekleyip korumuşlar, kadılık gibi üst makamlara getirmişlerdir. Özellikle sünnî inanın yayılması ve bid'at ehli ile mücadele ön planda olmuştur. Fikir tartışmalarının ağırlık bastığı kelâm ve fıkıh ilimleri daha rahat gelişmiş ve sistemleşmeye başlamıştır. Bu doğrultuda da Ebû Hanîfe'nin yetiştirdiği âlimler, Semerkant, Buhara ve Mâverâünnehir bölgesinde kendilerini aktif bir şekilde göstererek buralarda açılan medreselerde Hanefî kelâmı, hadis ve fikhın gelişmesinde büyük rol oynamışlardır. Pek çok Hanefî otorite ortaya çıkmış ve Hanefîliğin itikadî görüşleri Mâtürîdî gibi âlimler tarafından sistemleştirilmiştir.<sup>50</sup>

Darü'l-Cüzcaniye adı ile Ebu Hanife'nin arkadaşı ve öğrencisi olan Ebû Mukâtil es-Semerkandî (ö.208/823) tarafından hicri III. asırda Semerkant'ta kurulduğu tahmin edilen<sup>51</sup> ve Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî fikirlerinin tartışıldığı bir eğitim merkezi kurulmuştur.<sup>52</sup>

Semerkandî'den sonra bu okulun başına sırasıyla Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816), Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Cûzcânî (ö. 250/864), Mâtürîdî'nin

<sup>48</sup> Biçer, *Akil ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 76-77.

<sup>49</sup> Biçer, *Akil ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 77-78.

<sup>50</sup> Biçer, *Akil ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 79-80.

<sup>51</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 437.

<sup>52</sup> Biçer, *Akil ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 80.

hocası Ebu Nasr el-İyazî (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği ) ve sonrasında da İmam-ı Mâtürîdî geçmiştir.<sup>53</sup>

Mâtürîdî'nin yaşadığı Orta Asya kültür çevresi, akli ve felsefi ilimlerde kendini göstermiştir. Bunda da ön planda olan şehirler Semerkant ve Buhara'dır. Osmanlının ilk zamanlarında yetişen âlimler, tefsir, hadis ve edebiyat gibi ilimler için Suriye, Irak ve Mısır'a giderlerdi. Kelâm ve felsefe için ise, Semerkant ve Buhara tercih edilirdi. Orta Asya'daki dinî ve düşünsel alandaki bu ilmi faaliyetlerdeki eğilim Hanefilik ve Mâtürîdîliğin hâkim görüşleri oluşturduğunu göstermektedir.<sup>54</sup>

Sâmânî Devleti'nin II. Nasr (913-942) ve I. Nuh (942-954) hükümdarlıkları zamanında Semerkant ve Buhara önemli kültür merkezleri haline gelmiştir. Buhara'da kurulan kütüphane sayesinde birçok edebiyatçı ve ilim adamı bir araya gelmiştir. Kur'an'ı Kerim, Türkçeye ve Farsçaya çevrilmiştir. Dil kullanımında Mâverâünnehir bölgesinde insanların köy ve kasabalarda Türkçe'nin, şehirlerde ve ilim çevrelerinde ise Farsça'nın yaygın olmasının nedeniyle bu iki dile Kur'an-ı Kerim'i çevirdikleri görülmektedir.<sup>55</sup> Temel İslamî ilimleri oluşturan tefsir, hadis, fıkıh, İslam felsefesi gibi ilimlerin klasik eserlerinin birçoğunun yazıldığı ve âlimlerinin yetiştiği bir dönemdir.<sup>56</sup>

Hicri III. asır ile Moğol istilası arasındaki 300 yıllık dönemde Mâverâünnehir bölgesinde 300 civarı fakih yetişmiş ve ciddi eserler yazılmıştır. Bu durum ise bu bölgenin ilmi seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir.<sup>57</sup>

İşte böyle bir bölgede Semerkant ve Buhara'daki medreselerde okuyan Mâtürîdî, sadece kelâm alanında değil; tefsir ve fıkıh alanında da hatırı sayılır bir âlim olmuştur.<sup>58</sup>

### 3.2. Kelâmi Yönü ve Yöntemi

Mâtürîdî, Kur'an tefsiri, usûl-i fıkıh, usûl-i akîde ve çeşitli bid'at anlayışları üzerinde incelemeler yapmıştır.<sup>59</sup> Bu anlamda kendisini fakih ve müfessir olarak da

<sup>53</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 81.

<sup>54</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 82.

<sup>55</sup> Özen, "Mâtürîdî", 28: 146.

<sup>56</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 82.

<sup>57</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 82.

<sup>58</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 83.

nitelendirebiliriz. Ancak mütekellim kimliği daha çok ön plana çıktığından adına nisbetle Mâtürîdîlik ismiyle sistemleşen bir kelâm ekolünün kurucusudur.<sup>60</sup>

Mâtürîdî'nin “Kitâbü't-Tevhîd” ve “Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân”ı incelendiğinde, kendinden önceki mütekellimlerin tartışmadığı önemli problemleri tartışmış ve daha önce kullanılmayan aklî, naklî ve semantik temellendirmelerle kelâma gerçek anlamda bir bilimsel kimlik kazandırdığını söyleyebiliriz. Örneğin, ‘bilgi kuramı’ nı kelâm ilmine kazandırmıştır. Daha öncesinde bilginin tanımı ve kaynaklarıyla ilgili farklı görüşler doğrultusunda kısmen bahsedilse de Mâtürîdî ile ‘bilginin kaynakları’ kelâmın başlıca konuları arasında yer almış ve yeni bir kimlik kazanmasına vesile olmuştur. Sistemleştirdiği bilgi kuramını sadece kelâmda değil, tefsir ve fıkıh gibi ilimlerde de uygulamıştır. Bilgi kuramıyla bilginin kaynakları olan akıl, duyular ve doğru haber yanında Peygamber’in getirdiği vahiy olan Kur’an-ı Kerim de bu bilgiler arasında yer almıştır.<sup>61</sup>

Hicri I. asrın sonlarında kelâmla ilgili mezhepler ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>62</sup> Bu konuda başı Mu‘tezile çekmiştir. Mu‘tezile mezhebi, naklin yanında akla da büyük önem vermiş akılla çelişir gördüğü nakilleri ise aklın ışığında çözme yoluna gitmiştir. İslam’ı diğer dinlere ve Mürcie ve Şîa gibi mezheplere karşı savunmayı şiar edinen Mu‘tezile, zamanla Yunan felsefesine kaymış ve devlet otoritesinden aldıkları destekle fikirlerini zorla kabul ettirmeye çalışmıştır. Bu durum da zamanla Ehl-i Sünnet mezheplerinin doğuşuna neden olmuştur.<sup>63</sup>

Hicri III. Asrın sonları ve IV. Asrın başlarında Irak'ta Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/936) ve Mâverâünnehir’de Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) çabaları sonucunda Ehl-i Sünnet mezhepleri kurulmuştur.<sup>64</sup> Bu iki âlim, Mu‘tezile'nin aksine vahyi esas alıp akli onun destekleyicisi olarak kullanmışlardır.<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> Mâtürîdî, “Önsöz”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23.

<sup>60</sup> Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdîlik*, 28.

<sup>61</sup> Kutlu, *İmam Matürîdî ve Matürîdîlik*, 29.

<sup>62</sup> Muhiddin Bağçeci, “Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu”, *Ebü Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi*, ed. Ahmet Hulusi Köker, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986), 23-32.

<sup>63</sup> Şerafettin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 41-44.

<sup>64</sup> Bağçeci, “Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu”, 23.

<sup>65</sup> Bağçeci, “Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu”, 23.

İmam-ı Mâtürîdî'nin kelâmî metodunu Te'vîlâtü'l-Şerî'ât ve Kitâbü't-Tevhîd adlı iki eserinden öğreniyoruz. Bu eserlerindeki metodlarına baktığımızda dini ve itikadî konuları Ehl-i Sünnet açısından ele alarak değerlendirmiş, duruma göre diğer mezhepler ve fırkaların görüşlerine de yer vererek onlara aklî ve naklî delillerle gerekli cevapları vermiş ve yine bu yöntemle Ehl-i Sünnet'e zıt görüşlerini çürütmüştür.<sup>66</sup> Özellikle Kitâbü't-Tevhîd'de kelâm ilminin ana konularından olan ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyatın konularına temas edilerek ehl-i bid'at fırkalarının ve İslam dışı akımların görüşlerine yer verilerek yine aklî ve naklî delillerle tenkit etmiştir.<sup>67</sup>

Ayrıca dinin öğrenilmesinde nakil ve akla başvurur.<sup>68</sup> Nakilden kasıt Kur'an ve sünnettir. Kur'an'ın anlaşılması konusunda Mâtürîdî'yi Selefî Salihinden, Mu'tezile mezheplerinden ve de filozoflardan ayıran en önemli özellik akıldan çok Kur'an'ın ön planda olmasıdır. Selefî Salihin, Kur'an'ın açıklaması, yorumu dâhil hiçbir şekilde düşünülmesine müsaade etmez, olanı olduğu gibi kabul eder. Mu'tezile, Kur'an ve akıl birbirleriyle çelişirse nakli yani Kur'an'ı bırakıp akla önem verir. Filozoflar için tek gerçek akıldır, Kur'an'ın önemi yoktur. Mâtürîdî'ye göre ise daha önce de belirttiğimiz gibi dinin kaynağı olarak nakil (Kur'an) ve akıl aynı oranda önemlidir.<sup>69</sup>

### 3.3. İslam Düşüncesindeki Yeri

İslami İlimler, Usulü'd-Din ve Usulu'ş-Şeria olmak üzere ikiye ayrılır. Kelâm ilmi Usulü'd-Din; fıkıh ise, Usulu'ş-Şeria ile ilgili ilimlerdir. İslamî düşünce sistemi bu iki ana ilim doğrultusunda gelişmeye başlamış ve Mâtürîdî bu iki ana ilim dalında da kendini etkin bir şekilde ispatlamıştır. Fakat daha önceden de belirttiğimiz gibi mütekellim yönüyle daha çok bilinmektedir.

Ehl-i Sünnet'te itikadî anlamda ikinci imam, Eş'arî'dir. Kırk yaşından sonra mutezile ekolünden ayrılarak Ehl-i Sünnet mezheplerinden olan Eş'arîliğin temellerini atmıştır. Eş'arîliğin ilk hedefi aklı ön planda tutan Mu'tezile'nin

<sup>66</sup> Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", 23; Mehmet Baktır, *Mâtürîdî Kelâmcılar ve Bunlar Üzerinde Yapılan Çalışmalar* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992), 12.

<sup>67</sup> Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", 23.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 4.

<sup>69</sup> Ecer, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî*, 71.

düşüncelerini çürütmektir. Bu açıdan da Mu‘tezile’yi alt etmek için nakli, akla göre ön plana çıkarmış, bazen de akli devre dışı bırakmak zorunda kalmıştır.<sup>70</sup>

Bu duruma karşın siyasal ve kültürel açıdan karmaşık bir bölgede yaşayan Mâtürîdî ise akıl ile nakli yerli yerinde kullanmış ve meseleleri de bu doğrultuda yorumlamıştır. Bu açıdan da Mâtürîdî, Eş‘arî’ye göre akli daha ön planda tutar.<sup>71</sup>

İslam düşüncesinde o döneme kadar çıkan fikhî akımlara bakıldığında Ashâbü’l-Hadîs ( ki bu anlamda İmam-ı Mâlik başı çekmiştir) sadece nakli yeterli görmüş; Mu‘tezile akli ön planda tutarak, nakli aklın sonrasında değerlendirmiştir. Buna karşılık İmam-ı Mâtürîdî ise bu iki sistemin birleşimi olarak düşünebileceğimiz akıl ile nakli uzlaştırma yoluna gitmiştir.<sup>72</sup>

Mâtürîdî’nin akıl-vahiy ilişkisindeki anlayışı, din-şeriat anlamındaki inceliği, diyanet-siyaset ayrımı, fıkhıdaki yenilikler ve çözüm anlayışındaki bakış açısı, onu çağdaşı olan diğer âlimlerden ayıran özelliklerindedir. Bu açıdan da Mâtürîdî’de akıl ile vahiy çelişmesi olmaz. Çünkü inancı vahiy doldurur, akıl ise doğru bir şekilde anlar.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sait, Yazıcıoğlu, “Eş‘ari’nin Hayatı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1982): 457-476; İrfan Abdulhamid, “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 444-447.

<sup>71</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû’l-Mu’in Nesefî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1986): 285.

<sup>72</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 165; Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 84-103.

<sup>73</sup> Ali Duman, “İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu* 2/4 (Temmuz-Aralık 2009/2): 120.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### KÖTÜLÜK, KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ

#### 1. Kötülüğün Tanımları

Bir kavramın tanımı yapılırken onun kavramsal çerçevesi belirlenmeli ve bu doğrultuda o kavrama anlam yüklenmelidir. Kavrama yüklenen anlamda kişinin bakış açısıyla doğru orantılıdır. Bu söylemler doğrultusunda bakıldığında kötülüğün tanımının yapılmasının ne kadar zor olduğu anlaşılacaktır. Çünkü herkesin bakış açısı farklıdır. Şimdi farklı guruplara göre kötülüğün tanımlarına göz atalım:

##### 1.1. Dilelerin Tanımı

Öncelikle kötünün ne olduğunu öğrenerek kötülüğün tanımına geçmek daha faydalı olacaktır. Kötü,(nesnelere için) “istenilen, beğenilen nitelikte olmayan, fena, iyi karşıtı; zararlı, tehlikeli; korku, endişe veren; hoş gitmeyen; kaba ve kırıcı; kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan; (insan için) iyi, gerekli niteliklere sahip olmayan” gibi birçok anlama gelmektedir.<sup>74</sup> Tabii bu tanımlardan bizim için en önemli olanı, iyinin karşıtı olan kötüdür.

Kötülük ise, “kötü olma durumu, zarar verecek davranış veya söz, kemlik, şer, kötü davranmak, zarar vermek<sup>75</sup> fenalık”<sup>76</sup> gibi anlamlara gelir. Arapça sū<sup>77</sup>, “şer ve mudarrat” anlamlarına gelip “şerare” mastarından türemiştir.<sup>78</sup> Çoğulu “şürûr”, “şirar” ve “eşrâr” şeklindedir.<sup>79</sup> Kur’an’ı Kerim’de şer kavramıyla yakın anlamda olan şu kavramlar da bulunur: “Durr, fahşâ, fesâd, musîbet, seyyie, sū”<sup>80</sup> Dini literatür olarak ise, “Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza tertip edilen inanç

<sup>74</sup> *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1988), 916.

<sup>75</sup> *Türkçe Sözlük*, 917.

<sup>76</sup> Sâmi Şemseddin, *Kâmûs-u Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları 2006), 1190.

<sup>77</sup> Osmanlıca –Türkçe sözlükte de kötülük, iyi olmayan, kötü, fena anlamında kullanılır. Bu bilgi için bk. *Büyük Lûgat (Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik)*, haz. Abdullah Yeğîn, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım (İstanbul: Türdav, 1999), 883.

<sup>78</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim Samirâî (Beyrut: Dâr Mektebetil-Hilal, 1988), 6: 216.

<sup>79</sup> Ferahidî, *Kitâbü'l-Ayn*, 6: 216; Mevlüt Sarı, “Şer”, *el-Mevarid(Arapça-Türkçe Sözlük)* (İstanbul: Bahar Yayınevi, ty.), 816; Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lügati*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 262.

<sup>80</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 545.

ve davranışlar, günahlar şer”<sup>81</sup> olarak kabul edilir. Şer, kelimesi sû’ kelimesinden daha kapsamlı olup şerrin karşıtı hayırdır.<sup>82</sup>

Sonuç olarak bir kişinin ya da topluluğun olumsuz olarak ortaya koyduğu davranış, kötülük olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 1.2. Filozofların Tanımı

Kötülük, Osmanlıcada “şer, fenâlık, kabâhat, habâset”; Fransızcada “mal, malveillance, mechanceté” ; Almandada “schelecht, uebel, böse”; İngilizcede “evil, badly, badness, wrong, harm”; İtalyancada “male” olarak ifade edilir ve kötünün niteliğidir.<sup>83</sup>

Kötülüğün filozoflarca tanımlarına baktığımızda tek bir tanım yapamadıklarını görüyoruz. Tanımların farklılığı, insanların iyi ve kötüyü ya da doğru ve yanlış tespit etmede yer, zaman ve temelden farklılıkların oluşturduğu kültürel değişiklik ve dil alışkanlıklarının etkisi büyüktür.<sup>84</sup> Ayrıca her şey zıttıyla bilineceğinden tanımlara da iyi ve kötünün aynı cümle içinde kullanıldığını görmekteyiz.

M.Ö. VI. yüzyılın sonlarına doğru Efes’te yaşayan, ilk devrin fizikçilerinden olan ve Yunan düşüncesinde derin izler bırakan Herakleitos, iyiliği, yok olan kötülük; kötülüğü ise kaybolan iyilik olarak tanımlar. İyiliksiz kötülük, kötülüksüz de iyilik olmaz. Bu da kötülük de nisbî bir iyiliğin, iyilikte de nisbî bir kötülük olduğunu gösterir. Bu iki zıt kavram, evrensel ahenk içinde birbirine karışırlar.<sup>85</sup>

Sokrates’a (M.Ö.469-399) göre, bilgisizliğin sonucu kötülüktür. Kısacası kötülük, bilgisizliktir. Bu açıdan da insan bildiği için değil, bilmediği için kötüdür. Bilginin olduğu yerde kötülük olmaz. Ayrıca metafizik düşünceye göre de kötülük bir eksiklikdir<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Yavuz, “Şer”, 38: 545.

<sup>82</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Yayıncılık, 2001), 17.

<sup>83</sup> Orhan Hançerlioğlu, “kötülük”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* ( İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 3: 330.

<sup>84</sup> Izutsu Toshihiko, *Kur’an’da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz ( İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 22.

<sup>85</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp ( İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 21-22.

<sup>86</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 41-44. ; Hançerlioğlu, “kötülük”, 3: 330.

Platon'a (M.Ö.427-347) göre, bilgelik zihnin adaletidir. Kötülük ise bilgisizliktir. Kötülüğün zıddı iyilik olduğundan iyilik üzerinden kötülükle ilgili genelde görüş bildiriliyor. Bu anlamda da yüksek haz iyilikte olmayıp Tanrı'ya tam benzeşmektedir. Bu yüzden de Platon'a göre, kötülüklerin bulunduğu bu ortamdan kaçıp Tanrı'nın varlığına tam olarak benzememiz gerektiğini düşünür.<sup>87</sup>

Jacob Boehme (1575-1624), eşyanın esasında ikilik yani zıtlığın olduğunu belirtir. Şefkat-sertlik, tatlılık-acılık, iyilik-kötülük gibi ve canlı olan her şeyde bu özellik vardır. Canlı olmayan yani ölü olan şeylerde bu özelliğin olmadığını belirtir.<sup>88</sup>

Thomas Hobbes (1588-1679)'a göre, her yaratılmış varlık gibi insanda Allah'ın iradesine ve bu iradenin kanunlarına yani kadere mahkûmdur. İyi ve kötü kavramları göreceli kavramlar olup iyi, hoş giden; kötü ise hoş gitmeyenle aynı şeydir. Mutlak iyi, mutlak kötü ve mutlak ahlak gibi kavramlar hiçbir esasa dayanmadığı için uydurulmuş boş kavramlardır. Tanrı'nın emrettiği iyidir, yasakladığı ise kötüdür. En yüksek kanun da Tanrı'nın iradesi olduğunu belirtir.<sup>89</sup>

Baruch Spinoza(1632-1677)'ya göre iyi, ahlaki açıdan zekâyı geliştiren şeydir. Kötü ise ahlaki açıdan zekâyı bulandıran ve azaltan şeydir. Kötülük, evrenin parçalarını soyutlayarak ele almaktan doğar; bütünsel olarak tanrının kötülük hakkında bilgisinin olmadığını belirtir.<sup>90</sup>

İslam filozoflarının da kötülükle ilgili birbirlerine benzer düşünceleri vardır. Örneğin Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre, kötülüğün ilahi düzeni kabul edecek bir kuvvete sahip olmamaktan ortaya çıktığını belirtir. Aynı zamanda varlıkların karşılaştıkları afetler de maddenin tam bir düzen kabul etmemesinden kaynaklandığını belirtir.<sup>91</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, gerçekte var olan hayır ve düzendir(nizam). Kötülüklerin şeylere girmesi ise arizîdir.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 64.

<sup>88</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 195.

<sup>89</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 212-213.

<sup>90</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 237; Hançerlioğlu, "kötülük", 3: 330.

<sup>91</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *et-Ta'likât*, (Haydarâbâd: y.y., h.1346), 9 ; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 10. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 154.

<sup>92</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 154.

Fârâbî'ye göre, iyi ve kötüyü belirleme açısından olaya bakıldığında mutluluk salt olarak iyi kabul edilir. Mutluluğun salt iyi kabul edilme sebebini ise insanın ulaşabileceği en son yetkinlik olarak görmesinden kaynaklanır. İnsan huzura da kavuşunca, maddi bağımlılıktan kurtularak huzura kavuşur.<sup>93</sup> Bu bağlamda Fârâbî, mutluluğu bilmeyen ve anlamayanların bulunduğu şehre, “Cehalet Şehri” olarak isimlendirir.<sup>94</sup> Bu açıdan da Fârâbî'ye göre, salt iyi olup mutluluğa götüren her araç iyi, ona ulaşmayan ve engel olan her öge ise kötüdür. Fakat bu araç ve öğeler, iyiliğin ve kötülüğün kendi özlerinden kaynaklanmayıp mutluluğa vesile olmaktan ya da engel olmaktan kaynaklanır.<sup>95</sup>

İbn Sînâ'ya göre, var oluşun sebebiyle kötülük arasında bağlantı kuracak olursak, Zorunlu Varlık'tan ezeli bilgisi doğrultusunda var oluşla tamlık ve mükemmellik ortaya çıkar. Bu durumda da kötülük, bu tamlık ve mükemmelliği sağlayan öğelerden çıktığı anlaşılmaktadır. Allah'ın bilgisi de en mükemmel bir şekilde her şeyi kuşattığından eşyanın bundan daha güzel bir tertip ve düzeni düşünülemez. Bu açıdan da kötülüğü varlık kavramı açısından tanımlama ihtiyacı doğar. Kötülüğü bizatihi ve ârızî olarak ikiye ayrabiliriz: Eşyanın doğasında bulunan yetkinliklerdeki eksik bizatihi kötülüktür. Eşyanın yetkinleşmesini engelleyici dış sebepler sonucu ortaya çıkan kötülük ise ârızî kötülük olarak ifade edilir. Sonuç olarak, var olan ya da var olamsı mümkün olan yetkinliğin eksikliği kötülük olarak kabul edilir. Salt olarak yokluğun ise hiçbir şey ifade etmeyeceği belirtilir.<sup>96</sup> Bu duruma göre örneğin, zayıflık, yetkinlik olarak kuvvetin eksikliğinden özrürlük ise, sağlığın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda her ikisi de kötülük olarak kabul edilir. Görüleceği üzere varlıksal olarak, kuvvetin ve sağlığın gerçekte

<sup>93</sup> *Farabi'nin Üç Eseri (Mutluluğu Kazanma/Tahsilu's-sa'âde)*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 45; Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2016): 240.

<sup>94</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, trc. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 98; Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, 241.

<sup>95</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 60,70; Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, 241.

<sup>96</sup> Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ (Metafizik)*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 349-356; Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, 236; Aydın, *Din Felsefesi*, 155.

varlığından değil, yokluğundan söz edilmektedir. Bu açıdan da kötülük, ontolojik olarak yokluktan ibarettir.<sup>97</sup>

İbn Rüşd, kötülüğe adalet ve zulüm açısından bakarak adaletin iyilik, zulmün ise kötülük olduğunu belirtir. Buna göre, görünen bu dünyada kendi zatlarına özel olarak iyilik ve kötülük kavramları bulunmaktadır. İyilik, iyilik özelliği taşıdığından iyiliktir. Aynı şekilde kötülük ise kötülük özelliği taşıdığından kötülüktür.<sup>98</sup> Kısacası, İbn Rüşd açısından amaca ulaştıran her şey iyi ve güzel olup amaca ulaşmayı engelleyen şeyler de kötü ve çirkin olarak ifade edilir.<sup>99</sup>

Genel olarak bakıldığında, filozofların kötülüğün tanımıyla ilgili olarak tek bir tanım yapmadıkları görülmektedir. Kimi, kötülüğün tanımını yaparken ahlaki açıdan, kimi varlıksal açıdan, kimi adalat ve zulüm açısından bakarak farklı tanımlar yaptıkları görülmektedir. Bu durum, filozofların kötülüğü algılayış tarzlarında yer, zaman ve kültürel farklılıklar gibi öğelerin etkili olduğunu ve kötülüğün göreceli bir kavram olduğunu bize göstermektedir.

### 1.3. Mutasavvıfların Tanımı

Mutasavvıflar, kötülüğü Allah'a dayandırarak bir anlamda metafiziksel bir sakıncadan kurtulurlar. Varlık salt iyi olduğundan özü itibariyle de iyiliğin kaynağı Allah'tır.<sup>100</sup> Ancak yokluk şerdir ve zâtı gereği yokluk şer olup Allah'a da dayanmaz.<sup>101</sup>

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kötülük problemindeki görüşlerinin temelini şu cümle oluşturur: Bu âlem “mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamıdır.”<sup>102</sup> Daha sonra bu cümle kısaltılarak formüle edilmiş ve şu şekli almıştır. “Leyse fi'l-imbân ebdeu mimmâ kân” yani “olmuş olandan daha iyisi mümkün

<sup>97</sup> Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, 236.

<sup>98</sup> Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları,2012), 249; Mehmet Murat Karakaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük”, *Beytulhikme* 9/2 ( Haziran 2019): 496.

<sup>99</sup> Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler: Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh*. Trc. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Bordo Siyah Kültür Yayınları, 2011), 139; Karakaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük”, 496.

<sup>100</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 18.

<sup>101</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ( İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 605.

<sup>102</sup> Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* ( Kahire: Dâru'l-Ulûm, ts.), 4: 252.

değildir.” Bu ifade umumi rahmet olarak tanımlanan inayet kavramı, nizam, gaye fikri ve Allah’ın diğer sıfatlarıyla da yakından bir ilişkisi vardır.<sup>103</sup>

Gazzâlî’nin “İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn” adlı kitabının dördüncü cildinde başta olmak üzere, “Kimyâ-yı Sa’âdet” adlı kitabında da benzeri cümleleri kullanmaktadır: “mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamıdır.” Şimdi bu cümleleri inceleyelim:

“Allahu Teâlâ’nın yer ve göklerde yarattığı şeylere bütün imkânları ile baksalar da bir kusur bulamazlardı. Allahu Teâlâ’nın kullarına taksîm ettiği rızık, ecel, huzur, sıkıntı kudret, acziyet, îman, küfür, tâat ve mâsiyet gibi herşeyin tamamen âdilâne olup asla zulüm olmadığını ve gereği gibi lâyük olduğu şekilde yapıldığını anlarlar. **Bundan daha güzel ve tamam bir taksimatın mümkün olmayacağını** bilirlerdi. Şâyet daha güzel ve iyisi olsa da Allahu Teâlâ bunu yapmasa, o vakit Uluhiyyete münâfi olan acziyyet olurdu. Belki dünyalıktaki her eksiklik, âhirette bir kemâldir. Bir şahsa nisbetle âhiretteki noksanlık, diğerine nisbetle nîmettir. Zira gece olmasa, gündüzün; hastalık olmasa, sıhhatin; Cehennem olmasa Cennetin kadri bilinmezdi.”<sup>104</sup>“Âlemdeki her şeyi o yaratmıştır. Yaratıklarını öyle yaratmıştır ki, ondan daha iyisi ve daha güzeli olamaz. Bundan daha iyisi olur diye düşündükleri yanlıştır. Onun işinin ve hikmetinin sırrını anlayamazlar.”<sup>105</sup>

Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere İmam-ı Gazzâlî, dünyanın mevcut âlemler içinde en güzeli olduğunu ve daha güzelinin olmayacağını belirtiyor. Gece-gündüz, hastalık-sağlık gibi her şeyin zıtlıklarıyla bilinebileceğini ifade ediyor. Daha da ötesi Allah’ın her şeyi bir hikmet üzere yarattığını belirtiyor.

İmam-ı Gazzâlî’nin olaya bakış açısını Epikür’ün Tanrı’nın varlığı ve güç yetirebilip yetirememekle alakalı kurduğu cümlelerin benzerini farklı bir açıdan kurması ve buna karşı verdiği cevabı da incelemek onun bakış açısını daha da anlaşılır hale getirecektir:

“Allah’ın Rahim ve Erhamerrahimin (merhamet edicilerin en merhamet edicisi) olmasının manası nedir? Mademki Rahim, zarara uğramış, hasta, işkenceye maruz kalmış, bela ve musibetlerle karşı karşıya gelmiş kişilerin imdadına koşup

<sup>103</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 155-156.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*, 4: 252-253; Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, *İhyau Ulûmi’d- Din*, trc. Ahmed Serdaroğlu ( İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 474.

<sup>105</sup> Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan ( İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 99.

kurtarmaktır. Mademki Hak Tealâ her belayı, her fakr-ü zarureti önlemeye, her hastalığı bertaraf etmeye kaadirdir. Öyleyse neden dünya hastalarla, muhtaçlarla doludur? Kullarını neden böyle işkenceler içerisinde kıvrandır bir halde bırakmaktadır?"<sup>106</sup>

Gazzâlî, bu soruya örneklerle cevap vermektedir. Örneğin, ameliyat olması gerekli bir çocuğun annesi acımasından dolayı ameliyata izin vermiyor. Babası ise ameliyat yaptırmakta kararlıdır. Çünkü geçici acılar sayesinde kalıcı sağlık ve mutluluğa kavuşacak. Bu durumda cahil, anneyi merhametli; babayı ise merhametsiz görür. Hâlbuki akıllı kişi bilir ki baba daha merhametlidir. Buradaki az ve geçici acılara kötülük olarak değil, iyilik gözüyle bakılır. Çünkü ameliyat sonucu acılar sona erip sağlık bulunacaktır. Aynı şekilde Rahim olan Allah-u Teâlâ da merhamete muhtaç olana merhamet etmek ister. Kötülük içinde iyiliği de Allah-u Teâlâ barındırır. Bu yüzden kötülüğün kaldırılması iyiliği de tamamen kaldırabilir. Aynı zamanda daha büyük kötülüklere de neden olabilir.<sup>107</sup>

Bir başka örnekte ise mikroptan dolayı kangren olmuş bir eli kesmeyi düşünürsek, kesilmeyen el sonucu vücudun tamamı kangren olacak ve vücudun tamamı yok olacaktır. Bu durumda kötülük gibi gözükken elin kesilmesi sayesinde büyük iyilik olarak düşünebileceğimiz vücudu kurtarmış olduk. Bu durumda asıl amaç eli kurtarmaktan çok vücudu kurtarmaktır. Sonuçta her ikisi de iradede yer almıştır. Ancak şu farkla; birisi kendi zâtı için istenmiş, diğeri ise başkasını kurtarmak için istenmiştir. Kendi zâtı için istenilen, her zaman için başkası için istenilenden önce gelir.<sup>108</sup> Bu sebeple Cenab-ı Hak "Rahmetim gazabımı sevk etmiştir"<sup>109</sup> buyurmuştur.

Gazzâlî, bu hadis-i şerife kötülük açısından şöyle bir yorum getiriyor: Allah'ın gazabı, şerri ister. Çünkü şer de (kötülük de) O'nun iradesiyle ortaya çıkar. Rahmeti ile de hayrı (iyiliği) ister. İyilik de O'nun iradesi ile ortaya çıkar. Ancak iyiliği, bizzat iyiliğin kendisi için isterken, kötülüğü, bizzat kendisi için değil, içinde

<sup>106</sup> Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, trc. M. Ferşat. (b.y.: Ferşat Yayıncılık, 2005), 67.

<sup>107</sup> Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 67-68.

<sup>108</sup> Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 67-68.

<sup>109</sup> Ebul Fida el- Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'ştehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, (b.y.: Anît Bineşre, 1351/1933), 448.

bulundurduğu insanlarca bilinmeyen hayır için ister. Yani şer (kötülük), amaç değil, içinde sakladığı hayır içindir. Bu durumda da iyiliğe ulaşmak için bazı engelleri, arazları aşmak gerekir.<sup>110</sup> Kötülüğün üstündeki perde kalksa ardındaki gerçek iyilik görülecektir. Ancak her şeyi açığa vurmak yerine iman etmek daha doğrudur.<sup>111</sup>

Kötülüğe bir başka açıdan daha bakıldığında birinci kötülük, Allah'ın koyduğu kuralları çiğnediğinde günah işlemiş olursun ve bundan kurtuluş Allah'a tövbe etmektir. İkinci kötülük ise insanın insana karşı yaptığı kötülüktür ki bu durum kul hakkı ile ifade edilir. Bu durumda da zarar verdiği kişiden bir şekilde helallik almadığın müddetçe o kötülük sende kalır.<sup>112</sup>

Gazzâlî'nin görüşlerine fazlasıyla yer verdiğimiz bu sayfalarda kötülükle ilgili görüşlerini özetlediğimizde, kötü durumların olduğunu ancak bunun sebebinin kötülüğe bağlı ve kötülük içinde saklı olan iyiliğin olduğunu görüyoruz. Kötülük kalkarsa iyilik de kalkar. Sana göre kötü olan şey bana göre iyi olabilir bu da kötülüğün göreceli bir kavram olduğunu gösterir. O yüzden de net olarak bir kötülük tanımını İmam-ı Gazzâlî yapmamış ve farklı bakış açılarından farklı tanımlar ortaya koymuştur.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre, kötü ya da kötülük göreceli bir kavramdır. İnsanlara göre kötü olan bir şey başka canlılar için iyi olabilir. Örneğin bizim için tiksindirici olan bok böceğine gül bahçesinin güzel kokusu çirkin gelir. Bu duruma göre kötülük, insanların mizaçları veya koydukları kurallardan dolayı kötü olarak kabul edilir. Bu açıdan da bu âlemde güzel ve temiz olandan başka bir şeyin olmadığı belirtilir.<sup>113</sup>

Kötülüğe bir başka açıdan daha bakan İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılan her şeyin bir hikmete dayandığını belirtir. Eşyanın hikmetini göremeyen onu anlayamaz ve aynı zaman da el-Hakîm'i<sup>114</sup> de tanıyamaz.<sup>115</sup> İnsana göre iyi ve değerli olan

<sup>110</sup> Gazzâlî, *el-Maksadi'l-esnâ şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 68.

<sup>111</sup> Gazzâlî, *el-Maksadi'l-esnâ şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 69.

<sup>112</sup> Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*, 67.

<sup>113</sup> İbnü'l-Arabî, Muhyi'd-din Muhammed, *Fuşûşü'l-hikem*, thk. Ebul-Ala Afîfî (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1946), 221-222; Sabahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, (İstanbul: Libera Yayıncılık, 2018), 201.

<sup>114</sup> Allah'ın esma-i hüsnasından biri olup "hüküm ve hikmet sahibi" olarak tanımlanmaktadır. "Bütün nesnelere ve olayları en üstün ilimle bilen" ya da "bütün tabiat nesnelere ahenkli sağlam ve sanatkârane yaratıp sürdüren" gibi anlamları el-Hakîm sıfatı içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk.



yaratıldığı gibi değersiz olan da yaratılmıştır. Ancak Allah'ın yarattıkları değersiz ve kötü olmaz.<sup>116</sup> Aynı zamanda Allah'ın sıfatları uluhiyyeti gereği işlevsiz olamaz. Bu durum âlemde bela ve afiyetlerin de olmasını gerekli kılar. Örneğin, el-Gâfir yani bağışlayan sıfatının nasıl bir işlevi varsa el-Müntekîm yani intikam alan sıfatının da bir işlevi olmalıdır.<sup>117</sup> Çünkü Allah abesle iştilal etmez.

Yukarıdaki yazılanlardan da anlaşılacağı üzere İbn-i Arabî, kötülüğü inkâr etmediğini, Allah'ın sıfatları gereği her sıfatın işlevini yapacağını anlamaktayız. Uluhiyyet gereği her sıfat kendi tezahürünü ortaya koyacaktır.

Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) kötülük problemine bakış açısını ana unsur olarak kabul ettiği vahdet-i vücud anlayışı üzerinden ele alır.<sup>118</sup> Vahdet-i vücud, her varlıkta, her zerrede Allah'ı yaratıcı ve tasarruf sahibi olarak kabul eden ve aynı zamanda bunu şariat kabul eden<sup>119</sup> ve onun dışındakileri hayal kabul eden monist bir düşüncedir.<sup>120</sup> Kötülüğü hayal âlemindeki asılsız bir âlem olarak değerlendirdiğini şu dizelerde ifade etmektedir:

Hatırdaki hayal de yoka benzer; sen dünyayı, bir hayalle yürüyüp gider gör. Dünyadakilerin barışları da bir hayale dayanma da, savaşları da. Övünmeleri de bir hayal ucundan, yerinmeleri de.<sup>121</sup> Ağaç gibi silkin, kendini kuru yapraktan da arıt, yaş yapraktan da; iyilik, kötülük rengi kalmadı mı birlik, teklik kalır.<sup>122</sup>

“Öfke olsun, yumuşaklık olsun, öğüt vermek olsun, düzen düzme olsun; hepsi doğru. Tanrı'nın yarattığı hiçbir şey abes değil. Bunların hiçbiri, mutlak hayır değil. Ama hiçbiri de mutlak şer değil. Her birinin, yerinde faydası var, yerinde de zararı, işte bu yüzdendir ki bilgi elde etmek vaciptir, çünkü faydalıdır. Yoksula verilen nice ceza vardır ki, sevap bakımından ekmekten de yeğdir, helvadan da. Çünkü

---

Bekir Topaloğlu, “Hakîm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 181-182.

<sup>115</sup> Muhyî'd-din Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şamsu'd-din (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmîya, 1999), 6: 337; Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 202.

<sup>116</sup> Muhyî'd-din Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şamsu'd-din (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmîya, 1999), 1: 431. ; Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 203.

<sup>117</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* 1: 70. ; Ayrıca bk. Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, 205.

<sup>118</sup> Tuna Tunagöz, “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunması”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24/ 2, (2015): 236

<sup>119</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*, 3.Baskı (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985), 1: 195.

<sup>120</sup> Tunagöz, “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunması”, 236.

<sup>121</sup> Gölpınarlı, *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*, 1: 52-53.

<sup>122</sup> Mevlânâ, Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957), 1: 71.

helva, vakitsiz yenince safra yapar; helva yerine ona bir sille vurulursa bu sille, onu kötülüğe düşmekten korur. Vaktinde yoksula vur silleyi; o sille, boynunun vurulmasından kurtarır onu. Gerçekte yaralanan, kötü huydur; sopa kilime vurulmaz, toza vurulur.<sup>123</sup> Her şey, zıddıyla meydana çıkar; ak üstünde o kara, rezil olur gider”.<sup>124</sup>

Bu dizelerden de anlaşılacağı üzere Mevlânâ, her şeyi göreceli olarak iyi olanın kötü, kötü olanın da iyi olabileceğini ifade ediyor. Aynı zamanda dünyadaki her şeyin zıddıyla bilinebileceğini ve bu şekilde kıymetinin olacağını belirtiyor. Allah kötülüğü yaratmışsa boşuna yaratmaz ve abes bir iş yapmaz.

Mevlânâ'ya göre, kötülük iyiliğin varlığını ortaya çıkaracağından anlamsız değildir.<sup>125</sup> Kötülükler manen insanın olgunlaşmasını ve yetkinleşmesini sağlar. Zaten dünya nimet yeri değil kahr yeridir.<sup>126</sup> Kötülükler bir anlamda insanın olgunlaşarak Allah'a daha çok yaklaşmasını sağlar. Zaten kötülükler arzi ve geçicidir. Var olan iyi ve kalıcı olan Allah'tır. Bizde var olan ve kalıcı olan Allah'a bu kahr yerinden yetkinleşerek ve uzaklaşarak Allah'a ulaşılacağını belirtir.

Yunus Emre'nin (ö. 720/1320 [?]) divanından edindiğimiz bilgilere göre, kötülük probleminde hayır ve şer<sup>127</sup> ifadesini kullanarak bu problemi cevr ü cefa<sup>128</sup>, yani acı ve ıstırap olarak ifade eder. Bu acı ve ıstırap “Dost”<sup>129</sup> olarak ifade ettiği Tanrı'ya daha çok yaklaştırır. Bu durum ise Tanrı ile sesli ve sistemli olarak konuşmaya iter.<sup>130</sup>

Yunus Emre'ye göre, kötülük problemi karşısında çözüm üretmek yeterli değildir. Bunun yerine üretilen çözümler, acı çeken insan ruhunu tatmin etmesi

<sup>123</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*, 3.Baskı (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985), 6: 397-398.

<sup>124</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*, 3.Baskı (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985), 2: 453.

<sup>125</sup> Tunagöz, “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunması”, 244.

<sup>126</sup> Gölpınarlı, *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*, 6: 290.

<sup>127</sup> *Yunus Emre Divanı*, haz. Mustafa Tatcı, İstanbul: H. Yayınları, 2008, 123; Metin Yasa, “Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: Bir Aşığın Acıları Tanrı ile Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006): 93.

<sup>128</sup> *Yunus Emre Divanı*, haz. Mustafa Tatcı, 117; Yasa, “Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: Bir Aşığın Acıları Tanrı ile Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri”, 93.

<sup>129</sup> Yunus Emre Divanı haz. Faruk K. Timurtaş, (b.y.: Kervan Kitapçılık,1972), 29; Yunus Emre Divanı,haz. Mustafa Tatcı, 19,20,30,259; Ayrıca bk. Yasa, “Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: Bir Aşığın Acıları Tanrı ile Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri”, 93.

<sup>130</sup> Yasa, “Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: Bir Aşığın Acıları Tanrı ile Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri”, 100.

gerektiği bilincine varmalıdır.<sup>131</sup> Bu çekilen acılar sayesinde insan Tanrı'ya daha çok yaklaşır ve Tanrı ile sistemli konuşur.

Yunus Emre'nin acıların ya da kötülüklerin dünyada bir olgu olarak kabul ettiğini; kabul etmeninde ötesinde insanın Allah'a daha da yaklaşarak onunla konuşmasının yolu olarak gördüğünü anlıyoruz.

#### 1.4. Kelâmcıların Tanımı

Klasik kelâm eserlerinde kötülük problemine, diğer konulara nazaran daha az yer vermiştir. Aynı zamanda günümüzde Ehl-i sünnet kelâmcılarının eserlerinde “metafizik, doğal, estetik ve ahlakî kötülükler” ayırımının olmaması ve evrende mutlak kötülüğün olmadığıyla ilgili bir konunun da bulunmaması bu konunun biraz ihmal edildiğini göstermektedir. Ancak farklı konu başlıkları altında kötülük ve kötülük problemine değinilen kavramlar vardır : “Âlâm (elemeler)”, “Ta'dil ve Tecvir”, “Avd ve Ta'vîd (Karşılıksız Acıların Telafisi)”, “salah-aslah”, “husn ve kubuh “ gibi konu başlıkları altında kötülükten bahsedilmiştir.<sup>132</sup>

Kelâm ilminde kötülük ya da şer; ontoloji, tevhid, ilahi sıfatlar ve kader konularının işlenmesinde önemli bir unsuru teşkil eder.<sup>133</sup>

İnsan binlerce nimet içinde yüzerken ses çıkarmaz ve bunu kazanılmış bir hak olarak kabul eder. Ancak arada bir bela ve musibetlerle karşılaşınca feryat eder. Bu durumun kendi manevî ve ahlakî hayatı ve geleceği için hayır getireceğini hiç düşünmez. Kâinatı yaratan ve idare eden Allah, tek ve yegâne olması anlamında “tevhid” kelimesi, İslam inancının temelini oluşturur. Ancak dinler tarihinde Seneviyye<sup>134</sup> denilen gurupların inancında iyilik ve kötülük tanrısı olarak iki tanrı vardır. Biri iyiliği yaratıp yönetir, diğeri de kötülüğü yaratıp yönetir.<sup>135</sup> Şehristânî, (ö. 548/1153) Seneviyye'nin kadim ve ezeli olan nur ve zulmete inandıklarını fakat

<sup>131</sup> Yasa, “Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: Bir Aşığın Acıları Tanrı ile Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri”, 98.

<sup>132</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Ardoğan, “Kelâm Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşlılığına İlişkin İzahlar”, *Birey ve Toplum* 4/8 (Güz 2014): 30-33.

<sup>133</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Şer”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 289.

<sup>134</sup> Seneviyye, “ikili sistemi benimseyenler” anlamına gelip Nur ve zulmet adında ikili tanrılı inançtır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Seneviyye”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 277.

<sup>135</sup> Topaloğlu - Çelebi, “Şer”, 289.

mecûsilerin ise zulmetin sonradan yaratıldığına inandıklarını belirterek bu düalist inançlı iki grup arasındaki farkı belirtir.<sup>136</sup> Bu iki kadim aslın karışmasından ortaya çıkan bu âlemde devamlı olarak iyiyle kötü, karanlıkla aydınlık arasında bir savaşın olduğu görüşünde olduklarını bildirir.<sup>137</sup> Kelâm âlimleri bu yanlış düşünceleri kötülük konusunda eleştirirler.<sup>138</sup>

Kelâm ilminde kötülük, genellikle hüsün ve kubuh başlığı altında değerlendirilen bir konudur.

Hüsün, Arapça “hasene” filinden türetilmiş mastar olup “güzel olmak” anlamındadır. Güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey anlamında ise isim olarak kullanılır. Zıttı ise kubuktur.<sup>139</sup> Kubuh ise “çirkin olmak, çirkinlik, nefret edilen şey” anlamında masdar-isim olup çoğulu ise “mekâbih”tir.<sup>140</sup>

Kelâm alanında “sevap-günah” kavramlarının ahlakî açıdan tartışılması anlamında hüsün, iyi olanı; kubuh ise kötü olanı ifade için kullanılır. Genel anlamda da “hüsün ve kubuh”un “güzellik ve çirkinlik” anlamından sıyrılarak iyi ve kötü ya da iyilik ve kötülük anlamında kullanılan terimler olmuşlardır.<sup>141</sup>

Hüsün ve kubuh meselesi, insan açısından bir bilgi problemyken, Allah açısından bakıldığında bir varlık problemidir. Varlıksal yönüyle iyi ve kötünün herhangi bir iradeye dayanmadan kendi özünden mi kaynaklandığı; yoksa Allah’a bağımlılıktan mı kaynaklandığı meselesidir. Bu bağlamdaki tartışmalar bu meselenin ontolojik boyutunu gösterir.<sup>142</sup>

Tarihi süreçte daima bulunan bu sorun, İslam toplumunda sistemli olarak Cemel ve Sıffin savaşlarındaki siyasi krizle kendini göstermiş ve büyük günah meselesi tartışılmaya başlanmıştır. Sürecin devamında Emevîlerin yaptıkları

<sup>136</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, 2. Baskı ( Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye,1992), 2: 268.

<sup>137</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2007), 224.

<sup>138</sup> Topaloğlu - Çelebi, “Şer”, 289.

<sup>139</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Hsn”, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâr'ul Maârif, ts.), 2: 877; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ( İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 59.

<sup>140</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Kbh”, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâr'ul Maârif, ts.), 5: 3508; Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 19: 59.

<sup>141</sup> Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 74.

<sup>142</sup> Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 76.

zulümleri Allah'ın kader olarak diğer insanlara belirlediği görüşüyle tartışmalar iyice alevlenmiştir. Tabii ki hüsün ve kubuh meselesinin tek sebebi Cemel ve Sıffin savaşları değildir. Bunun yanında İslam düşünce tarihinde meydana gelen yabancı din ve kültürlerle gerçekleşen temaslar, felsefenin İslam düşüncesinde yer bulması, gelenekçilerle modernistler arasındaki çekişmeler ve bunun yanında siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik etkiler, hüsün ve kubuh meselesinin daha da derinleşerek felsefi bir boyut kazanmasına yol açmıştır.<sup>143</sup>

Bizim tez konumuz “kötülük” terimi üzerinden gittiği için kavram kargaşasına girmemek adına “hüsün ve kubuh” terimleri yerine “iyilik ve kötülük” kavramlarını kullanacağız.

Kur'an-ı Kerim'de de birçok ayette bu konudan bahsedilmektedir:

“İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlar bilmelidirler ki, biz güzel iş yapanların ecrini asla zâyi etmeyiz.” (el-Kehf 18/30).

“ Her birinin yaptıklarına göre dereceleri vardır. Allah herkesin yaptıklarının karşılığını haksızlığa uğramaksızın tastamam vermek için böyle yapar.” (el-Ahkaf 46/19).

“ Kim dine ve dünyaya yaralı bir iş yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur. Senin Rabbin kullarına asla haksızlık etmez.” ( Fussilet 41/46).

Bu ayetler de göz önüne alındığında Kur'an'a göre iyi olan maruf(hüsün), kötü olan ise münker (kubuh)dir. Allah'ın ve insanların hakkına uyanlar marufa, yani iyiliğe uyanlardır. Allah'ın ve insanların hakkına karşı gelenler ise münkeri, yani kötülüğü işleyenlerdir.<sup>144</sup>

Kelâm ilminin ve Mu'tezile'nin kullandığı hasen(güzel) ve kabih(çirkin) kelimeleri ile daha çok ahlakî anlamda kullanılan sâlih ve fâsid kelimeleri de yine iyilik ve kötülük anlamında kullanılmaktadır. Hasen ve kabih kelimeleri, Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'den devralıp devam ettirdiği terimlerdir. Sâlih ve fâsid kelimeleri ise Kur'anî ifadeyle, iyi ve fena(kötü) terimleri yerine kullanılmıştır.<sup>145</sup>

Genel olarak kelâm ilminde bu terimlere verilen değer onların ahlakî, kişisel ve toplumsal kurallara uyması açısındanadır. Bu kavramlar toplumun sağlıklı ve

<sup>143</sup> Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 76-77.

<sup>144</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 262.

<sup>145</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 263.

düzenli işleyişinde önemli rol oynar. Bu açıdan da verilen anlam doğrultusunda çeşitli görüşler ve şiddetli tartışmalar meydana gelmiştir.<sup>146</sup>

İyiliğin ve kötülüğün ahlak ilmi açısından bakış tarzı bizim konumuzun dışındadır. İyilik, kötülük ve mutluluğun ölçüsünün ne olduğu, ahlak âlimlerini meşgul eden bir sorudur. Ahlakın ölçüsü anlamında mezheplerde farklı görüşler vardır.<sup>147</sup>

Kelâmda kötülük konusu, ilahi bilgi, irade, kudret ve adalet kavramlarıyla bağlantılı olarak ele alınmıştır.<sup>148</sup> İyilik ve kötülük meselesinde kelâmî açıdan konuyla ilgili görüşleri meşhur olan ve birbirine reddiyeler yazan Mu‘tezile ve Eş‘arîyye’dir. Bu iki mezhebin görüşlerinden seçmeci bir yaklaşım kullanarak daha makul bir orta yol bulan ve bu doğrultuda düşünce sistemi geliştiren ise Mâtürîdîyye mezhebidir.<sup>149</sup> Bu mezhepler, kendi ulûhiyyet anlayışlarına uygun olarak evrendeki kötülükleri açıklamışlardır. Kötülükle ilgili tartışmalar daha çok Allah’ı tenzih ve teşbih anlayışı ile ilgilidir.<sup>150</sup> Evrende var olan kötülüğün kaynağı, Allah’ın kötülüğü murat edip-etmediği, yaratıp-yaratmadığı, yaratmasında bir zulmün olup-olmaması<sup>151</sup> gibi konular bağlamında Allah’ın irade ve kudretine sınırlandırma getirilip getirilmemesi açısından mezhepler kötülük konusunu tartışmışlar ve çözümler yapmaya çalışmışlardır.

Biz burada öncelikle Mu‘tezile’nin görüşlerini ele alacağız:

İyilik(hüsün) ve kötülüğün(kubuh) fiillerin zatında olduğunu savunan düşünceye ahlakî nesnelcilik denir. Bu görüşü ilk ortaya koyan Cehm b. Safvân’dır. Daha sonrasında adalet ilkesi doğrultusunda Mu‘tezilîler bu ilkeyi kabul edip geliştirmişlerdir. Adalet ilkesi gereği hür bir varlık olarak yaratılan insana öncelikli olarak fiil işleme gücü verilmiş ve bu doğrultuda yaptıklarından sorumlu tutulmuştur. Allah’ın yapılan fiil üzerinde müdahalesi yoktur. Eğer Allah kendi istediğini kuluna

<sup>146</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 263.

<sup>147</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 264.

<sup>148</sup> Süt, Abdunasır, “Kadı Abdulcebbar ve Alvin Plantinga’nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar”, *Tarih Okulu Dergisi* 25 (2016): 51.

<sup>149</sup> Barlak, *Hüsüñ-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 78.

<sup>150</sup> Süt, “Kadı Abdulcebbar ve Alvin Plantinga’nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar”, 51.

<sup>151</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 54.

yaptırıp sorumlu tutsaydı bu Allah'ın hikmet ve adaletine uymazdı.<sup>152</sup> Bu yapılan fiilden dolayı da ceza alması da zulüm olurdu. Mu'tezile bu görüşüyle, Kaderiyye'nin fikirlerini benimsemiş ve fiillerin ortaya çıkışındaki ilahi iradeyi ve kaderi inkâr etmiştir.<sup>153</sup>

Mu'tezile, iyilik ve kötülüğün fiillere ait zatî nitelik taşıdığını söyler. Bu söylemiyle nesnelci bir yaklaşım sergiler. Nesnelci yaklaşıma göre; iyi olanı Allah emreder, kötü olanı yasaklar. Bu duruma göre Allah bütün fiilleri yaratır ve sonra da onların içeriğine bakmaksızın iyi ya da kötü olarak belirler.<sup>154</sup>

Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcılarından Kādî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) “Şerhü'l-Usûli'l-Hamse” adlı eserinin birinci cildinde “vacib”in tanımı üzerine görüşler belirtilir ve Kādî Abdülcabbâr, “vacip” kavramını tanımlarken “kötünün terkinini gerektiren şey”<sup>155</sup> şeklinde tanımlayınca kötülüğünne olduğunu tanımlama ihtiyacı da duyar.

Kādî Abdülcabbâr' göre kötülük, “ irade ve kudret sahibinin, yaptığı takdirde bazı yönlerden yerilmeyi gerektiren şeydir ”. Bu tanımda küçük günahları tanımın dışında tutmak için “*bazı yönlerden*” tabiri kullanılmıştır. Küçük günahlar da kötüdür fakat bu günahlar kişinin her açıdan değil, bazı açılardan yerilmesini gerektirir. Bu durum, kişinin küçük günahların cezasının bedeli olarak sevabının olmadığını gösterir. Aynı şekilde “bazı yönlerden” tabiri; çocuk, deli ve hayvanlardan meydana gelen kötülükleri de tanım dışı bırakır. Çünkü bu durumda olanların yaptıkları kötülükler, bazı açılardan yerilmeyi gerektirse de bunu yapanlar kötü olduğunu bilmeyen ya da bilmeye gücü yetmeyen kimselerdir. “Bazı yönlerden” tabiri kullanılsaydı tanım bozuk olurdu, bozuk olan da muteber olmazdı.<sup>156</sup>

Kādî Abdülcabbâr, Allah'ın ancak güzeli işlediğini belirterek güç sahibi kimsenin fiillerini iki bölüme ayırır:

<sup>152</sup> Barlak, *Husûn-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 81; Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, 236.

<sup>153</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 160.

<sup>154</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Barlak, *Husûn-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 78-79

<sup>155</sup> Kādî Abdülcabbâr, *Şerhu'l Usûli'l Hamse -Mu'tezilenin Beş İlkesi*, trc. İlyas Çelebi, ( İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1: 68.

<sup>156</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcabbâr, *Şerhu'l Usûli'l Hamse -Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 1: 67-68.

- 1- Fâilin fiili yapması karşısında karşılaşacağı ilk durum ya yergidir ya da övgüdür.
- 2- Fâilin yaptığından dolayı övgü ve yergiyi gerektirmemesidir. Burada fiili nitelemde ölçü akıldır. Şeriatın yaptığı ise akılla bildiğimizi ortaya koymaktır.<sup>157</sup>

Kādî Abdülcebbar'a göre, bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu ayırt etmek aklın görevidir. Bir fiil, ilahi vahiy gelmeden önce de iyi ya da kötüdür. Bir fiilin iyi ya da kötü oluşu, güzel ya da çirkin oluşu kendisindedir, yani kendi içyapısının gereğidir. Bu durum bizzat kendi öz varlığından kaynaklanır.<sup>158</sup>

Mu'tezile'ye göre bir fiilin kötü (çirkin) olduğunu bilmek için iki temel şart gerekir: Birincisi, fiili kötü kılan yönünün bilinmesidir. Örneğin, haksız yere adam öldürme fiili, bir zulüm niteliği taşıdığından bu fiil kötüdür. Ama vatan savunması için adam öldürüldüğünde ise bu fiil iyidir. İkincisi ise, bu fiilde kötülüğün olduğunu tespit için gerekli düşünce ve araştırmanın yapılmasıdır. Aynı örnek gereği, haksız yere adam öldürme fiilindeki bu fiilin haksız yere gerçekleştirildiğinin tespiti ve zulüm olduğunun belirlenmesi önemlidir. Mu'tezile'ye göre akıl, bu süreçlerde yetkin olup vahiy olmadan iyi ve kötüyü tespit ederek iyinin yapılmasını ve kötüden uzaklaşılmasını sağlar.<sup>159</sup>

Mu'tezile'nin tartışma konularından biri de şeriatın olmaması halinde aklın iyilik ve kötülüğü bilmesi konusudur. Onlara göre insan, nasıl ki aklıyla Allah'ı bulmak zorundadır. Aynı şekilde aklıyla iyiliği ve kötülüğü tespit edip iyiliğe yönelmeyi ve kötülükten kaçmayı da aklıyla gerçekleştirmek zorundadır. Bu açıdan da dine muhatap olanla olmayan arasında sorumluluk yönünden bir fark olmadığını belirtirler.<sup>160</sup>

Genel anlamda, Mu'tezile'ye göre Allah'ın şeriatın önce aklen bilinmesi gerekir. Aynı şekilde şer'i meselelerde bir şeyin iyi ya da kötü olduğu da aklen

<sup>157</sup> Ebü'l-Hasen Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. Muhammed Muhammed Kâsım (b.y., y.y., 1958), 6/1: 5,7; Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 264.

<sup>158</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1: 64; Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 265.

<sup>159</sup> Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım", 237.

<sup>160</sup> Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse-Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 1: 22,33; Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 89.



bilinmesi vaciptir.<sup>161</sup> Çünkü olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Allah, hikmeti gereği bir şeyi diğer bir şeyin sebebi olarak yaratır. Kâinattaki hiçbir şey sebepsiz olmaz. Akıl, bu sebepleri bulmaya ve bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu tespit etmeye gücü yeter. Şeriat ise, bu aklın bulduğu iyi ya da kötüyü tespit eder. Aynı zamanda aklî olgunluğa erişmiş kişi, herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu şeriatından önce tespit etmeye gücü yeter.<sup>162</sup>

Eş'arîlere göre iyi ve kötünün tanımını en güzel ve net şekliyle tanımlayan kişi fıkıhta Hanefî, itikadda Eş'arî mezhebinin görüşlerini benimseyen Seyyid Şerîf Cürçânî'dir.<sup>163</sup> Ona göre iyi, "dünyada övgüyle, ahirette ise sevapla ilgili olan şeydir.<sup>164</sup>" Kötü ise "dünyada kötülemeyle, ahirette ise azapla ilgili şeydir."<sup>165</sup>

Eş'arî ekolü, fiillerdeki iyilik ve kötülük akılla değil, şeriatla bilinebileceği konusunda hem fikirdirler.<sup>166</sup> Fiillerdeki iyilik ve kötülük tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. Yani iyiliğin ve kötülüğün belirlenmesindeki etken fail, Allah'tır. Allah'ın emrettiği şey iyi, yasakladığı şey de kötüdür. Bu yaklaşım "öznellik" olarak tanımlanır.<sup>167</sup>

Eş'arîlere göre, insan aklıyla hiçbir şeyin güzel ve çirkin olduğunu kavrayamaz. Buradaki güzellik ve çirkinlik ya da iyilik ve kötülük, günlük kullanımdaki hoş ve fena anlamında olmayıp Allah'ın katında mükâfat veya cezayı gerektiren fiiller anlamında kullanılır. İyilik ve kötülüğün vasıfları, şeriat ya da din ile belirlenir. Bu doğrultuda da fiil, kanun koyan Allah'ın emir ve yasak içerikli hitabı sonucu iyilik ve kötülük vasıflarından birini almış olur.<sup>168</sup> Bu anlayışa göre örneğin, yalancılık kötü bir fiildir. Yalandaki kötülük vasfı, yalanın özündeki bir

<sup>161</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (1964): 59.

<sup>162</sup> Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 77; Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 87-89.

<sup>163</sup> Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerif Cürçânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 135.

<sup>164</sup> Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el- Cürçânî, "Hsn", *Mu'cemu'-t Ta'rifât*, thk. Muhammad Sıddık Mınşâvî (Kahire: Daru'l-Fazile, ts.), 77.

<sup>165</sup> Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el- Cürçânî, "Kbh", *Mu'cemu'-t Ta'rifât*, thk. Muhammad Sıddık Mınşâvî (Kahire: Daru'l-Fazile, ts.) 144.

<sup>166</sup> Gölcük ve Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 267.

<sup>167</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 78-89.

<sup>168</sup> İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ- Alî Abralmeni'm Abralhamey (Mısır: Mektebetü'l-Hanicî, 1950), 288; Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 78-89; Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 267.

nitelik olmadığı için Allah, ona iyi deseydi bizim için bu fiil, iyi olacaktı. Bu ifadelerin üzere fiilin aldığı ahlakî değeri Allah'ın takdir etmesiyle yön bulur. Allah hiçbir unsurdan etkilenmeden fiillerin değerlerini belirler. Kötülük ve iyiliğin Allah'a nispetiyle bir değer kazanamaz. Kötülük, Allah'tan gelir. Ama Allah kötülükleri kendisi için değil, diğer varlıklar için yaratmıştır. Bu açıdan da fiillerdeki iyilik ve kötülük insanlar için geçerlidir. İlahi hitaptan sonra iyilik ve kötülük fiillerde kendini gösterir.<sup>169</sup>

Eş'arîler, hem aklî hem de naklî delillerle görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Bu delillerden öncelikle aklî delillere sırasıyla bakalım:

1- Akıl kaynaklı olup vahiyden bağımsız hiçbir bilgiye itibar edilmez. Çünkü akıl insanı yanıltır. Fiillerdeki iyilik ve kötülük de akılla tespit edilemez. Çünkü fiillerin iyi ya da kötü olarak vasıflandırılması kişiden kişiye değişir. Yani göreceli bir durumdur. Bir fiil kimisine göre iyiyken, bir başkasına göre ise kötüdür. Bu durumda fiillerin mahiyetini belirleyecek bir varlığa ihtiyaç vardır. O da Allah'tır. Allah bildirmediğçe fiillerin iyi ya da kötü olduğunu bilmek mümkün olmadığını belirtirler. Ancak bu delilde gözden kaçan bazı konular vardır. Öncelikle insanların basiret, feraset ve irade hâkimiyeti konuları gözden kaçırılmıştır. Bir fiilin iyi ya da kötü olmasında farklı görüşlerin oluşu, fiilin ahlakî yapısındaki değişikliği değil, bu görüşü benimseyen kişinin görüşünün yanlışlığını gösterir. Yine bir kişinin farklı zamanlarda aynı fiille ilgili farklı görüşlerde olması o kişinin zayıf düşünce yapısına sahip olduğunu ve tesir altında kaldığını gösterir. Bilimsel ve tecrübeli akıl sahipleri de doğru kanaatten sapmaz. Sonuç olarak, bütün akıllar hataya düşer görüşü yanlıştır.<sup>170</sup>

2- Fiildeki iyilik ya da kötülük vasıfları bu fiillerin özündeki bir nitelik olsaydı her şartta bu niteliklerini korurlardı. Örneğin, yalancılık yanıltma amacıyla yapılırsa kötü, hayat kurtarmak için yapılırsa iyidir. Bu yargılar

<sup>169</sup> Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 90.

<sup>170</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl* (Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1904), 1: 58-59; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 90-91; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi; Husün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 67.

da nesnel değildir. Eş'arilerin bu görüşleri, Platon, Aristoteles, Sokrates ve Sofistlerin görecelik düşüncesine benzemektedir. Kişinin kanaatlerine göre fiillerdeki iyi ve kötünün göreceli hale gelmesi toplumda düzensizliğe ve kargaşa neden olur. Genel olarak Sofistlerin de Eş'arilerin de görüşlerini temellendiren fiillerdeki görecelilik, dinî, mantıksal ve ontolojik olarak kabul edilmesi zor bir görüştür.<sup>171</sup>

- 3- Fiillerde iyilik ve kötülük vasfının özlerinde olduğunu söylemek, teselsüle neden olur. Bir fiildeki yararı da zararı da belirleyen Allah'tır. Bu yarar ya da zararın Allah'ın iradesi dışında o fiilde olduğunu söylemek, Allah'ın o fiildeki tasarruf iradesi sınırlandırılmış olur ve o fiile kudret verilmiş olur. Bu durumda da ortaya teselsül çıkar. Eş'arilerin bu delilini de eleştirdiğimizde Allah'ın Kur'an'da birçok ayette kendi sıfatlarından bahsettiğini görmekteyiz. Bu sıfatlar Allah da en mükemmel şekliyle bulunur ve Allah'ın varlığıyla aynı anda vardır. Sonuç olarak fiillerdeki iyilik, fiillere kudret kazandırmaz. Bu da teselsüle neden olmaz.<sup>172</sup>

Eş'arîlere göre naklî delillere gelince;

“Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı. Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz ise bilemezsiniz.” (el-Bakara 2/216). Bu ayette bazı kötü zannedilen fiillerin iyi, bazı iyi zannedilen fiillerin ise Allah katında kötü olduğu ortaya çıkmaktadır.

Eş'arîlere göre bu ayet, insanların iyiyi ve kötüyü akılla kavrayamayacaklarını gösteren naklî bir delildir. Aynı zamanda insan duygularıyla hareket ettiğinde iyi ve kötüyü doğru anlayamaz ve düşünciyi yönlendiren iyi ve kötünün bilgisini kavrayamaz.<sup>173</sup>

<sup>171</sup> Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*,1: 58-59; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 92-93; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Husün-Kubuh”, 67.

<sup>172</sup> Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*,1: 58-59; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 93-93; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Husün-Kubuh”, 67.

<sup>173</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel ( İstanbul: Azim Yayınları, ts.), 2.83; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 94.

Bir başka ayette ise Rabbimiz, “Kötü işleri hoşuna gidip de onları güzel bulan kimse (ile böyle olmayan bir) mi? Allah dilediğini sapkınlık içinde bırakır, dilediğini de doğruya iletir. O halde onlar için üzülen kendini helâk etme. Allah onların yaptıklarını elbette biliyor.” (Fâtır 35/8) buyuruyor. Bu ayetten anlaşılacağı üzere kişi iyi ve kötüyü ayırabiliyor fakat kötülüğü tercih ediyor.

Bu ayette olduğu gibi bazı insanlar gerçeğe karşı duyarsız olabilirler. Ancak bundan genelleme yaparak aklını kullanan ve herhangi bir uyarıcıya ihtiyaç duymadan iyinin ve kötünün bilgisine ulaşan insanlar da vardır.<sup>174</sup>

Eş’arîlere göre, aklî ve naklî deliller dışında neshin iyilik ve kötülük konusunda da şer’i delil olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>175</sup> Ancak İslam’ın temel dinamikleriyle bu delil uyum sağlamaz. Aynı zamanda nesh, icmâ ile de sabit değildir. Sonuç olarak, Eş’arîlere göre ahlak düşüncesinde Allah’ın evvel sıfatı öne çıkar. Allah, ilktir ve her türlü koşulu, ödül ya da cezayı belirleyecek olan O’dur. Bu açıdan da hiçbir fiil ya da varlık, özünde ahlakî vasıf taşımaz ve her şeyin ölçüsünü belirleyen de yalnız Allah’tır.<sup>176</sup>

Eş’arî’ye (ö. 324/935-36) göre, Allah iyi ve kötüyü mutlak otorite sahibi olarak belirler ve istediğinde istediği fiilin ahlakî değerini değiştirebileceğini savunur. Allah kötülük asla yapmaz. Kötülüğü yapan insandır.<sup>177</sup>

Kısacası, fiil ve eşyanın yapısı, iyilik ve kötülük gibi niteliklerin barınağı değildir. Allah’ın fiili bize bildirmesi sayesinde fiil, iyi ya da kötü olarak nitelendirilir. Bu sayede de fiil iyi ya da kötü olur.<sup>178</sup>

Eş’arî âlimlerden Hasen İbn Fûrek’e (ö. 406/1015) göre, eleştirilecek olan sadece insan davranışları olup Allah’ın otoritesi her şeyi kapsar ve O’nun filleri iyi

<sup>174</sup> Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 96.

<sup>175</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Husün-Kubuh”, 66-67; Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 96.

<sup>176</sup> Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Kitabu’l -Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida*, thk. Hammude Ğurabe (Londra: b.y., 1975), 74 ; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 96-97.

<sup>177</sup> Eş’arî, *Kitabu’l -Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida*, 71-72; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 100.

<sup>178</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 267.

ya da kötü olarak vasıflandırılmaz. Aynı zamanda Allah'ın fiilleri bir sebebe bağlı değildir. Âdil, bilge, gerçek ve iyi olarak vasıflandırılır.<sup>179</sup>

Râzî (ö. 606/1210), “el-Metâlibü'l-Âliye” adlı eserin üçüncü cildinde konuyla ilgili olarak, Allah'ın fiillerine herhangi bir gayenin yön vermediğini ve hikmetin Allah'ın fiillerinde ortaya çıktığını belirtir. Aynı zamanda fiillerdeki iyilik ve kötülük gerçek değildir. Sonuçta bu değerler göreceli kavramlardır.<sup>180</sup>

Genel olarak Eş'arilerin görüşlerini özetlersek, iyilik ve kötülük akıl yoluyla bilinmez. Bunu belirleyen Allah'tır. Din yönünden ve Allah tarafından emredilen iyi ve güzel; yasaklanan ise kötü ve çirkindir. Fiillerin iyi ya da kötü oluşu ancak bu yolla bilinir. Allah'ın koyduğu emir ve yasak doğrultusunda kişi ceza ya da ödül kazanır. Bunu da belirleyen yine Allah'tır.

Matürîdî ekolüne gelince, Mu'tezile ve Eş'arî ekolünden etkilenmiş ve iki ekolden de faydalanarak seçmeci bir yaklaşım sergilemiş ve orta yolu bulmuştur.

Eş'arîler, Allah'ı ön planda tutarak ahlaki tasarımlarını vahiy üzerine temellendirirken, Mu'tezile, akli ön planda tutup ahlaka, varlıksal ve bilgisel olarak vahiyden bağımsız bir kimlik kazandırır. Mâtürîdîler ise ahlaki tasarımda vahiy bilgisi ön planda olup akıl, vahye destekçi ve aynı zamanda akıl aktif olarak işlevini sürdürmektedir. Mâtürîdîler, epistemolojik bakımdan iyilik ve kötülükte vahye dayanarak Eş'arîlere, ontolojik bakımdan iyilik ve kötülüğün eşya ve fiillerde zâti olduğunu belirterek de Mu'tezilîlere benzerler.<sup>181</sup> Matürîdî ekolü, iyi ve kötünün bilinmesi ve tespitinde Mu'tezile'ye benzese de aklın iyi olanı emredip kötü olanı yasaklama yetkisi konusunda farklı düşünürler.<sup>182</sup>

Mâtürîdîlere göre, iyi ve kötü akılla bilinebilir. İmam-ı Mâtürîdî'ye göre, aklen her güzel olan güzel, aklen her çirkin olan da çirkindir. Fiilen çirkin olan kötü,

<sup>179</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gımarêt ( Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 140; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 100.

<sup>180</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ ( Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1987), 3: 332; Ayrıca bk. Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 97.

<sup>181</sup> Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 102.

<sup>182</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127-128.

fiilen meşru olanın yapılması da iyidir.<sup>183</sup> Emir ve yasak, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu bize gösterir. Çünkü iyi olan şey Allah tarafından emredilmiş, kötü olan şey de Allah tarafından yasaklanmıştır.<sup>184</sup> Dinin emir ve yasakları akılla anlaşılabilirden bir şey aklen güzel olduğundan emredilir, aklen kötü olduğundan yasaklanır.<sup>185</sup>

Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî'ye (ö. 508/1115) göre, iyilik ve kötülük akılla anlaşılabilse de iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün de yasaklanması, sadece din yoluyla bilinebilir.<sup>186</sup> Yine Mâtürîdîye âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de en-Neseî'nin görüşleri paralelinde görüş ortaya koyarak iyilik ve kötülüğün, imanın gerekli oluşunun ve Allah'ın verdiği nimetlere şükürün akıl yoluyla bilinebileceğini belirtir. Sonuçta da akıl yoluyla bunların hakikatini anlatan ve gerekli kılanın da Allah olduğunu ifade eder.<sup>187</sup>

Osmanlı dönemi kelâm âlimlerinden Abdürrahim Şeyhzâde (Ö. 944/1537), fiillerdeki iyilik ve kötülüğün üç farklı anlamda kullanıldığını belirtir:

- 1- Sıfat yönünde tam olan güzel ve iyidir; eksik olan ise çirkin ve kötüdür.
- 2- Amaca uygun olan iyi, olmayan ise kötüdür.
- 3- Dünyada övülmeyle alakalı olan ve ahirette de sevap olan şey, iyi olarak isimlendirilir. Dünyada kötülükle alakalı olan ve ahirette de cezayı gerektiren şey de kötü olarak isimlendirilir.<sup>188</sup>

Sonuç olarak iyilik ve kötülük (hüsün ve kubuh) ile ilgili yaklaşımları üç grupta toplamak mümkündür:

- 1- **İyilik ve kötülük görecelidir:** Eş'arîye ile Malîkî, Hanbelî mezhebinin usulcileri ile bazı Hanefî usulcülerine göre iyilik ve kötülük bir şeyin

<sup>183</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100. Burada İmam-ı Mâtürîdî'nin kötülük tanımıyla yetinilmiştir. Tez konumuz olduğundan ileriki konularda ayrıntılı açıklama yapılacaktır.

<sup>184</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 83.

<sup>185</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 136.

<sup>186</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 249.

<sup>187</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), 169.

<sup>188</sup> Şeyhzâde, Abdürrahim Ali b. Eş-Şehir, *Naẓmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id fî beyne'l-mesail*, (Mısır: y.y., 1317), 32; Ayrıca bk. Gölcük - Toprak, *Kelâm, Tarih-Ekoller-Problemler*, 267.

mahiyetiyle ve zatıyla ilgili özellik olmayıp nesnelere iyi ya da kötü olduğu hükmün tespiti ve tayiniyle bilinebileceğini söyleyenler.

- 2- **İyilik ve kötülük hakikidir:** Cehmiyye, Mu‘tezile, Şia, Kerrâmiyye ve bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimleriyle İslam filozoflarına göre hüsün ve kubuh, nesnelere zatında bulunup akıl yürütmekle bilinebilir ve böylece iyilikle kötülüğün bir şeyin mahiyetinde olduğu ve onun zati bir özellik taşıdığı anlaşılabilir.
- 3- **İyilik ve kötülük seçmecedir:** Mâtürîdîler, Eş‘arîler ile Mu‘tezile arasında iyilik ve kötülük konusunda orta yolu bulmuştur. Fiillerin zatında güzellik ve çirkinliğin varlığını kabul ederek Mu‘tezile ile aynı görüşte olmakla birlikte onların iyilik ve kötülüğün her durumda zatî olduğu fikrinde ayrılır. Mâtürîdîlere göre, zatî kavramı ile bir fiilin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesinde birçok insanın maslahatına uygun ya da aykırı olmasını yeterli görmesi açısından Mu‘tezile’den ayrılır.<sup>189</sup>

## 2. Kötülük Problemi

İyilik ve kötülük, insanlıkla var olagelmış iki temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Âdem’in cennetten kovulması ve oğulları Hâbil ve Kâbil’in aralarındaki tartışma sonucu Hâbil’in ölümle sonuçlanan olayı, ahlaki kötülük probleminin başlangıcını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Kur’an-ı Kerim’de Allah ile şeytan arasında geçen konuşmada<sup>190</sup> şeytanın insanı saptırmak için elinden geleni kıyamete kadar yapacağı fakat samimi olan kulları saptıramayacağı belirtilmektedir. Bu da gösteriyor ki kötülük problemi insanla başlayıp kıyamete kadar insanlığı felsefî ve kelâmî açıdan meşgul edecek bir olaydır.<sup>191</sup>

İnsanlara bulaşan hastalıklar ya da doğal felaketler sonucu ölmesi bir kötülük mü? Şeytanın kıyamete kadar saptıracak olup bizleri doğru yolu gösteren peygamberlerin ömürlerinin sınırlı olması kötülük mü? Ölümünün genç ve çocuk

<sup>189</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Husün-Kubuh”, 65-69; Zübeyir Bulut, “Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Temmuz 2015): 637.

<sup>190</sup> A'râf Suresi, 7/14-18.

<sup>191</sup> Hikmet Ünsal, *İmam Mâtürîdî'ye İnsan Hürriyeti Bağlamında Kötülük Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018), 3.

yaşlarda olması kötülük mü? <sup>192</sup> Yine doğal felaketler sonucu masumların ölmesini kötülük olarak mı algılamalıyız? Bu ve benzeri daha aklımıza birçok soru gelebilir. Peki bu durumda kötülük problemini nasıl algılamalı ve nasıl yorumlamalıyız. Aynı zamanda bu yorumlar hayatımızı hangi yönde etkilemeli? Şimdi bunun cevaplarını kötülükle ilgili yaklaşımlarda bulmaya çalışalım:

## 2.1. İyimser Yaklaşım

İyimserlik (optimism), dünyadaki kötülerin ve kötülüklerin olduğunu kabul etmekle birlikte, dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu ve bu anlamda da en kötüsü olmadığını, insanın geleceğinin parlak olduğunu, aynı zamanda insanların kendilerinde ve toplumdaki kötülükleri denetleyip engel olacağını, yaşamın kendisinin iyi olup, her durumda yaşanmaya değer olduğunu savunan düşünce tarzıdır. İyiliği bir bütün olarak düşünürsek er ya da geç kötülüğe galip gelecektir. <sup>193</sup> Farklı bir söylemle kötülüğün olması dinin ve felsefenin özülle uyuşmaz. Yani tüm nesnelere sadece yetkinlikten meydana geldiği fikriyle bağdaşmadığından sadece iyinin varlığını kabule zorlanma söz konusudur. Kötülüğün dünyadaki payını sınırlandırmalı hatta yok saymalı ve sadece bizim bir yanılısamız olarak kabul edilmeli şeklinde ortaya konulan öğreti tarzı “iyimserlik” olarak adlandırılır. <sup>194</sup>

Felsefede iyimserliğin ilk örnekleri eski Yunan (Grek) düşünürlerinden Heraklit’in eserlerinde görülmektedir. Heraklit (M.Ö. 535-475), karşıtların karşılıklı olarak bağlantılarının olduğunu belirterek, iyi ve kötünün karşılıklı olarak birbirlerini şart koştuklarından yok edilemez bir birliktelik oluşturduklarını öne sürer. Heraklit’e göre iyi ve kötü birdir. Bu durumda bir şeye kötü deyip reddedersek farkında olmadan iyi şeyi de reddetmiş oluruz ki, bu durumda kendimizi kandırılmış oluruz. Tanrı için her şeyin iyi, güzel ve haklı olmasından dolayı ebedi olana bakarak her şeyin iyi olduğu görüşünü benimsemiştir. Stoik düşünürler, Heraklit’in düşüncesini daha ileri seviyeye taşımışlardır. Stoik düşünürlere göre Tanrı, dünyanın cevheriyle aynı olduğunu savunarak her şeyi kapsayan tabiatın Tanrı olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre madde kendi kendini belirleyemeyeceğinden maddeyi ortaya koyacak

<sup>192</sup> Ünsal, *İmam Mâtürîdî’ye İnsan Hürriyeti Bağlamında Kötülük Problemi*, 3.

<sup>193</sup> Ahmet Cevizci, “İyimserlik”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 480.

<sup>194</sup> Werner, *Kötülük Problemi*, 61-65.



bir ilkeye ihtiyaç duyar. Maddenin kendi kendini gerçekleştirerek harekete dönüşmesi mümkün olmadığından kötülüğü de ortaya çıkaramaz. Madde hiçbir şeyin sebebi olmadığı gibi kötülüğün de sebebi olamaz.<sup>195</sup>

Daha sonrasında XVIII. yüzyılda dünyanın olanaklı dünyaların en iyisi olduğunu belirten ve yapıtlarında iyimser söylemler kullanan Gottfried Wilhelm Leibniz'i (1646-1716) görmekteyiz. İyimserlik terimi, Leibniz'in "*Teodise Denemeleri, 1710*" adlı eserinde geliştirdiği felsefe konumunu betimlemeye yönelik biraz da Voltaire'in (1694- 1778) bu konuyla dalga geçmesinin etkisiyle başvurulan bir terim olarak kullanılır. Leibniz'e göre Tanrı, her şeyi bilmesinden ve her şeye gücünün yetmesinden dolayı en iyi dünyayı bilir, seçer ve yaratır.<sup>196</sup> Aynı iyimserci yaklaşımı XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinden Jean-Jacques Rousseau (1717-1778), eserlerinde insanın özünün iyi olduğunu savunarak iyimser düşünceye katkıda bulunur. Immanuel Kant'ın (1724-1804) ilk yazılarında Leibniz'in iyimserciliğini desteklerken, sonraki yazılarında insanın iyi istenci yapmasını engelleyen kökten kötü tabirini kabullenmesi bu desteğini zayıflatmıştır.<sup>197</sup>

Felsefe akımlarından Platonculuk'un "iyinin mutlak İdesi"<sup>198</sup> tabiri ve elindeki hamurla en iyisini düzenleyen Tanrı-Demiourgos; Aristotelesçilik'in erek bilgisel sona ulaşmak ve doğanın düzeni tasarımları; Epikurosçuluk'un ölümün kötü olmadığı<sup>199</sup> düşüncesi de iyimser felsefenin öğretileri arasında düşünülebilir.<sup>200</sup>

İlkel dinlerde iyilik ve kötülük ayrımı net olarak belli olmasa da evrenin düzeni içinde varlıkların iyi bir öze sahip olduğu düşüncesindedirler. Tam tersi Zerdüştilik, Maniheizm, Mezdekiyye gibi dinlerde ise iyilik-kötülük düalizmi kendini gösterir. Ayrıca Budizm ve Hinduizm gibi dinlerde gnostik felsefeye özel bir iyilik-kötülük ayrımı yapılır. Bu dinlerin kötümser bir dünya görüşü olmakla birlikte dünyaya iyiliğin hâkim olduğu ya da olması gerektiği düşüncesindedirler. Zerdüştilik

---

<sup>195</sup> Werner, *Kötülük Problemi*, 14.

<sup>196</sup> A. Bâki Güçlü, v.dğr., "İyimserlik", *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 777-778; Weber, *Felsefe Tarihi*, 253.

<sup>197</sup> Güçlü v.dğr., "İyimserlik", 777-778; A. Bâki Güçlü, v.dğr., "Kötümserlik", *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 847-848.

<sup>198</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 57.

<sup>199</sup> Güçlü v.dğr., "İyimserlik", 777-778; Weber, *Felsefe Tarihi*, 90.

<sup>200</sup> Güçlü v.dğr., "İyimserlik", 777-778.

dininde Ahura Mazda'nın başarısı ile Budizm ve Hinduizm dinindeki karma sistemi yasası bu iyimser felsefeye dayanmaktadır.<sup>201</sup>

Teolojik ve felsefik yönden iyi ve kötünün ontolojik yönüyle birbirleri arasındaki bağlantı ve iyimserliğin teolojik yönü olan Tanrı'nın adaleti (teodise) düşüncesinin ahlâkî ve toplumsal hayattaki rolü gibi sorunlar Yahudilik'te yer alır. Yahudiliğe göre, Tanrı iyidir ve iyi olanı yaratır. Bu açıdan da evrende ve insan hayatında kötülük değil, iyilik hâkimdir. İyilik aslî, kötülük geçici olup kötülüğün sebebi, Tanrı'nın insanları imtihan etmesidir. Aynı şekilde iyimser düşünceler, Hristiyanların kutsal kitap olarak kabul ettikleri Ahd-i Atîk'te de bulunur. Ahd-i Cedîd'de ise, iyi ve kötü kavramları Tanrı'nın izzeti ve rahmeti öğretileriyle bütünlük sağlamış ve Rûhulkudüs'ün inâyeti sayesinde iyilik yapan herkes müjdelenmiştir.<sup>202</sup>

İlkesel olarak Tanrı'nın iyi olduğu, iyiliğin kötülüğe, faydalının zararlıya hâkim olduğu ve Tanrı'nın kusursuz adaleti gibi iyimserliği ifade eden fikirler diğer ilahi dinlerde olduğu gibi İslam dininde de mevcuttur. Kur'an'a göre ay, güneş evren ve yeryüzündeki varlıklar birbiriyle uyumlu ve kusursuz bir şekilde yaratıldıkları belirtilmektedir. Aynı zamanda da yeryüzü varlıklarının faydalanabileceği bir şekilde hayırlara vesile olacak kusursuzlukta yaratıldığı belirtilmektedir.<sup>203</sup> Bazı ayetlerde gökteki ve yerdeki her şeyin Allah'ı hamd ile tesbih ettiğini, hiçbir şeyin amaçsız ve anlamsız olarak yaratılmadığını ve Allah'ın iradesini iyi olana göre kullandığını anlıyoruz.<sup>204</sup> Kur'an, kötülüklerin karşılığı olarak misliyle cezalandırılacağını ya da bağışlanacağını, iyiliğin karşılığının ise kat kat verileceğini bildirir.<sup>205</sup> Hatta iyimserlikten yola çıkarak Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Abbas gibi sahâbîler ve İbn Teymiyye gibi bazı âlimler cehennemın ebedî olmadığı görüşündedirler.<sup>206</sup>

Evrendeki varlıkların nitelikleri meydana gelişleri ve fonksiyonlarıyla ilgili birçok ayette bu varlıkların hayatta olma gelişim ve devamı gibi ulu bir amaca hizmet için yaratıldığını gösterir. Bundan dolayı da yaratılışta amaçlılık ve

<sup>201</sup> Çağrı, Mustafa, "İyimserlik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 499-500.

<sup>202</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>203</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. el-En'âm 6/96; Yûnus 10/5-6; Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>204</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. el-İsrâ 17/44; et-Tegâbün 64/1; Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>205</sup> En'âm Suresi 6/160.

<sup>206</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

yararlılık ilkesi vardır. Aynı zamanda Allah'ın sayılamayacak nimetler verdiği belirtilir.<sup>207</sup> Kur'an, var oluş düzeni içinde kötülüğün varlığını kabul etmekle birlikte iyimser bir yaklaşımla değerlendirmelerde bulunur. İyilik ve kötülük insanın itikadî ve ahlakî yönden kemâle ermesinde bir sınav ve uyarı vesilesidir.<sup>208</sup> Hiçlikten varlık sahnesine çıkararak dünyaya gelen insan, duyu organları ve akıl gibi teçhizatlarla donatılarak izlemesi gereken yol gösterilmiş ve iyimser bir gözle insana bakılmıştır.<sup>209</sup>

İslam filozofları, Kuran'ın Tanrı, evren ve insan çerçevesindeki iyimser yaklaşımı ve eski Yunan filozoflarının da düşüncelerinden etkilenecek varlıksal ve ahlakî yönde bir iyimserlik yaklaşımı oluşturmuşlardır. Bu görüşe göre her şey, ilâhî bilgide bulunan en mükemmel haliyle bir düzen ve hayır olarak varlık alanına sudur eder, ortaya çıkar.<sup>210</sup> Varlık, Tanrı'nın inâyeti ve cömertliği sayesinde ortaya çıkmış, zorunlu ve mutlak bir şekilde iyidir.<sup>211</sup>

Mâtürîdî'ye göre, Mu'tezile'nin "Allah'ın adaleti gereği en iyi olanı kullarına yaratmasının zorunlu" olduğu görüşüne karşın Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmasının mümkün olmadığını ve fiillerinin adalet ve hikmetin dışında düşünülemediğini belirtir.<sup>212</sup>

İyimser yaklaşımıyla kendini gösteren mutasavvıflarımızdan ve Eş'arî kelâmcıların önde gelenlerinden İmam Gazzâlî'yi görmekteyiz. Gazzâlî, Allah'ın cömert oluşunu âdil oluşuyla açıklar. Allah'ın kudreti olduğu halde mümkün olanı vermemesi ve lütfunu esirgemesi O'nun cömertlik ve adaletine ters düşeceğinden böyle bir şey yapmaz.<sup>213</sup> Kimyâ-yı Saâdet adlı eserinde "mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamamı" anlamında kullandığı "Bundan daha güzel ve tamam bir taksimatın mümkün olamayacağı"<sup>214</sup> ifadesi iyimser yaklaşım sergilediğini

<sup>207</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. er-Ra'd 13/2-3; İbrâhîm 14/32-34; en-Nahl 16/10-18, 72; Ayrıca bk. Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>208</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. el-Bakara Suresi, 2/155; el-Enfâl 8/17; el-Kehf 18/7; el-Enbiyâ 21/35; Ayrıca bk. Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>209</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. el-Kiyâme Suresi, 75/38-39; el-İnsân 76/1-3; el-Alak 96/1-5; Ayrıca bk. Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>210</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>211</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât-1* Thk. Ebu'l-Konvâtî Saîd Zâid Kahire: Mektebetü Semahat, 1960), 145.

<sup>212</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 123-124.

<sup>213</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>214</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 99.

göstermektedir. Buradan da Mâtürîdî ile Gazzâlî'nin aynı paralelde görüş belirttiklerini ve Mâtürîdî'nin olaya adalet yanında hikmet kavramını da dahil ettiğini görmekteyiz.

Sonuç olarak kötümserliğin karşıtı bir yaklaşım olarak ortaya çıkan iyimserlik, insanın dünyaya ne için geldiğini anlamada ve dünyaya bakış tarzı doğrultusunda mutlu ve huzurlu bir yaşam sürerek psikolojisi düzgün bireyler yetişmesinde etkin bir görüş tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

## 2.2. Kötümser Yaklaşım

Kötümser(cilik) (pessimism), genel çerçevede kötüyü ve kötülüğü gören, her durumda kötülüğün baskın olduğunu savunan, var olan her şeyde acı, üzüntü, ümitsizlik duygusu, anlamsızlık, saçmalık, acı ve ölüm olarak değerlendiren bakış tarzıdır. Aynı zamanda dünyanın bir amaç için olmadığını, iyinin ve iyiliğin gerçekleşmesine engel olmak şeklinde yapılandırılan, saçmanın, ümitsizliğin, acı ve ölümün yaşamın temel taşı olduğunu kabul eden düşünce tarzıdır. Bir başka açıdan da Tanrı'nın insanın yaşadıklarına tamamen kayıtsız kaldığı çileci bir felsefi düşüncedir.<sup>215</sup>

Antropolojik ya da psikolojik açıdan kötümserlik, insanî tecrübede, fizikî dünyada ve bir bütün olarak evrende kötü ve kötülük egemendir. Tarihsel ve kültürel dönemleri belirleyen güç ve kuramların kötü olması olarak ifade edilir.<sup>216</sup>

Ahlakî açıdan kötümserlik; yaşamın, değiştirilemez ve düzeltilemez derecede kötü olduğu, insanı, insanın içinde bulunduğu koşulları ve dünyayı iyileştirmek için gösterilen çabaların, var olan kötülüğü kalıcı hâle getirmekten başka bir işe yaramaz. İnsanın görevi bu yok oluşa dayanmaktan ibarettir.<sup>217</sup>

Metafiziksel açıdan kötümserlik, Platon ve Aristoteles'te görülen, insanın gelişip yetkinleşeceğine inanılan, evrende bir düzen ve amacın olduğuna, bir varlık ve iyilik derecesi bulma durumudur. Buna karşılık Arthur Schopenhauer'in (1788-1860) örneklediği dünyanın ve yaşamın kötü olduğu düşüncesidir. Bu açıdan da,

<sup>215</sup> Ahmet Cevizci, "Kötümserlik", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 526; Güçlü v.dğr., "Kötümserlik", 847.

<sup>216</sup> Cevizci, "Kötümserlik", 526.

<sup>217</sup> Cevizci, "Kötümserlik", 527.

yokluk varlığa tercih edilmeli, yaşamın acı ve ümitsizlikle eş değer olduğu kabul edilmelidir. Dünya mümkün dünyaların en kötüsüdür. Dünyadan daha kötü hiçbir şey olamaz. Dünya akıldışı kör bir iradenin ifadesi olarak gören bir düşünce tarzını metafiziksel kötümserlik savunur.<sup>218</sup>

Kötümser(cilik) teriminin Batı felsefesi tarihine bakıldığında ılımlı olarak Eski Yunan ve Roma felsefelerinin gözde okulu Stoacılıkla ortaya çıktığı söylenebilir. Tam anlamıyla geçmişi ise XVIII. yüzyıla kadar uzanmasına karşın, iyimser(cilik) teriminin tarihi Fransa’da başlamış olup XIX. yüzyıla kadar geri götürülebilir. Kötümser(cili)ğin bilinen ilk kullanımıyla Coleridge’in 1794 tarihli bir mektubunda görülmektedir. Terim, 1880’lere gelindiğinde, Arthur Schopenhauer’un (1788-1860) istencin olumsuzlanmasıyla ilgili düşüncelerini temellendirmekte kullanmasıyla yaygın hale gelmiştir.<sup>219</sup>

Kötümserlik felsefesini öne süren Schopenhauer, Jean Paul Sartre (1905-1980) ve Albert Camus (1913- 1960) gibi düşünürlerdir. Örneğin, Schopenhauer’a göre, insan sürekli devam eden istek ve arzuları ile doyumsuzluğu arasında sürekli gelip gider. Bu açıdan da acı sürekli, haz ise geçicidir. Zaten insanın en büyük hatası doğmuş olmasıdır. İnsan yaşamı da başlı başına büyük bir hatadır. İrade bütün kötülüklerin anasıdır. İradenin doğurduğu âlem, mümkün âlemlerin en iyisi değil, hepsinin en kötüsüdür. Buna karşın Hıristiyan varoluşçu düşünürler ise başta Tanrı olmak üzere öbür dünyanın varlığını tanıyarak, kötümserciliklerini bu dünyayla sınırlı tutarlar ve öbür dünyada mutluluk olanağına inanırlar.<sup>220</sup>

Benzeri bir düşünceyi Sartre’in felsefesinde de görmekteyiz. Ona göre, insan yalnızca özgürdür. Bu özgürlük de ölüme benzer. Seçmek insan için bir zorunluluktur. Bu açıdan da insan özgürlüğün kölesidir. Özgürlük de saçmalaktır.<sup>221</sup>

Hıristiyanlığa göre Hz. Âdem’in cennetten kovularak işlemiş olduğu aslı günahtan dolayı bütün insanlığın kirlendiği öne sürülse de kötümser anlayışı mesîh

---

<sup>218</sup> Cevizci, “Kötümserlik”, 527.

<sup>219</sup> Güçlü v.dğr., “Kötümserlik”, 847-848.

<sup>220</sup> Cevizci, “Kötümserlik”, 527; Weber, *Felsefe Tarihi*, 382; Güçlü v.dğr., “Kötümserlik”, 847.

<sup>221</sup> Cevizci, “Kötümserlik”, 527; Bu düşünce tarzında yazılmış en iyi çalışma Wiliam James’in (1842-1910) “German Pessimism (Alman Kötümserciliği)” adlı eseridir. Bununla ilgili bilgi için bk. Güçlü v.dğr., “Kötümserlik”, 849.

inancıyla dengelemeye çalışmışlar ve sonuçta da heterodoks<sup>222</sup> ve gnostik<sup>223</sup> akımlar dışındaki Hıristiyanlarda hayır ve şer düalizmi oluşmamıştır.<sup>224</sup>

İslâm filozofları mutlak kötülüğün yoklukla sınırlı olduğunu ve bunun fiilen var olmadığını belirten nisbîlik ve izâfilik şeklindeki düşüncelerle kötülüğün varlığını da kabul ederler. Fakat dünyada iyiliğin kötülükten daha fazla olduğunu, ayrıca kötülük kavramının pozitif bir içeriğe sahip olmayan sadece bir varlığın zatındaki ya da niteliklerindeki eksiklikten kaynaklandığını savunurlar. Onlar, iyimser yaklaşım doğrultusunda ele aldıkları kötü eylemlerin ve bunların kaynaklığını teşkil eden kötü huyların bazı ruhî yetkinliklerdeki kusurlardan ortaya çıktığını belirtirler. Genel olarak bakıldığında insandaki kötü görünen durumların aslında iyi olduğu fark edilir. Örneğin, şehvet ve öfke duygularının yaratılıştaki ilk hedefi, insanın savunma, üreme ve beslenme gibi aslî ihtiyaçlarını karşılamaktır. Ancak bu duygular aklın kontrolünden çıktığında kötülüğe dönüşürler.<sup>225</sup>

İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi düşünür ve şairler kötümserlik yaklaşımı sergileseler de genel olarak İslam âlimleri, filozofları ve mutasavvıflar iyimser bir felsefe takınmışlardır. Karşılaşılan bela ve ölüm gibi sıkıntıların evrensel plan gereği ilâhî iradenin bir yansıması olarak değerlendirip iyimser olmak gerekir. Dünyada yaşanan sıkıntılara karşı sabırlı ve dayanıklı olmak, aynı zamanda bu sıkıntıların üstesinden gelmek için çaba sarf etmek gerektiği düşüncesi de hâkimdir.<sup>226</sup>

Kur'ân'a ve hadis-i şeriflere bakıldığında sabır, tevekkül, dua gibi kavramların Müslümanların hayat mücadelesinde yaşadıkları zorluklar ve acılar karşısında dayanma gücü veren, iyimserlik ve ümit aşıl原因an bir yaklaşım vardır.<sup>227</sup>

<sup>222</sup> Heterodoksi: Fransızca bir kelime olup, hak mezheplerden sapma anlamındadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hançerlioğlu, "heterodoksi", 2: 314.

<sup>223</sup> Gnostik, gnostisizmden türemiş bir kelimedir. Gnostisizm, Hıristiyanlıkta daha çok kendini gösteren ve inanç yerine bilginin kabul edildiği öğretisi olarak bilinmektedir. Fakat buradaki bilgi araştırmaya dayalı bir bilgi olmayıp kişisel ve aynı zamanda gizemli bir bilgiyi ifade edip kilisenin dogmasından üstün olduğu iddia edilen öğretilerdir. Yunan felsefesinin ve Doğu'daki unsurların birleşimiyle ortaya çıkan Tanrı, yaratılış ve kötülükle ilgili olarak ortaya çıkan bir öğreti geliştirmişlerdir. Bu öğretilerde, Tanrı ile madde arasındaki ikici bir anlayışı savunur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Cevizci, "Gnostisizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 382.

<sup>224</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>225</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>226</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>227</sup> Bk. el-Bakara 2/153-157; el-Hadîd 57/20-23; Ayrıca bk. Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

Bir takım sıkıntı ve belalardan bahsedilerek bunları aşma çabası göstererek iradeyi geliştirmeyi hedefleyen açıklamalar da vardır. Örneğin, Duhâ ve İnşirâh surelerinde Hz. Peygamber'in imkânsızlıkların içinden gelerek çeşitli lütuflara mazhar kılındığı hatırlatıldıktan sonra her güçlükten sonra bir kolaylığın da bulunduğu belirtilmektedir.<sup>228</sup> Bu sayede de insanlarda ortaya çıkan karamsarlık ve çaresizlikten korunmak hedeflenmektedir. Başka âyetlerde de yaşanan ümitsizlikten ve kaygılardan uzak durularak Allah'ın günahattan sakınanlar için bir çıkış yolu ve kolaylık sağlayacağını, aynı zamanda hiç beklemediği yerden rızık verip kendisine güvenenlere yardım edeceğini belirtmektedir.<sup>229</sup> Sonuç olarak Müslümanlardaki dayanışma, paylaşma ve kardeşlik gibi insanî ilişkilerin sağlamlaşmasını emreden âyet ve hadislerin amaçlarından biri de yokluk ve acı içindeki insanların yalnızlık ve tükenmişlik psikolojisiyle intihara düşmekten uzak tutmaktır.<sup>230</sup>

Sonuç olarak bakıldığında kendisinden ve dünyadan bezmiş bir insan haleti ruhiyesi kötümserlikte görülmektedir. Dünyada bir amacın olmaması ve insanın neden yaratıldığını bilmemesi, bu yaklaşımın öne çıkmasındaki sebep olduğunu söyleyebiliriz. Kötümserliği aşmada İslam'ın takındığı tavır imtihan içinde insanın olduğunu ve bir amaç için yaratıldığını açıkça göstermektedir.

### 2.3. Cebriyeci/Determinist Yaklaşım

Kelâmî tabirle Cebriyeci ya da felsefik tabiriyle determinist yaklaşım olarak ifade edilen ve her olayın bir neden-sonuç ilişkisine dayalı olduğu savunulan yaklaşımı inceleyelim.

Belirlenim (Determination), bir şeyin her neyse o olması ya da bir nesnenin kendi özelliklerine sahip olacak durumu kazanmasıdır. Nedenlerle sonuçlar arasındaki zorunlu bağıntıdır. Bu bağlamda evrendeki olayların neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>231</sup> Mantık açısından bir kavramın somutlaştırılarak genel niteliklerin öze indirgenmesidir. Ahlak felsefesi açısından, bir davranışın ya da olayın genellikle nedensellik sınırlandırılmasıdır.

<sup>228</sup> Bk. el-İnşirâh 94/5-6; Ayrıca bk. Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>229</sup> Bk. et-Talâk 65/1-4; Ayrıca bk. Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>230</sup> Çağrı, "İyimserlik", 23: 500.

<sup>231</sup> Ahmet Cevizci, "Belirlenim", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 110.

Belirlenimcilik(determinizm) ise fark gözetmeden dünyadaki bütün olayların geçmişteki başka olaylar sonucu yeni olayların oluşmasına neden olduğunu savunan görüştür. Olaylardaki nedensellik bağlantılı olarak geçmişteki olaylar, gelecekteki olayları kesine yakın oranda değiştirir.<sup>232</sup>

Determinizm, İslâm düşünce tarihinde illiyyet, Batı felsefesinde de causalité terimiyle belirtilen nedensellik görüşüyle yakından ilişkilidir. Fakat determinizm, nedenin sonucu zorunlu olarak belirlemesi, yani nedenle sonuç arasındaki zorunlu ilişkinin olduğu düşüncesine dayanır ve bu düşünce her olayın bir nedeni olduğunu belirten illiyyet görüşünü ilkesel hale getirir. Latince determinatio (tayin, belirleme) sözcüğünden Batı dillerine geçen determinizmin klasik İslâm düşüncesinde bir karşılığı yoktur. Ancak bu modern terimin içeriği İslâm düşüncesinde neden ve illet kavramları çerçevesinde tartışma konusu olmuştur.<sup>233</sup> Osmanlıca da bu kelimenin anlamına yakın “îcâbiyye, vücûbiyye, zarûriyye”<sup>234</sup> kelimeleri yer alır. Günümüz Arapçasında bu kelimeye karşılık “hatmiyye” terimi kullanılır. Fakat bu terim modern ve klasik terimler arasında bulunmaz.<sup>235</sup>

Belirlenimciliğin felsefik olarak önemi, insanların da evrenin her yerinde bulunan düzenin bir parçası olup olmaması konusunda kendini gösterir. İnsan davranışları belirlenmişse bu durumda evrende özgürce hareket edilemez.<sup>236</sup>

Felsefe tarihi bu anlamda insanın istencine yer açma çabasını hep göstermiştir. Determinizmin tarihi kökenini Thales’e ( M.Ö. 624-546 ) kadar indirgeyebiliriz. Çünkü Thales, ilk olarak evrene yönelmiş ve doğada meydana gelen her şeyin kendiliğinden ortaya çıktığı bir ilk ilkenin olduğunu ileri sürmüştür. Arkhe görüşüyle evreni meydana getiren nedenin “su” olduğunu belirtmiştir. “Öte yandan Anaksimandros’un apeironu, Anaximenes’in havası, Heraklitos’un tüm oluşumu düzenleyen logosu, Empedokles’in dört unsuru, Platon’un evreni kuran yaratıcı ya

<sup>232</sup> A. Bâki Güçlü v.dğr., “Belirlenimcilik”, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 189; Metin Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 30.

<sup>233</sup> İlhan Kutluer, “Determinizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ( İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 215-216.

<sup>234</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Nihat Özön, *Küçük Osmanlıca—Türkçe Sözlük* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988), 336, 825, 838.

<sup>235</sup> Cemîl Salîbâ, “el-hatmiyye”, *el-Mu‘cemü’l-felsefi* (Beyrut: Daru’l-Kitabil Ebnanî, 1982), 1: 442-443. ; Kutluer, “Determinizm”, 9: 216.

<sup>236</sup> A. Bâki Güçlü v.dğr., “Belirlenim”, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 189.



da düzenleyici ilkesi olan Demiurgos“u, Aristoteles“in İlk Hareket Ettiri Nedeni, Stoacılar“ın evrensel logosu determinizme birer kanıt niteliğindedir.” Yeniçağda determinizmde mekanikçi anlayış ön plana çıkmış ve mekanik ilişkiler evrendeki düzenin mevcudiyetini açıklamaya başlamıştır. Diğer taraftan Descartes’da iki töz olan insan ve Tanrı düalizmi ve her şeyin nedeni Tanrı ve tanrısal nitelikler barındıran insanın özgür irade seçimi ile determinizm ve özgürlük karşıtlığı kendini göstermiştir. Fakat Descartes’dan sonraki filozoflardan Spinoza da determinizm son şeklini almıştır. Spinoza, Tanrı’nın sonsuz, tek, mükemmel, zorunlu ve ölümsüz bir varlık olduğunu ve bu yüzden de evrende determinist bir düzen bulunduğunu belirtir. Ona göre, başta düşüncelerimiz olmak üzere fiil ve toplumsal davranışlarımız dâhil her şeyde bir düzen bulunmakta olup bu açıdan da özgürlükten bahsedilemez.<sup>237</sup>

XVII. yüzyılda filozoflar, belirlenimcilikle ilgili tezlerini desteklemek için fizik kuramlarını kullanmışlardır. Örneğin, Newtoncu fiziğe göre, kuvvetin ve kütlenin bilinmesi sayesinde ivme hesaplanır ve hareket ortaya çıkar. Aynı bir saatin tıkr tıkr çalışması gibi evrendeki kuramların sonuçları da öngörülmesi sayesinde belirlenimcilik görüşü güçlenir. Laplace, Newtoncu fiziğin belirlenimci olduğunu öne sürerek belirlenimciliği nedensellik ve ön görme kavramlarıyla açıklama çabasına girer. Sonuç olarak evrenin şimdiki durumu geçmişin sonucudur. Geleceğin evreni ise bugünden belirlenir. Fakat XX. yüzyılda parçacık ve görelilik kuramları, klasik fiziği yerinden edince belirlenimciliğin konumu da olumsuz anlamda etkilenmiştir. Yeni kuramlar tamamen sindirilememiş olsa da genel olarak görelilik kuramı belirlenimcilik taraftarı, parçacık kuramı ise belirlenmezlik taraftarı olduğu söylenebilir.<sup>238</sup>

Belirlenimcilik, aynı zamanda var olma ihtimali olan tek bir evren tarihiyle ilgili her cinsten metafizik öğretisi için de kullanılır. Örneğin, her olayın bir sebebi olduğunu söylemek tüm şartlar ve tüm doğa yasaları bilindiğinde evrenin geleceğiyle ilgili öngörü ortaya koymak “bilimsel” belirlenimciliktir. Mantıksal doğrular üzerine tarihsel düzenin kesinlikle olması “mantıksal” belirlenimciliktir. İnsan çabalasa da her şeyi belirleyen bir güç olması “yazgıcı” belirlenimciliktir. Fakat yazgıcı belirlenimcilik düşüncesi, belirlenimcilik ile özgür irade arasında bir çatışmaya neden

<sup>237</sup> BurcuYöney, “Gazali’de Determinizm Ve Eleştirisi”, *Fârâbî e-dergi* 2 (Ocak 2012): 39.

<sup>238</sup> Güçlü v.dğr., “Belirlenim”, 189-190.

olur. Tanrı'nın evrendeki her şeyi kusursuz bilgisiyle tasarlaması ve her şeyin O'nun çizdiği şekilde olduğunu söyleyen "tanrı bilimsel" belirlenimciliktir.<sup>239</sup> İlahi determinizm ya da tanrı bilimsel belirlenimciliğe göre, insanın zihninden geçenlerden tutunda bir yaprağın kımıldamasına kadar her şeyi Tanrı bilir. Tanrının her şeyi bilmemesi demek kudretine sınırlama getirmek anlamına gelir. Kısacası Tanrı, sınırsız bilgisi ve hükmüyle takdir edip belirlemiştir.<sup>240</sup> Metafiziksel determinizm ya da İlahi determinizm, insanın özgürlüğü düşüncesiyle uzlaşamamasının sebebi, mantıksal olarak varlığı öncesiz bir bilgi tarafından bilinen ve belirlenen her şeyin zorunlu olmasıdır. Zorunluluğun olduğu yerde ise imkândan ya da özgürlükten bahsedilemeyeceği ifade edilir.<sup>241</sup>

Determinizm, özgür irade ve kötülük problemi arasındaki bağlantı ahlaki ve ontolojik açıdan önemlidir. Determinizm ve özgür irade arasında üç farklı ilişki vardır:

- 1- Katı Determinizm (Hard determinism): Dünyadaki her şey doğa yasalarıyla sınırlı olup özgür iradeden söz edilemez. Kant, saf aklın özgürlüğü ispatlamadığını belirtir. Fakat ahlak teorisi için özgürlüğe ihtiyaç duyar. Sonuç olarak Kant, özgürlüğün bilinmeyen (numen) âleme bağlı olduğunu, determinizmin ise görülebilen, somut (fenomen) âleme bağlı olduğunu söyleyerek, bahsedilen çelişkinin kendince çözümünü bulmuştur. Fakat birçok kişi bilinmeyen âlemle görülebilen âlem için farklı gerçekler olduğunu kabul etmez. Determinizm ile özgür irade arasında bir çelişki olmasından dolayı ikisinden birinin varlığını kabul etmemek akla gelen ilk mantıklı yoldur. Katı determinizmi benimseyenler bu stratejiyi kabul ederek, determinizmi benimsemiş, özgür iradeyi de yok saymıştır. Bu bağlamda özgür iradenin inkârı kötülük probleminin çözümünde sorunlara neden olur. Ayrıca özgür irade yoksa ahlaktan, iyi-kötü ya da doğru-yanlış gibi kavramlardan bahsedilemez. Teistler için sorun olan bu durum ateistler için de sorundur. Ayrıca özgür irade sonucu sorumluluk doğar. Tek tanrılı dinlerde özgür irade sonucu ortaya çıkan

---

<sup>239</sup> Güçlü v.dğr., "Belirlenim", 190.

<sup>240</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 31.

<sup>241</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 41.

sorumluluk gereği ölüm sonrası hayatta hesap verilir. Bu durumda özgürlük yoksa sorumluluk da olmaz. Buna rağmen teist dinlerdeki bazı mezhepler özgür iradenin yokluğunu savunur. Bu tarz bir determinist yaklaşım, ateistler ve agnostikler içinde özgür iradenin varlığının tehdit edilmesinden dolayı sorun olarak kabul edilir.<sup>242</sup>

2- İlimli Determinizm (Soft Determinism): Theodore Sider'in ortaya koyduğu bu yaklaşımda özgür irade ve determinizm arasında bir uzlaşma ya da bağdaştırma söz konusudur. Bu bağdaştırmayı şu örnekle verir: "Erkekler ağlamaz" diye bilinen bir cümle vardır. Çocuk babasını ağlarken görünce, babam ya erkek değil ya da babamın gözüne soğan kaçıdığı için mi gözü yaşardı şeklinde bir soru sorarak çocuğun kavramlardaki hataları düzelterek erkeklikle ağlamanın bağdaşırılığını fark etmesi gerektiğini belirtir. Sider'in amacı, bize göre olan özgür irade kavramında yapacağımız düzeltmeyle onun kafasındaki bağdaşırıcı görüşe ulaşabileceğimizi kanaatindedir. Thomas Hobbes, John Locke Daniel Dennett, Donald Davidson gibi düşünürler de bu yaklaşımı benimserler.<sup>243</sup>

3- Libertaryan Yaklaşım (Libertarianism): Bu yaklaşım da determinizmin ve özgür iradenin uyuşmazlığını belirten bir yaklaşım olup katı deterministler gibi özgür iradeyi inkâr yerine her şeyi belirleyen bir determinizmi inkâr etmeyi tercih ederler. Libertaryan özgürlük anlayışına göre bir fiilin, ancak fiil öncesi şartlar zorunlu hale gelmemişse özgür olduğu savunulur. Eğer fiili yapan kişi başka bir fiil yapma ihtimali varsa özgürlük var demektir.<sup>244</sup>

Determinist görüşleri eleştiren ve aksini iddia eden David Hume (1711-1776), Gazzâlî, Werner Heisenberg (1901-1976), John Von Neumann (1903-1957) gibi düşünürler mevcuttur. Örneğin David Hume'a göre, iki olay arasında bir nedensellikten söz konusu olmayıp arasındaki ilişkinin kesinliğini bildiren bir veri

<sup>242</sup> Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), 182-185.

<sup>243</sup> Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 185-187.

<sup>244</sup> Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 188.

yoktur. Neden-sonuç ilişkisi sahip olduğumuz alışkanlıklarımız ya da inancımızdan kaynaklandığını belirtir.<sup>245</sup>

Aristo ve Eflâtun gibi filozoflarla ve metinleriyle yakından ilgilenen Müslüman filozoflardan Fârâbî (ö. 339/950) konumuzla alakalı olarak sudur teorisini ortaya koymuştur. Fârâbî'ye göre varlıkların Allah'tan sudûr etmesi(meydana gelmesi), bizimki gibi bir iradeye, bilgiye benzemeyip rızâsından bağımsız ve mekanik kurallarla da bağlantısı yoktur. Buna göre eşyanın O'ndan zuhuru, O'nun bizâtihi alîm oluşuyla ilgilidir. Bu görüşlerden anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin, determinist görüşle her şeyi ilâhî iradeye bağlayan görüş arasında tam bir uyumluluk ve netlik yoktur.<sup>246</sup> İhvan-ı Safa Risaleleri'nde, “bir şeyin olmasını gerektiren sebep” şeklinde tarif edilirken illet kavramı ile “fâil( etkin) illet, maddi illet, sûrî (şekilsel) illet ve gai (amaçsal/tamamı) illet” şeklinde dört sebep teorisine dayalı açıklamalarda bulunulmuştur.<sup>247</sup>

İslâm filozofları içinde illiyyet teorisini sistemli ve ayrıntılı olarak açıklayan İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037).<sup>248</sup> İbn Sîna'ya göre, İlahi bilgi her hangi bir dış kaynağa bağlanamaz. İlahi bilgi süje-obje arasındaki bir bilgi olmayıp objenin kaynağı olan bir bilgiyi oluşturur. Allah her varlığın tek ilkesi olup kendisini varlığın ilkesi olmasını zatından dolayı aklıyla bilir. O, bizzat tam varlıkların da bozuk varlık türlerinin de ve fertlerinin de ilkesidir. Allah'ın değişken şeyleri, aklî olan, zamana bağlı olan ve somut olan şeyleri değişen yönleriyle akıl edemez.<sup>249</sup> İbn Sînâ'ya göre, vâcib-mümkün varlık ayırımını ve illet kavramını Fârâbî'nin yöntemiyle temellendirip vâcib, yani zorunlu varlık olan Allah'ın varlığı için hiçbir illete gereksinim duymadığını, Allah'ın dışındaki mümkün varlıkların ise var olmaları için kesinlikle bir illete ihtiyaçlarının olduğunu belirtir. Mümkün varlıkta illiyyet zinciri sonsuza kadar geri gidemez. Sonunda illete, yani sebebe ihtiyaç duymayan bir varlık olmalıdır. Sonuç olarak, Allah illetin başındaki ilk illet olup var oluşuyla zorunlu hale gelen varlıklar, her hâlükârda zorunluluğunu başkasına borçludur. Bu durumda mümkün varlıklar için sebep, onun varlığının zorunlu şartıdır. Varlığında sebebe

<sup>245</sup> Yöney, “Gazali'de Determinizm Ve Eleştirisi”, 39.

<sup>246</sup> Kutluer, “Determinizm”, 9: 216.

<sup>247</sup> İhvân-ı Safâ Risâleleri trc. Ahmet Çelik ( İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 293.

<sup>248</sup> Kutluer, “Determinizm”, 9: 217.

<sup>249</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 32.

dayanmayan bir mümkün varlık olamaz. Anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, sebep ile sonuç arasındaki bağlantının hiçbir gecikme olmadan ve zaman geçmeden kurulduğunu kabul eder. İlet varsa ma‘lûllün de zorunlu olarak bulunduğu belirtilir.<sup>250</sup>

İbn Sînâ'nın sebeplilik görüşleri, âlemin ezeliği düşüncesini akla gelir. Bu yüzden de sebeplilik düşüncesine Eş‘arî kelâmcılardan özellikle Gazzâlî tepki göstermiştir. İbn Sînâ, fâil sebebin sonuca zaman açısından değil, ontolojik olarak öne geçtiğini iddia etmiştir. Bu durumda da ilk illet olan Allah'ın ibdâ' edici özelliğiyle birlikte ma‘lûl olan âlem de ezelden beri var olduğu imâ edilmiştir.<sup>251</sup> İbn Sînâ'nın bu düşüncesine itiraz eden Eş‘arî kelâmcılarından Bâkîllânî (ö. 403/1013), peş peşe ortaya konulan olaylar arasında mecburi bir illiyet bağının bulunmayıp bunun Allah'ın âdeti olduğunu ve âlemin de meydana gelişinin Allah'ın geciktirerek (ale't-terâhî) kendi iradesiyle yarattığı şeklinde formülize etmiştir.<sup>252</sup> İbn Sînâ da Bâkîllânî'nin eleştirilerine cevap verirken sebepliliğin dış dünyada birbiriyle bağlantılı oluşan olaylar kadar, insan zihninde bir kanun gibi algılandığını, zihnin dış dünyada gözlemlenen sonuçtan sebebe bir gidiş içinde olduğunu belirtir. Aynı zamanda kullandığı sebeplilik fikri sayesinde dış dünyadaki bir sonuca ulaşmayı sağladığını belirtir. Kant determinizmi zihnî bir kategoriyle sınırlı tutarken, İbn Sînâ determinizmi dış dünyada da karşılık bulan objektif bir gerçeklik olarak bakar.<sup>253</sup>

İbn Rüşd (ö.595/1198), konuyla ilgili olarak Allah Teâlâ, öncesi ve sonrasıyla olmuş ve olacak şeylerin zamanını, mekânını ve diğer sıfatlarıyla bildiğini ve Eş‘arî kelâmcıların görüş olarak belirttiğini ifade eder. Bu görüşün ilahi ilimde değişikliği düşündürmesi gerekçesiyle İbn Rüşd, bu görüşü yetersiz bulur. Aynı zamanda bir şeyin var olmadan öncesini ve sonrasını bilmenin aynı şey olmadığı görüşündedir. Fakat İbn Rüşd'den önce yaşayan Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857), bu endişenin yersiz olduğunu belirtmektedir. İlahi ilmin tek olduğunu ve ilmin bilinenin (malum) olduğu şekliyle meydana gelmesi olduğunu ifade eder. İbn Rüşd, bu açıklamaları yetersiz

---

<sup>250</sup> Kutluer, "Determinizm", 9: 217.

<sup>251</sup> Kutluer, "Determinizm", 9: 217.

<sup>252</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, ( Beyrut: Mektebetü's Şerkiyye, 1957), 36, 43-44; Ayrıca bk. Kutluer, "Determinizm", 9: 217.

<sup>253</sup> Kutluer, "Determinizm", 9: 217.

bularak ne olursa olsun bilgiye sahip olan zat değişmez ama bağlantının bizzat kendisi değişir. Bu durumda bilginin değişikliği anlamına geldiğini belirtir.<sup>254</sup>

Gazzâlî de David Hume'un görüşlerini destekler mahiyette determinizmi eleştirerek evrendeki mevcut olan şeylerin nedensellikten olmayıp alışkanlıklarımızdan kaynaklandığını belirtir. Filozofların bu tutumları küfre doğru götürmesinin sebebi, aralarında neden-sonuç bağlantısı olan iki şeyin de olma sebebi Tanrı'dır. Tanrı her iki olayı da yaratmıştır. Bu yüzden filozofların savunduğu evrendeki var olan şeylerin temelinde nedensellik ilkesinin olduğunu kabul etmek, Tanrı'nın iradesini kabul etmemektir.<sup>255</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde determinizmle ilgili olarak alışkanlık sonucu ortaya çıkan sebep-sonuç arasında bir ilişkinin zorunlu olmadığını ve her ikisi de birbirinden ayrı ve farklı şeyler olduğunu belirtir. Birinin gerçekleşmesi diğerini de kapsamaz. Birinin olmaması diğerinin de olmamasını gerektirmez. Yani birinin varlığı diğerinin varlığını zorunlu kılmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğunu da gerektirmez. Susuzlukla su içmek, doymakla ve yemek yemek, yanmakla ateşe girmek, aydınlıkla güneşin doğması, ölümle ve boynun kesilmesi gibi şeyler birbiriyle bitişik değildir. Bunların birbirine bitişik gözükmesi Allah'ın takdirinden kaynaklanır. Yemek yemeden tokluğu yaratmak, boynu kesilmeden ölümü yaratmak, boynu kesilmekle birlikte hayatın devamı ve daha buna benzer şeylerin hepsine Allah'ın gücü yeter. Ancak filozoflar için bunlar imkânsızdır.<sup>256</sup>

Kelâmî açıdan determinizmi yani cebriyeci yaklaşımı ele aldığımızda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, kelâmdaki Cebriye mezhebi ile cebriyeci yaklaşımın bir ilgisi yoktur. Çünkü Cebriye mezhebi daha çok indeterminist görüşe daha yakındır.<sup>257</sup>

Cebriyeci yaklaşıma göre, Allah'ın ilmi tek olup zorunlu ve kazanılmış bir ilim değildir. Bir çıkarım ya da düşünmeye de bağlı değildir. Allah olmuş ve olacak her şeyi bilir. Onun bilgisi her şeyi kuşatır. Allah'ın ilmi, mahlûkat var olmadan önce de vardı. Aynı zamanda mahlûkatı yaratırken sağlam ve değişmeyen bir kader

<sup>254</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 42-43.

<sup>255</sup> Yöney, "Gazâlî'de Determinizm Ve Eleştirisi", 41.

<sup>256</sup> Ebu Hamid Muhammed Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife -Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 159.

<sup>257</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 41.

yaratılışlarını belirlerken yarattığı her şey tastamamdır. Hiçbir eksiklik ya da fazlalık olmaz.<sup>258</sup>

Determinist düşüncedeki kelâmcılara göre, insan fiilleri Allah'ın yaratmasıyla<sup>259</sup> ve ezeli takdirinin kapsamındadır. Olmuş ve olacak şeyler ezeli bir ilimle irade edilir. İradeyle ilgili bilgi sonradan ortaya çıkmaz. Bu aşırı tenzihçi yaklaşımın sebebi, Allah'ın zatında hiçbir şeyin zamana bağlı olarak gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Fakat bu durum, yine sorun olarak Allah'ı tenzih ederken insanın özgürlüğünü yok saymak anlamına gelir. Bu durumda da insan sadece Allah'ın takdir ettiğini yapar ve dışına çıkamaz görüşü ortaya çıkar. Bu görüş doğrultusunda er-Râzî, Allah'a kâfirlerin iman etmeyeceğini bildiği halde kâfirden iman fiilinin oluşması, ilahi ilmin cehâlete dönüşmesi anlamına gelir ki, bu imkânsızdır. İmkânsızı gerektiren de imkânsızdır. Bu duruma göre kâfirden iman fiilinin meydana gelmesi imkânsızdır. Tam tersi imanın varlığını bilseydi, yokluğu imkânsız olurdu.<sup>260</sup> Bu durumda akla şöyle bir soru gelir. Allah, kâfirin iman etmeyeceğini bildiğine göre onları neden imanla sorumlu tutar? Allah'ın iyi ile kötüyü ayırması ve aynı zamanda kıyamet gününde bahane üretmemeleri içindir. Bu cevaba karşılık yeni bir soru daha akla gelir: “Peki, kıyamet gününde kâfirler küfre düşmemizin sebebi Allah'ın küfrümüzü belirleyen ilmiden dolayıdır.” derlerse buna nasıl bir cevap gerekir. Bu durumda da “Allah'ın ilmi zorlayıcı, cebrî bir ilim olmadığından kâfir sadece hür iradesiyle hareket edeceğini bilir.” diye cevaplarız.<sup>261</sup>

Razî şu ayetleri de delil olarak gösterir: “İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.” (el-Bakara 2/6). Diğer ayet ise: “Andolsun ki onların çoğu hakkında o söz (azap) gerçekleşecektir; çünkü onlar iman etmeyecekler.” (Yâsîn 36/7). Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere kâfirler iman

<sup>258</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 42.

<sup>259</sup> Hâris el-Muhâsibî, *El-Akl Ve Fehmü'l-Kur'ân -Aklın Mahiyeti Ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, tsh. Hüseyin el-Kuvvetli, trc. Veysel Akdoğan ( İstanbul: İşaret Yayınları, 2006 ), 242.

<sup>260</sup> Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *el-Meâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ ( Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1987), 9: 46-47; Ayrıca bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 44.

<sup>261</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 44.

etmezler. Bunun tersi olsaydı Allah'ın haberinin yalana dönüşmesi anlamına gelirdi ki, bu da imkânsızdır.<sup>262</sup>

Razî'nin görüşünden farklı olarak aslında bu ayetler, kâfirin ezelden beri iman etmeyeceğini Allah'ın bilmesi ve takdir etmesi olarak değil de o anki tutum ve davranışları iman etmeyeceklerini gösteriyor anlamındadır. Bu açıdan da yorum yapılırken Kur'an bütünlüğü çerçevesinde yorum yapmak daha doğrudur. "Ve de ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin..." (el-Kehf 18/29). Bu ayet, iman ve küfür fiillerinin insanın iradesiyle olduğunu kanıtlıyor. Bu da bu fiillerin zorunlu değil, mümkün fiiller olduğunu bize gösteriyor.<sup>263</sup> Bu duruma göre Râzî, varlık ve yokluk kavramları üzerinden iki zıt şeyin bir arada olmasının mümkün olmadığını belirtir. İman kâfirde bulunmayacağına göre onun hem varlığından hem de yokluğundan söz edilemeyeceğini belirtir.<sup>264</sup> Ancak burada bahsedilen kâfirler, belli özelliklerle sınırlı kâfirler olup tüm kâfirleri kapsayıcı bir genelleme değildir. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserinde Fetih suresi 48. ayetin yorumunda, Hz. Peygamberi terk edip savaşa katılmadıkları için Allah Teâlâ, onların iç yüzünü haber verip münafık olduklarını bildirdi. Bu yüzden de onları cezalandırmak için azap edeceğini bildirdiği şeklinde yorumunda bulunur.<sup>265</sup> Bu durumda verilen hükmün ezelde verilmediğini, kalplerinde besledikleri niyet ve düşüncelerinden dolayı böyle bir hükmün verildiği yorumu, daha mâkuldür. Kur'an bütünlüğü açısından da bu yorum daha doğrudur.<sup>266</sup>

Determinist yaklaşıma göre, iyi ve kötü arasındaki fark arızî bir meseledir. Bu tarz düşünceler, genel olarak İslam inancının iyiye ödül, kötüye ise ceza verilmesi şeklindeki temel ilkesini yok sayar. Eğer her davranışın ve tutumun değişme ihtimali yoksa ezelf bilgi kavramı bunu zorunlu kılar, desek bu durumda iyi ve kötü yapılanların karşılığı neye göre verilip sorgulanacaktır? Buna verilecek tek cevap

---

<sup>262</sup> Râzî, *el-Meâtlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 9: 46-47; Râzî, Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Fahrüddîn, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 2: 43; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 26: 43; Ayrıca bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 45-46.

<sup>263</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 46.

<sup>264</sup> Râzî, *el-Meâtlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 9: 47; Ayrıca bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 46-47.

<sup>265</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 28: 90.

<sup>266</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 48.



vardır o da: “Mülk Allah’ındır. İsteddiği gibi tasarruf eder”<sup>267</sup> şeklindeki cevaptır. Ancak bu cevap tatminkâr bir cevap değildir.

Cebriyeci yaklaşıma göre, ilahi bilgi ezelde olacakları olduğu şekliyle belirlenmiştir. İyi-kötü ya da mü’min-kâfir fark etmeksizin dünyadaki hiçbir şey Allah’ın iradesine karşı gelemez. Örneğin, Hz. Muhammed’in tebliğine karşı çıkan kişilerin daha ezelde nasıl bir davranış sergileyeceği biliniyordu. İşte bilinen bu davranış üzere kendi yaratılışına uygun davranışı sergilemişlerdir. Varlık âlemine çıkmış olan, daha varlık âlemine gelmeden kendisine takdir edilmiş olduğu duruma uygun olarak yaratılır. Bu durum hem özgürlük bilincini sekteye uğratar hem de ilahi kitapların insanları hidayete yönlendirme amacıyla zıttır.<sup>268</sup>

Sonuç olarak determinizm, aynı sebepler aynı sonucu doğurur ya da benzer durumlarla benzer olayların ortaya çıkarak sonuçlanacağı görüşünü savunur. Bu yaklaşımın birçok filozofça eleştirildiği ve yerine farklı görüşlerin ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Belirlenimci yaklaşım, kelâmî tabirle cebriyeci yaklaşım, aynı zamanda dünyaya geliş amacını ve insanın özgür iradesini de hiçe sayan bir yaklaşım olarak kendini göstermektedir.

#### 2.4. Özgürlükçü Yaklaşım

Bu yaklaşım belirlenimsizcilik, indeterminizm ya da özgürlükçü olarak ifade edilmektedir. İndeterminizm, dünyada olmuş olan her şeyin öncüleyici olaylar ve birbirine sebep olan olayların belirlediği düşüncesinin yanlış olduğunu ifade eden ve bunun tam tersi olan, dünyada olmuş her şeyin birbirinden bağımsız olduğunu ve birbirini takip eden olaylar arasında nedensellik olmadığını savunan görüştür. Kimi filozoflar “indeterminizm” kelimesini gelecekte gerçekleşecek olayların ilkesel olarak tahmin etmenin mümkün olmadığını savunmak amaçlı kullanmayı tercih ederler.<sup>269</sup>

Metafiziğe göre, evrendeki hiçbir şey belirlenmemiş olup dünyada ise, rastlantı ve özgürlüğün hâkim olduğu bir yaklaşımdır. Evrende rastlantı, kendisellik ve kesinlik olmadığından olayların ön görüsü mümkün değildir. Ahlak felsefesi ise;

<sup>267</sup> Özdemir, Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti, 49.

<sup>268</sup> Özdemir, Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti, 56.

<sup>269</sup> Güçlü v.dğr., “Belirlenim”, 190.

benin, zihin, bilinç, irade, ruh, ahlak kuralları gibi sonuçlara sebep olmada özgür olduğu, ahlakî seçimleri geçmişteki fiziksel ve psikolojik olayların etkilemediği ve aynı zamanda, akıllı olan insan varlığının mutlak bir seçim özgürlüğünün bulunduğunu savunur.<sup>270</sup>

Özgürlükçü yaklaşıma göre, evrenin herhangi bir yerinde bir oluşum determinist yaklaşımı çiğnediği müddetçe determinizmin yanlışlığı anlaşılır. Dünyada meydana gelen önceki ve sonraki olay arasında bir bağlantı olmayıp bu olaylar tamamen birbirlerinden bağımsızdır. Aralarında bir nedensellik olmayıp sadece birbirini takip eden olaylar vardır. Diyelim ki, uzayda ve zamanda determinizm çiğnense ve determinizmin doğru olmadığını ortaya koyan olaylar olduğunda, bu olayların dünyadaki önceki olaylardan tamamen bağlantısız olmasının gerekmediği belirtilir.<sup>271</sup>

Kelâmî açıdan özgürlüğü savunanlara göre, ilahi ilim mümkün olanı imkânsız kılmaz. Ayrıca, Allah'ın her hangi bir şey için işaretler göstermesi, O'nun mümkün olacak tarzda şeyleri ezeli bilgisiyile bilmesinden kaynaklanır. Bunun sebebi, Allah'ın yenilenen ve sonradan meydana gelen bir ilimle âlim olmamasıdır ve böyle bir durum kabul edilemez.<sup>272</sup>

Mu'tezile, insan fiilleriyle ilgili olan Allah'ın bilgisinin varlığa bağlı bir bilgi olduğunu ve bu ilmin ezeli olduğu görüşünü savunur. Fakat sonradan meydana gelen ezeli olamaz, ezeli olanın da bir başlangıcı olmadığından sonradan meydana gelmesi imkânsızdır. Aynı zamanda insan fiilleriyle ilgili ilmin yer ve gökyüzüne benzetilmesi Allah'ın ezeli bilgisinden çok, onun ilminin anında olan, olay ve olgularla uyumlu bir bilgisi olduğu anlamına gelir. Bu açıdan da, Mu'tezilenin Allah'ın insanın fiillerini ezelde bildiği iddiası ve bununla ilgili açıklamaları çelişir.<sup>273</sup>

Sonuç olarak özgürlükçü yaklaşıma göre, insan iç ve dış etkilerden tamamen bağımsız hareket eder, yani insan yaptığı tüm işlerde özgürdür. İrade özgürlüğünü

<sup>270</sup> Cevizci, "Belirlenim", 110.

<sup>271</sup> A. Bâki Güçlü v.dğr., "Belirlenmezcilik", *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 190-191.

<sup>272</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*-Mu'tezilenin Beş İlkesi, trc. İlyas Çelebi 1: 258; Ayrıca bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 73.

<sup>273</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 83.

savunan bu yaklaşım, etik belirlenimcilik'e (determinizm) tepki olarak hareket eder.<sup>274</sup> Özgürlük, insanı diğer canlılardan ayıran temel unsur olup ahlakla ilgili kavramlar olan iyi, kötü, erdem, vicdan gibi kavramlar özgürlükle bir anlam kazanır. Diğer taraftan bu yaklaşım çok da gerçekçi değildir. Çünkü insanda mutlak bir özgürlük söz konusu olamaz. Çünkü insanı şekillendiren ve ona yön veren birçok unsur vardır. Bu durum da determinizmdeki gibi "yazgıcılık" tehlikesine sebep olurken, indeterminizmde de sınırsız bir özgürlük tehlikesi doğurmaktadır.<sup>275</sup>

## 2.5. Seneviyecî/Düalist Yaklaşım

Seneviyecilik ya da düalizm, sözlükte "katlamak, bükme; ikinci olmak; iki katını almak" gibi anlamlarındaki "seny" kökünden türemiş ve çoğul manalı nispet ismi olup "ikili sistemi benimseyenler"<sup>276</sup> anlamındadır. Kâinatın nur ve karanlıktan (zulmet-yokluk) oluşan iki tanrı tarafından yönetildiği inanışındaki grupları İslam âlimleri "Seneviyye" olarak adlandırmışlardır. Nur, iyilik; zulmet ise kötülük tanrısıdır. Bu inanışlar eski İran ve Hint inanışlarından ashâbın son dönemlerindeki fetihlerle İslam dünyasında etkisini göstermeye başlamış olan inanışlar ya da görüşlerdir. Mâniyye, Merkûniyye ve Dessâniyye gibi isimlere ayrılan Seneviyecî gruplar, Mâtürîdî başta olmak üzere birçok kelâm âlimi tarafından eleştirilmiştir.<sup>277</sup> Türkçe'de "ikicilik" kelimesiyle ifade edilir. Bu anlayışı benimseyenlere "ashâbü'l-isneyn, ehlü'l-isneyn, ehlü't-tesniye" gibi isimler de verilmiştir.<sup>278</sup>

Felsefe açısından ikicilik (dualism), genel anlamıyla herhangi bir alanda birbirinden bağımsız olan ve birbirine indirgenemeyen iki töz (cevher-temel) ya da ilke kabul etme tutumudur. Zihin ve beden birbirinden ayrı olup özsel nitelikleri açısından birbirinden farklı olan ve birbirine indirgenemeyen cevher (töz) olarak kabul eden, zihin ve beden ikiciliği olarak tanımlanır. Bilgi felsefesinde, algı ve hatırlama cinsinden çıkarımla ilgili olmayan biliş cinslerinde, bilmek etkinliğinin,

<sup>274</sup> Doğan Özlem, *Etik -Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004), 37; Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, trc. Veysel Atayman, Gönül Sezer, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 138-141.

<sup>275</sup> Mahmut Hanönü, *Gazzâlî'nin Ahlak Felsefesinin Psikolojik Temelleri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007), 9-10.

<sup>276</sup> Topaloğlu -Çelebi, "Seneviyye", 277.

<sup>277</sup> Topaloğlu - Çelebi, "Seneviyye", 277.

<sup>278</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 521.

bilen, bilinçte var olan ya da veriyle bilinebilen gerçek nesne gibi, birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki farklı ögenin olduğunu savunur.<sup>279</sup>

Evrende tabiatları farklı ve birbirine indirgenemeyen iki farklı şey oldukları öğretisi üzerine olan ikiciliğin çeşitleri vardır:

- 1- Platon'un ezeli ve ebedi ideaları, Kant'ın numuneler ve fenomenler dünyasından oluşan ya da Leibniz'in aktüel ve mümkün dünya şeklindeki öğretileri "meta-fiziksel ikiciliği" oluşturur.
- 2- Zihin felsefesinde zihin ve beden iki ayrı gerçeklik ya da cevher (töz) olması "zihin-beden ikiciliği" ya da "psiko-fiziksel ikicilik" olarak adlandırılır. Zihin ve beden ayrı olmakla beraber aralarında etkileşim varsa bu "etkileşimci ikicilik" olarak adlandırılır. Zihin ve beden arasında doğrudan bir ilişki olmayıp farklı belirtilerle ortaya çıkması da "paralel ikicilik" adı verilir.
- 3- Olgusal önermeler ve değerler arasında kesin bir farklılığın bulunduğunu ve birinin diğerine ne indirgenebileceği ne de türetilebileceğini düşünen ahlakî görüşe "ahlakî ikicilik" denir. İyinin kötüden ayrılmadığı iddiasındadır.
- 4- Algının aracısız nesnesi ve çıkarımla bilinebilen maddi nesnelere arasında ayırım yapan ikiciliğe "epistemolojik ikicilik" denir.
- 5- Tanrı, iyi ve kötü gibi evrende iki büyük ve karşıtın olduğu ilke, bir de doğum-ölüm gibi iki evren olduğunu düşünen öğretiye de "dinî ikicilik" denir.<sup>280</sup>

Düalizm, ilahi adalet ve kötülük probleminin iyimserlik veya kötümserlik yaklaşımlarıyla çözülemeyeceğini savunur. İyiyi ve kötüyü birbirinden farklı ve çatışan iki ilke olarak düşünür. Zerdüştlüğün düalizminde iyiyi ve ışığı temsil edip dünyayı da yaratan ve değişmez özü (idesi) olan Hürmüz (Ahura Mazda), kötülük ve karanlığı temsil eden ve değişmez özü olan Ehrimen (Angra Mainyu) arasında sürekli bir mücadele vardır. Düalizmin Yunan felsefesindeki temsilcisi Platon'dur.

<sup>279</sup> Ahmet Cevizci, "İkicilik", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 451.

<sup>280</sup> Cevizci, "İkicilik", 451-452.

Ona göre Tanrı özünde iyi olup sadece iyi varlıkların sebebidir. İyinin karşıtı olan kötülüğün kaynağı, ölümlü alan olarak kabul edilen dünyadır.<sup>281</sup>

İslam dünyası İran ve Hint geleneğindeki düalist ve mistik inançlarından VII. yüzyıl ortalarındaki İslam fetihleriyle etkilemeye başlamış, VIII. yüzyılda Abbâsîlerin de etkisiyle İranlıların topluca İslam'ı seçmeleriyle düalist inançlara karşı bir hassasiyet başlamıştır. Mu'tezilî kelâmcılardan Mâniyye ve Deysâniyye gibi senevî(düalist) mezheplere destek verenler olduğu gibi reddedenler de olmuştur.<sup>282</sup>

Eş'arî, Seneviyye'nin nur ve zulmet adında iki zıt ezeli cevhere inandıklarını belirtir.<sup>283</sup> Seneviyye'den olan Mâniyye'de bu iki cevher siyah, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil beş farklı rengin bulunduğu ve bunların arazi reddettiklerini belirtir. Diğer mezhep olan Deysâniyye'ye göre ise, iki asıl renk beyaz ve siyahtır; sarı, kırmızı ve yeşil renkler ise bu iki asıl rengin farklı şekillerde karışmasıyla araz olmadan meydana gelmiştir.<sup>284</sup> Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde Seneviyye adlı özel bir başlık oluşturmuş ve Seneviyye'yi Mâniyye, Deysâniyye ve Merkayûniyye olmak üzere üç başlık altında değerlendirmiştir.<sup>285</sup> Mâtürîdî de Seneviyye mezhepleriyle ilgili olarak Eş'arî benzeri açıklamalarda bulunmuştur. Mâtürîdî, Seneviyye'den sonra bir sonraki konu başlığı olarak Mecûsîler'i ele almıştır. Onlara göre iyiliğin Allah'tan, kötülüğün ise İblîs'ten geldiği görüşüyle Seneviyye'ye göre düalizmden daha uzak olduğunu belirtir. Çünkü Seneviyye'de var olanın yoktan yaratıldığına inanmazken Mecûsîler ise, var olanın yoktan yaratılmasını mümkün görmüştür. Ancak Mecûsîler, iyilikte olduğu gibi kötülüğü de Allah'ın yarattığını düşünememiş ve kâinatın yaratıcısı olan Allah'ı kötülüğün kaynağı durumuna düşürmüştür.<sup>286</sup> Bâkılânî, Seneviyye'yi "ehlü't-tesniye" başlığı altında "et-Temhîd" adlı kitabında değerlendirmiştir. Seneviyye'nin âlem tasavvuru, tevhid inancı ve âlemin yokluktan yaratılmasıyla ilgili konularda çarpık düşüncelerinden, ayrıca yaratıcının tekliği yerine iki kadim varlık düşüncelerinin tutarsızlığını eleştirmiş ve çelişkilerine dikkat

<sup>281</sup> Werner, *Kötülük Problemi*, 61-65; Celaleddin Çelik, "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Bilimname*, 13 (2007/2): 40.

<sup>282</sup> Sinanoğlu, "Seneviyye" 36: 521.

<sup>283</sup> Alî b. İsmâil Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve 'ḫtilâfü'l-muṣallîn*, 3. Baskı (b.y.: Dâr Ferâniz Şitâyiz, 1980), 308.

<sup>284</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve 'ḫtilâfü'l-muṣallîn*, 336, 349.

<sup>285</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 157-172.

<sup>286</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 172-173; Sinanoğlu, "Seneviyye" 36: 521.

çekmiştir.<sup>287</sup> Mu‘tezile’nin müteahhirun dönemi kelâmcılarından olan Kādî Abdülcebbâr, el-Muğnî eserinin V. cildinde Seneviyye mezheplerinin bazı farklı görüşleri olsa da genel olarak hepsinin bir düalist inanca sahip olduklarını belirtir. Mâniyye, Mezdekiyye, Deysâniyye, Merkûniyye, Mâhâniyye, Siyâmiyye, Miklâsiyye<sup>288</sup> gibi birçok Seneviyyeci mezhebin düşünce sistemlerinden ve görüşlerinden kitabında bahsetmiştir. İki asıl olan kadîmin âlemi yaratmasını çelişkili bulan Kādî Abdülcebbâr, kadîm varlığın bizzat kâim olması ve kendi sıfatlarının tersine bir ortak kabul etmediğini belirtmiştir. Kādî Abdülcebbâr, kadîm asılların birbiriyle uyumunun hangisinin iradesiyle olacağı şeklindeki açıklamaları gereksiz görmüş ve bu durumun kıdem anlayışıyla uyum sağlamayacağını belirtmiştir.<sup>289</sup>

Mu‘tezilî kelâmcılar, dış âlemde ortaya çıkan ve varlığı hissedilen fizikî kötülükleri mecâzî kötülük olarak kabul etme sebepleri ikicilerin (düalist) dinî öğretilerini reddetmek ve çürütmek için ortaya koydukları inançsal tutumdur. Çünkü İkicilik (Düalizm) gibi bir düşünce tarzı tek tanrılı bir inanca sahip düşünürler için kabul edilemeyecek bir durumdur. Bu açıdan da düalizm Allah’ın birliğine olan inancını kökünden sarsar. Mu‘tezile bu sebeple “doğal kötülüklerin Tanrı’dan mecâzen kötülük olarak kaynaklandığı tezine” sıkı bir şekilde bağlıdır.<sup>290</sup>

Sonuç olarak, monizm (tek tanrılı) inançların karşısına düalizm çıkmış ve genel olarak görüşleri çelişkiler ve tutarsızlıklarla dolu olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca tek tanrılı dinlerle asla uyuşmayacak olan iyi-kötü, nur-zulüm gibi zıt kavramları tanrı edinmişlerdir.

### 3. Kötülük Çeşitleri

Kötülük genel olarak doğal(tabîî-fiziksel) kötülük ve ahlakî kötülük olarak ikiye ayrılır. Ancak geniş açıdan bakıldığında ise üçüncü bir çeşit olarak metafizik

<sup>287</sup> Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 1957, 60-65; Ayrıca bk. Sinanoğlu, “Seneviyye” 36: 521.

<sup>288</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü’l-Hasen Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (b.y.: y.y., 1958), 5: 10-21.

<sup>289</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5: 25, 28-30, 41-44, 55-70; Ayrıca bk. Sinanoğlu, “Seneviyye” 36: 522.

<sup>290</sup> Fethi Kerim Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları* 6/1 (2008): 104.

kötülük de kabul edilir. Metafizik kötülük, yapısı itibariyle soyut; doğal ve ahlakî kötülük ise somuttur.<sup>291</sup>

Kötülük çeşitlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

### 3.1. Doğal (Fiziksel) Kötülük

Doğal kötülük, doğadan ve doğal nedenlerle insanın başına gelen kötülükleri ifade eder. Örneğin deprem, tsunami, sel, yanardağ patlaması, kuraklık gibi doğa olayları ile doğal nedenlerden kaynaklanan hastalıkları bu kapsamdaki kötülük çeşidinde değerlendirebiliriz. Bizim dilimizde bu durumlar, kötülük olarak değil de doğal afet ya da musibet olarak ifade edilir. Bizim dilimizdeki bu kullanım doğal olaya kötülük demekten daha doğru olsa da sorunu çözmiyor. Çünkü adı ister iyi, ister kötü olsun sonuç olarak insana acı ve ıstırap veren bir durum ortada vardır. Bizi ilgilendiren kısım da burasıdır.<sup>292</sup> Zaten doğa olaylarının kendileri değil, sebep oldukları acı ve keder, doğal kötülük olarak değerlendirilmektedir.

Doğal kötülükle ilgili çağdaş batının somut olarak verdikleri örnek, 1 Kasım 1775 tarihli Lizbon depremidir.<sup>293</sup> Hıristiyanların 1 Kasım'da "Azizler Günü" olarak kutladıkları bayram gününde bu deprem olmuştur. 8,9-9 şiddetindeki depremde yaklaşık 40.000 kişi ölmüştür. Bu deprem batılı entelektüel kuşakta derin etkiler bırakarak felsefi optimizmin (iyimserlik) çöküşünü hızlandırmıştır. Benzeri bir durum ise, bizde 13 Mart 1992 Erzincan depreminde kutsal ay olan Ramazan'da ve teravih namazı sırasında gerçekleşmiştir.<sup>294</sup> Bu deprem 6,8 şiddetinde olup 653 kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır.<sup>295</sup> Bu kötülük türünde insanın her hangi bir müdehalesi söz konusu değildir. Ancak depremlerden sonraki aşamada insanlar birbirine yardım etmekte seferberliğe girmeleri ve kenetlenmeleri, kötü gözükən unsurların iyiliğe dönüştüğünün bir kanıtıdır.

<sup>291</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 26.

<sup>292</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş(Akıl-Allah-Ahlak)* (İstanbul: Dem Yayınları Ensar Neşriyat, 2012), 131.

<sup>293</sup> Lizbon depremi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, trc. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 277-288.

<sup>294</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 29.

<sup>295</sup> Demirtaş, Ramazan, v.dğr., "13 Mart 1992 Erzincan Depreminin Yüzey Kırıkları Artçı Sarsıntıları Ve 17 Ekim 1989 Loma Prieta Depremi İle Karşılaştırılması", 47.Türkiye Jeoloji Kurultayı 1994 Bildiri Özleri (1994): 48; <https://deprem.afad.gov.tr/tarihteBuAy?id=75>.

### 3.2. Ahlakî Kötülük

Ahlakî (moral) kötülük, insan iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hata ya da günahıdır. Doğadan değil, doğrudan insandan kaynaklandığını belirtmek için kullanılır.<sup>296</sup> Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, öldürmek gibi durumlar ahlakî kötülük kapsamında değerlendirilir.<sup>297</sup>

Bu kötülük türünün sahibi ya da fâili özgür insandır. Bu kötülük, duyguların dışı vurduğu bireysel bir davranış ya da geniş boyutuyla kötü, kitlesel ve toplumsal fiil olabilir. Bu durumda eylemden sorumlu tutulacak tek varlık, insan ya da insanlardır.<sup>298</sup>

Richard Swinburne'a göre, insanların sadece yapmamaları gereken şeyleri yaparak ortaya çıkan kötülük yanında, insanların kayıtsız kalarak meydana çıkmasına izin verilen kötülükleri de kapsamaktadır. Bu şekilde istekli fiiller ve ihmalcî başarısızlıklar bu türden kötülüklerdir. Örneğin, güç sahibi yabancı politikacıların ihmalleri sonucu Afrika'daki açlığa dayalı ölümler ya da yerel politikacı ve ebeveynlerin açlığı engelleyici çalışmaları yapmama sonucu çıkan ölümler bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>299</sup>

Ahlakî kötülüğe verilebilecek en çarpıcı örnek, Bosna'da yaşanan soykırım dramıdır. Yüzbinlerce Müslüman insan akıl almaz bir vahşet ve zulme maruz kalmıştır. Özgür insanların kötü duygu, düşünce ve eylemlerinden kaynaklanan ahlakî kötülükle muhatap olmuşlardır.<sup>300</sup>

### 3.3. Metafizik Kötülük

Bu kötülük çeşidi, doğal ve ahlakî kötülük çeşitlerinden, sadece derece veya tür olarak değil, ilke ve cins olarak da farklıdır.<sup>301</sup> Bu açıdan da birçok kaynak bu kötülüğten bahsetmez ya da kötülük olarak kabul edilmez.

<sup>296</sup> Yaran, *Din Felsefesine Giriş (Akıl-Allah-Ahlak)*, 131.

<sup>297</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 20.

<sup>298</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 30; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 43.

<sup>299</sup> Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* trc. Muhlis Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 87.

<sup>300</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 31

<sup>301</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 27-28.



Metafizik kötülük, tabirini ilk Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) kullanmıştır. Bu kavram, yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığını ya da eksikliğini ifade etmektedir.<sup>302</sup> Augustinus(354-430) geleneğinde ahlakî ve doğal(fiziksel) kötülüklerin temelinde metafizik kötülük vardır. Augustinus teodisecileri (Tanrı'nın adaletine inananlar) yaratılmış olan şeylerin yetkin olmayışına kötü olarak bakmaz. Çünkü yaratılmış bir âlem varsa onun sonlu olması kaçınılmazdır.<sup>303</sup>

Gottfried Leibniz'e (1646-1716) göre, ahlakî ve doğal kötülükler, metafizik eksikliğin bir sonucudur. Ancak, bu metafizik eksiklik pozitif bir şey olmayıp, yetkinliğin derece derece eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, böyle bir eksikliğin oluşu Tanrısal hikmet açısından kaçınılmazdır. Sonlu varlıklar yetkin olamazlar. Dünya da sonludur ve yetkin değildir. Bu açıdan da Tanrı, bu evreni yaratırken dünyalar içinde olabilecek en iyi dünyayı yaratmış ve sonlu olan varlıkları da olabilecek en iyi dünya da yaratmıştır.<sup>304</sup>

Yine Leibniz'e göre, her yönüyle en mükemmel varlık Tanrı'dır. Tanrı, her yönüyle mükemmel varlık yaratsaydı kendi gibi varlıklar olacaktı. Bu yüzden Tanrı en az miktarda kötülük içeren, olabilecek en iyi dünyayı tercih etmiş ve yaratmıştır.<sup>305</sup> Diğer iki kötülüğe göre her anlamda farklılık gösterdiğinden metafizik kötülük ile ilgili somut bir örnek vermek pek mümkün değildir.<sup>306</sup>

Sonuç olarak sonlu varlıklar eksiktir, eksik olan da yetkin olamaz. Bu durumda metafizik kötülüktür.<sup>307</sup>

---

<sup>302</sup> Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 43.

<sup>303</sup> John Hick, *Evil and the god of love*, (London: Macmillan, 1993), 13-14; Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 26.

<sup>304</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 27. ; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, trc. Sedat Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 31.

<sup>305</sup> Nigél Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, trc. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016), 144.

<sup>306</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 27-28.

<sup>307</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 27.



## İKİNCİ BÖLÜM

### MÂTÜRÎDÎ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

#### 1. Mâtürîdî'nin Kötülük Tanımı

İmam-ı Mâtürîdî'ye göre, aklen her güzel olan güzel, aklen her çirkin olan da çirkindir. Fiilen çirkin olan kötü, fiilen meşru olanın yapılması da iyidir. Fiilen kötü olanı yapmak meşru görünmemekle birlikte, iyi olanı yapmak hüsnü kabul görmektedir. “Kim Allah’ın huzuruna bir iyilikle gelirse ona on katı verilir. Kim de bir kötülük ile gelirse ona misli ile karşılık verilir.”(el-Enâm 6/160). Allah burada hikmetin bir gereği olarak kötülüğe ve günaha denk bir cezadan bahsederken iyiliğin karşılığını lütfkârlığın bir sonucu olarak on kat fazlasıyla verdiğini beyan etmiştir. Çünkü mükâfatlandırmada esas olan lütuftur.<sup>308</sup> Mâtürîdî'nin yukarıdaki açıklamalarına bakıldığında, onun kötülüğün kıstası olarak akli belirlediği hemen göze çarpmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'nin kötülüğü hikmet, iyiliği ise lütuf kavramı ile bağdaştırdığı görülmektedir.

#### 2. Mâtürîdî'de Kötülük Çeşitleri

Filozofların kötülükleri, doğal (tabîî-fiziksel), ahlakî ve metafizik (metafiziksel) olmak üzere üçe ayırdıklarını<sup>309</sup> belirtmiş ve kötülük çeşitleri konusunda ayrıntılı bir şekilde işlemişlerdir. Mâtürîdî'nin eserlerine bakıldığında, aslında onun kötülük problemine ilişkin bir tasnifinin olmadığı görülmektedir. Fakat eserlerinde kötülük problemi ile ilgili bazı söylemlerinin olduğu, bu söylemlerin yukarıda açıklanan ve felsefecilere ait olan söz konusu tasnif ile paralellik arz ettiği müşahede edilmektedir. Bu itibarla Mâtürîdî'nin sistematik olarak böyle bir tasnifi söz konusu olmasa da arka planda onun böyle bir tasnif düşüncesine sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu düşünceden hareketle biz de onun söz konusu düşüncelerini tasnif edilmiş bir şekilde sunacağız:

<sup>308</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100-101.

<sup>309</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, 26.

## 2.1.Doğal Kötülük

Doğal kötülük, yangın, sel, kasırga gibi doğal afetlerle; körlük, sağırılık, delilik gibi insanlardaki özürlerden kaynaklanan kötülükler doğal kötülük kapsamındadır.<sup>310</sup> Bu bölümde Mâtürîdî'nin doğal kötülüğe yaklaşımını, âlemin ontolojik yapısı ve insanın ontolojik yapısı bağlamında ele almaya çalışacağız:

### 2.1.1. Âlemin Ontolojik Yapısı Açısından Kötülükler

Konuya başlamadan önce âlem ve ontoloji kavramlarını açıklamakta fayda var. Âlem, sözlükte “ kendisiyle bir şeyin bilindiği şeyden ibarettir.” Terim anlamı ise, “varlıklardan yani, Allah dışındaki her şeyden ibarettir. Çünkü onunla Allah, isimleri ve sıfatları açısından bilinir.”<sup>311</sup> Kelâmda “Allah’tan başka mevcut olan her şey” anlamındadır. Klasik kelâma göre ise cevher ve araz olmak üzere iki temel unsurdan oluşur. Bunların birleşmesi ve ayrışmasıyla da âlemdeki varlıklar meydana gelir. Bunların oluşumunda Allah’ın irade, kudret, ilim ve yaratma sıfatları vardır.<sup>312</sup> Ontoloji kelimesine gelince, sözlükte Eski Yunanca’da “varlık” anlamındaki “on” ve “konuşma-söz” anlamındaki “logos” kelimelerinin birleşiminden İngilizcesi “ontology” olan, ontoloji kelimesi meydana gelmiştir.<sup>313</sup> Felsefî terim olarak ise, “metafiziğin, tek tek nesne ve olaylarla değil de, genel olarak varlık problemiyle ilgili olan dalı; varlığı varlık olarak, varlık olmak bakımından ele alan bilim dalı”<sup>314</sup> olarak tanımlanır. Kısacası varlık bilimi olarak tanımlanabilir.

Mâtürîdî’ye göre Allah, yerdeki ve gökteki her şeyi insanın imtihan edilmesi için yarattığını belirtmiştir. Bu varlıkların kendileri için yaratılmadığını, eğer sadece kendileri için yaratılmış olsalardı sonunda yok olacaklarından dolayı böyle bir tercihin mantıksız olacağını açıklamıştır.<sup>315</sup> Doğada bulunan nesnelere ve gerçekleşen olaylar insanın imtihan edilmesi için süzgeçten geçirilerek yaratılmıştır. Örneğin

<sup>310</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*, 28.

<sup>311</sup> Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el- Cürçânî, “Âlm”, *Mu’cemu’-t Ta’rifât*, thk. Muhammad Sıddîk Minşâvî (Kahire: Daru’l-Fazile, ts.), 122.

<sup>312</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Âlem”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 24.

<sup>313</sup> A. Bâki Güçlü v.dğr., “Varlıkbilgisi”, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 1514.

<sup>314</sup> Cevizci, “Ontoloji”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3.Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 644.

<sup>315</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 108-109. ; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu, 1:39,226,264. ; Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009): 139.

münafıkların Müslümanlarla olduklarında onlardan yana tavır gösteriyormuş gibi gözükp yandaşlarıyla olduklarında Müslümanları kandırmaları imtihan ifade eden bir olaydır. Aynı şekilde kâhinlerin ve cinlerin yaptıkları kötü şeylerden dolayı şeytanlaşmaları da bir imtihandır.<sup>316</sup>

Allah, insanları dilediği zaman dilediği şekilde imtihan etmesi kadar doğal bir şey olamaz.<sup>317</sup> Kimi zaman iyilik ve kötülüklerle<sup>318</sup>, kimi zaman da lezzet ve elemelerle<sup>319</sup> imtihan eder. Buradaki kavramlara dikkat edersek iyilik-kötülük, lezzet-elim gibi kavramlar zıttır. Anlaşılacağı üzere Allah, insanı dünyadaki zıtlıklarla imtihan ederek yaptıkları fiiller doğrultusunda cennet veya cehennemi kazanma imkânı verir.

Mâtürîdî, âlem kavramını sınav anlamında, ahiret açısından da şöyle değerlendirir: Allah insanları sınav yapmak için yaratmış ve yaptıkları fiiller doğrultusunda karşılığını vermek adına ikinci bir âlem yaratmıştır. İkinci âlem olan ahiret âlemi olmasa, dünyada meydana gelen her şey amaçsızlıktan dolayı yok olacağından bu durum, Allah için anlamsız ve abes olurdu. Hâlbuki Allah, abesle işgal etmez ve yaptığı hiçbir şeyde hikmetsizlik olmaz.<sup>320</sup> Allah Teâlâ konuyla ilgili olarak “Sizi boş yere yarattığımızı ve huzurumuza çıkarılmayacağınızı mı sandınız?” (el-Mü’minun 23/115) buyurmuştur. Bu duruma göre dünya âlemi, ahiret âlemine kılavuzluk eder. Çünkü ahiret âlemiyle ilgili yapılan anlatımlar bu dünyada yapılacak kıyaslamalarla şekillenir ve bu sayede ahiret âlemi bilinir. Bu sayede de Allah’ın hikmeti gereği dünyada elem çekecek ve zevk alacak özellikte yaratılan insan, dünyada yaptığı kötülükler karşılığında ahirette elem çekeceği ve yaptığı iyilikler karşılığında da ahirette müjdelenen lezzetleri de zevkle tadacağı bildirilmiştir.<sup>321</sup>

Mâtürîdî’ye göre, yılan ve zararlı nesnelere ya da varlıkların bizim için zararlı gözüke de bizim bilmediğimiz bir yaratılış hikmetinin olduğunu düşünmek, ibret almak ve imtihan vesilesi olduğunu bilmek gerekir. Ayrıca zehirli ve acı nesnelere uzun süreli(müzmin) devam eden hastalıkların ilacının ve bu anlamda da

<sup>316</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 39.

<sup>317</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 202.

<sup>318</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 95

<sup>319</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 200.

<sup>320</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 54.

<sup>321</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 54.

tedavisinin bulunduğunu belirtir.<sup>322</sup> Bu zararlı varlıkların yaratılışlarındaki hikmet ve faydadan dolayı Mâtürîdî, bu kötülük çeşidini “mutlak kötülük” olarak kabul etmez.<sup>323</sup> Mâtürîdî açısından günaha götüren kötü ve zararlı şeylerden sakınmak ve sevaba götüren iyi ve doğru davranışları da teşvik ederek yönelmek, kişinin kendisine ahlakî açıdan çeki düzen vermesini ve kendisini eğitmesini sağlar.<sup>324</sup>

Sonuç olarak, imtihan dünyası için yaratılan insanın bu âlemdeki her şey emrine verilmiştir. Gereğini yerine getiren insan bu dünyada kendini eğiterek hem dünyasını hem de ahiretini mutlu edecektir. Gereğini yerine getirmezse de gerekli cezaya çarptırılacaktır. Çünkü dünya, ahiretin tarlası olduğuna göre bu dünyada ne ekerse ahirette de onu biçeceği anlamına gelir.

### 2.1.2. İnsanın Ontolojik Yapısı Açısından Kötülükler

İmtihan için gönderilen insan, ahlaki eğitimini de tamamlamak için iyilik ve kötülüklerle dolu bu dünyada ve bu formatıyla Allah tarafından yaratılmıştır. Allah’ın daha iyi bir insan ve daha mükemmel bir dünya yaratmama sebebi, O’nun buna gücünün yetmemesi ya da istememesinden değil, imtihanın gereği olarak bu formatta gerçekleşmesidir. Ayrıca sınırlı bir bakış açısına sahip olan insanın Allah’ın hikmeti gereği anlayamayacağı birçok olay ve durumun olduğu da bir gerçektir.<sup>325</sup>

Mâtürîdî, nesne ve olaylara bakışta iki türlü yaklaşım ortaya koymuştur. Birincisi, sadece dışa yönelik olan bakış; ikincisi ise, dış görünüşle beraber olan varlığın ya da olayın içindeki anlam ve amacı yönelik bakıştır. Dış görünüşe göre değerlendiren insanların inanç açısından problemleri olduğunu belirten Mâtürîdî, dış görünüşün ötesindeki içsel durum hakkında insanın faydasına olacak bir kanaat de taşınmadığını belirtir. Örneğin göz görmeye, kulak duymaya ve dil konuşmaya ilk bakışta yarar. Bunlar vasıtasıyla âlemi anlamlandırmalı ve hakikatin bilgisinden habersiz kalınmamalıdır. Bu açıdan da nesne ve olaylara ilk bakışa göre kötü görünmesine rağmen, kötü olarak adlandırmamalıdır.<sup>326</sup>

<sup>322</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108-109. ; Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 149.

<sup>323</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 149.

<sup>324</sup> Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 142.

<sup>325</sup> Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 143.

<sup>326</sup> Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 144.

Mâtürîdî, âlemde bulunan kötülüğün ontolojik varlığını kabul etmekle birlikte, insanî bakış açısının da değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapar. Bu bağlamda âlemdeki kötülöklere dıştan bakıldığında kötü olarak görülürken, farklı ve daha geniş perspektiften bakıldığında kötü olmadığını anlaşılaacağını belirtmektedir. Burada vurgulanması gereken durumun kötülüğün ontolojik varlık olarak inkâr edilemeyeceğidir.<sup>327</sup> Mâtürîdi, evrendeki olaylara parça parça değil, tümel bir bakış açısıyla bakarak kötülük olarak görünen olayların genel düzen içinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu düşünce tarzı dinî açıdan olmasa da felsefî açıdan tartışılabilir. Allah'a inanmayan ve bu anlamda bir imtihandan dolayı dünyaya geldiğini düşünmeyen için doğal felaketler sonucu çekilen sıkıntılar ve masum kişilerin hayatlarının allak bullak olmasında teistik düşünce gereği Tanrı'nın uyarmak için bu felaketi vermesi gibi açıklamalar felsefî açıdan sorunlu bir yaklaşımdır. Aynı şekilde Mâtürîdî'nin nesne ve olaylarla ilgili dış görünüşe göre yapılan değerlendirme mantığının genel insan karakterinden çok, Allah'a inanmayan birine ait bir özellik olarak görülmesi de felsefî bağlamda sorundur. Bu değerlendirme doğrultusunda inançsız insanın ahlakî açıdan ontolojisindeki problemlili durumu âleme bakışındaki olumsuzluktan kaynaklanmaktadır.<sup>328</sup>

Küfür sözlükte "örtmek, gizlemek; nankörlük etmek" anlamlarına gelir.<sup>329</sup> Bu anlama göre inkâr fiilini gerçekleştiren kişi gerçekleri göremez hale gelir. Kur'an-ı Kerim de "Allah böylelerinin kalplerine ve kulaklarına mühür basmıştır. Gözlerinin üzerinde de perde vardır. Onları dehşet verici bir azap beklemektedir"<sup>330</sup> ve benzeri ayetlerle ilgili olarak Mâtürîdî, yorumunda inkârcıların bütün psikolojik çabalarıyla akıl yürütme ve düşünmeyi terk ederek azgınlıklarını artırmaları sonucu kalplerinde küfür karanlığı oluşarak mühürleneceğini ve doğruyu da dinlemeyeceklerini belirterek<sup>331</sup> artık Allah inancı olmayanlara ne anlatırsan anlat kâr etmeyeceğini bu ifadelerle göstermektedir. İnançlı kişi ise Tanrı'nın verdiği imkân ve kabiliyetler doğrultusunda nesne ve olaylarla ilgili olarak, her şeyin anlamının ve amacının

<sup>327</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 108-109; Ayrıca bk. Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi", 144.

<sup>328</sup> Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi", 145.

<sup>329</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, "Küfür", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 192.

<sup>330</sup> Bakara Suresi, 2/6. Benzeri ayetlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. el-En'am 6/28'nin yorumu için: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 33-36; el-Mutaffifîn 83/14'nin yorumu için: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 287.

<sup>331</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* 1: 35.

olduğunu fark eder. Aynı zamanda ahiret açısından da sınırlı ve eksik bir bakış açısına sahip olduğunu fark edeceğini belirtir.

Allah insanların iyi olsun kötü olsun fiillerini kulun isteğine göre yaratır.<sup>332</sup> Kur'an'da "...hidayete karşılık dalaleti satın almışlar" (el-Bakara 2/16) ayeti sapıtmayı doğru yola tercih ettiklerini ya da mahvolmayı kurtuluşa tercih ettiklerini gösterir.<sup>333</sup> Allah dalalet yolunu isteyen dalaleti, hidayet yolunu isteyen de hidayeti yaratması<sup>334</sup> insanın ahlakî anlamda kendine çeki düzen vermenin de sapıtmanın da yolunun yine kendisinden geçtiğinin farkında olması gerektiğini belirtmektedir. Sonuç itibarıyla, kötülüğün kaynağını isteyen insan, gerçekleştiren ise irade ve kudret sahibi olan Allah'tır. Anlattığımız bu durum Mâtürîdî'ye göre Allah'ın eksikliğinden değil, ahlakî bir varlık olmasından kaynaklandığını belirtir.<sup>335</sup>

## 2.2. Ahlaki Kötülük

İnsanlardan kaynaklanmış olup bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, öldürmek gibi durumlar ahlakî kötülük olarak kabul edilir.<sup>336</sup> İnsan zihni iyiyi kötüden ayıracak kabiliyette olup bu konuda Allah da yol göstermiştir.<sup>337</sup> Doğru yol gösterilmiş olmasına rağmen kötülüğe yönelen insan ahlaki kötülüğe neden olur. Mâtürîdî, kendin için istediğini başkası için de istememek ve eziyet etmeyene de eziyet etmek gibi örneklerle ahlaki kötülük örnekleri vermiştir.<sup>338</sup>

Mâtürîdî, iradeyi kötüye kullanarak haksızlık ve zulüm işleyen kişilerin genelde inkârcılar olduğunu belirtir. Bu tarz kötü fiiller, imanlı olan kişiye yakışmaz. Kâfirlerin yeryüzünde hırsızlık ve yol kesme gibi yaptıkları kötü fiillerden dolayı dünyadaki kötülüklerin arttığı belirtilir. İnançsızlıktan dolayı kalpleri iman nuruyla dolmayan kâfirlerin bu fiillerinin sorumluluğunun da yine kendilerine ait olduğunu açıklar. Aynı zamanda genel olarak insanların başına gelen acı ve felaketlerin bu tarz kötü insanlardan kaynaklanabilir. Örneğin, düşman işgalinden dolayı masum

<sup>332</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 41.

<sup>333</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 42.

<sup>334</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 64.

<sup>335</sup> Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi", 149.

<sup>336</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, 30; Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 20.

<sup>337</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 282; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 149.

<sup>338</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 252; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 149.



çocuklar ve hayvanlar bu kötülükten, felaketten etkilenirler. Bu durumda bu felaket, bir uyarı ve aynı zamanda içine düşülen kötü durumdan çıkma fırsatıdır. Bir başka sebebi ise, musibetten ders çıkarma söz konusudur. Masumların bu belaya maruz kalması da daha önce yapılan yanlışların bedeli olarak ya da ahirette alınacak büyük faydalar için bir vesile olarak düşünülebilir.<sup>339</sup>

Mâtürîdî, şirk, dalalet, küfür, zulüm, cehalet ve Allah'ı inkâr edip verdiği nimetlere nankörlüğü de kötülük olarak kabul eder.<sup>340</sup> Genel anlamda kötülükte buradaki fiillerden kaynaklanır. Mâtürîdî, kötülüğün yergi ve günaha götüren, iyiliğin ise övgü ve sevaba götüren şeyler olduğu şeklinde tanımlaması,<sup>341</sup> iyi ve kötünün alt yapısını oluştururken nakilden de faydalandığını göstermektedir. Kötülükler, yaratılış amacından sapma sonucu oluşur ve kötülüklerin sıralamasında ahiret hayatı ön plandadır.<sup>342</sup>

İmtihan gereği dünyaya gelen insan, kesinlikle düşmanı olan şeytana uyması sonucu kötü fiilleri işler. Tabii ki şeytana uyup uymamak kişinin kendi elinde olup imtihan da bu yönde gerçekleşir. Bununla ilgili olarak bir ayeti Mâtürîdî'nin bakış açısıyla inceleyelim:

“...şeytanın peşinden gitmeyin, çünkü o apaçık düşmanınızdır. O size ancak kötülüğü, çirkinliği, Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi buyurur.” (el-Bakara 2/168-169).

Mâtürîdî'ye göre bu ayette çirkinlik kötülük, kötülük de çirkinliği ifade eder. Çünkü ikisi de her türlü günahı barındırır. Bununla birlikte kötülük gizli günahlar, çirkinlik ise açıktan günahlar anlamına gelebilir. Bir başka anlamda ise kötülük dinen cezayı gerektirmeyen ve yasaklanınca kendisinden vazgeçtiği günahları ifade eder. Çirkinlik ise zina etmek ve şarap içmek gibi dini cezayı gerektiren ve aklen de çirkin görülen günahları ifade edebilir. Çirkinlik ve kötülüğü şeytanın emrettiği ve bu emri Allah'ın verdiği gibi bir suçlamaya girildiği belirtilmektedir.<sup>343</sup>

<sup>339</sup> Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Kötülük Problemi”, 147-148.

<sup>340</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36,173,180,217,311,339,360. Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 150.

<sup>341</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 113; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 143; Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, 54; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 150.

<sup>342</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 150.

<sup>343</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005) 1: 64.

Mâtûrîdî'ye göre, imtihan için insan dünyadadır. İmtihani da iki yönlü ele alınabilir: Birincisi, bir şeyin emredilmesi ve yasaklanmasıyla ilgili sınavdır. İkincisi ise, Allah'ın ezeli bilgisinde var olacağını bildiği şeyin zamanı geldiğinde varlık âlemine geçmesiyle ilgilidir.<sup>344</sup> Bununla ilgili olarak şu ayet örnek verilebilir: “And olsun ki içinizden cihad edenler ile sabır gösterenleri bilmemiz ve haberlerinizi herkese duyurmamız için sizi imtihana tâbi tutacağız.” (Muhammed 47/31) şeklindeki ifadelerde “ cihad edenleri bilmemiz” yani Allah'ın ezeli bilgisinde var olacağı şekliyle bilmesi kastedilmektedir. “ Gizliyi ve açığı bilendir ” (el-En'âm 6/73) ifadesinde de yine aynı durum söz konusudur. Yani gizliyi bilmesi, olacağını bilmesi; açığı bilmesi, yine olacağı şekilde bilmesini ifade eder. Bu duruma göre yukarıdaki ayetin anlamı şöyledir: “ Öyle ki Allah'ın onlardan cihad edecek diye bildiği kimse mücahid olarak fiilen meydana gelsin ve yine onlardan sabır gösteren kimse fiilen bulunsun.”<sup>345</sup>

Mâtûrîdî, bu bilgiyle ilgili başka bir yerde de Allah'ın yaratılmışları buldukları durumun dışındaki bir halle bilmenin kastedilmediği ve bu tarz bilmenin Allah'ı cehaletle suçlamak anlamına geldiğini belirtir. Allah'ın bilgisinden var olacağın var oluş zamanıyla birlikte bahsedilmesi, bilinen şeyin ezeli olduğunun fark edilmemesi içindir. Allah, şimdi bildiğini ezelde de bilir ve bu şekilde nitelendirilir.<sup>346</sup>

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, Allah olacak olayları, öncesi, şimdiki hali ve sonrasını tek bir bilgiyle bilir ve bu bilgi Allah'ın ezeli bilgisinin aynısıdır. Allah, bizim şimdi bildiğimiz şeyi, ezelde de bizim bildiğimiz şekliyle bilir. Aynı zamanda Allah'ın her şeyi öncesinde bilmesi, bizim o fiilleri zorunlu yapacağımız anlamına gelmez. Allah'ın ezeli bilgisinde bilmesinden dolayı fiilî olarak gerçekleşmez. Biz öyle yapacağımızdan dolayı ezeli bilgide de o şekilde bulunur. Bu anlamda da kendi suçlarımızı kader ve kazaya yükleyemeyiz.<sup>347</sup>

<sup>344</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 226; Ayrıca bk. Metin Özdemir, “Mâtûrîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, *Mâtûrîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed.Şaban Ali Düzgün. (Ankara: Tc. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 413.

<sup>345</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 226; Özdemir, “Mâtûrîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 413.

<sup>346</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 262-263; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtûrîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 413-414.

<sup>347</sup> Özdemir, “Mâtûrîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 414.

Olayın bir başka boyutu ise, tecrübenin oluşu da insanın hür olduğunu gösterir. Çünkü insan hür iradesiyle istediğini seçen, istediğini yapıp yapmamakta özgür bir yapı da yaratılmıştır. Bu açıdan da takdir edilen düzen gereği diğer özler (cevheri) ve bu özlere bağlı özellikler (arazlar) nasıl yaratılmışsa, insan fiillerindeki öz ve bu öze bağlı özellikler de zaman ve zemine göre yaratılırlar. Bu durumlar kader ve kazanın zorlayıcı bir etkisinin olduğu anlamına gelmez.<sup>348</sup> Burada önemli olan irademiz doğrultusundaki seçimlerimizdir. Mâtürîdî, bu konuyla ilgili olarak yaratma özelliğinin sadece Allah da olduğunu bu açıdan da insan fiillerini de Allah'ın yarattığını belirtir.<sup>349</sup> Yoksa Mu'tezile'nin savunduğu gibi Allah'ın insanın fiillerini yaratması sonucu insanın özgürlüğünü sınırlanması söz konusu değildir. Çünkü insanın hür iradesi sonucu gerçekleştirmeyi istediği fiili, yine insanın istediği şekilde yaratır.<sup>350</sup> Bu açıdan da fiillerin iyi ya da kötü olarak nitelik kazanması, insanın özgür seçimi sonucunda olup Allah'ın yaratması sonucunda iyi ya da kötü olarak nitelenemez.<sup>351</sup>

Konuyu toparlayacak olursak, insanın yaptığı ve diğer insanlara zarar vermeleri şeklinde oluşan kötülük, ahlaki kötülüğü oluşturur. Ahlaki kötülük direk insandan kaynaklandığı için imtihan vesilesi de bu kötülük üzerinden gerçekleşmektedir.

İnsan, şeytana ya da nefsine uyarsa bu kötülük gerçekleşir. Bunun suçunu Allah'a ya da kadere atmak kesinlikle yanlıştır. Çünkü insan yaptığı fiillerde özgür iradesi sonucu seçim yapar, Allah da bu seçim doğrultusunda iyi ya da kötü fiili yaratır. Zaten bu şekilde fiil gerçekleşirse yani Allah'ın zorlaması sonucu bu fiil yapılıyor olsa, o zaman insanın sorumluluğu olmazdı. O zaman da imtihan diye bir şey de olmazdı.

Şimdi ise Mâtürîdî'de ahlaki kötülüğü insanın özgürlüğü ve insanın yaratılış amacı ve hikmeti açısından ele alalım:

<sup>348</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 309; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* 39; Ayrıca bk. Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 415.

<sup>349</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mustafa Yavuz (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 12: 389; Ayrıca bk. Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 415.

<sup>350</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 12: 152; Ayrıca bk. Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 415.

<sup>351</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 306; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 229; Ayrıca bk. Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 415.

### 2.2.1. İnsanın Özgürlüğü Meselesi

İyiliğin yapılabilmesindeki en önemli şartlardan biri özgür iradedir. Özgür irade sahibi kişinin de iyi ile kötü arasında bir seçim yapabilmesi için kötülüğün de bulunduğu bir evrenin yaratılması gerekir. Allah Teâlâ, iradesi olmayan ve bu anlamda da günah işlemeyen bir varlık yaratmak yerine, özgür irade sahibi insanlar yaratmış ve belli ölçülerde de kötülüğün olduğu bir dünyayı tercih etmiştir. Tersini durumda ise günah işlemeyen bir varlığın özgür iradesi de olmayacaktır.<sup>352</sup>

Bu konuyla ilgili olarak Mâtürîdî, özgür irade ve hür seçimle olmayan imanın da önemli olmayacağını ve kulluk bilinci oluşmasında özgür iradenin önemli olduğunu belirtir. Eğer Allah zorla iman ettirseydi bu dille olacağından kalp bunu tasdik etmeyecekti. Bu durumda iman yine kabul olmayacaktı. Bu açıdan da özgür irade doğrultusunda olmayan imanın da bir önemi olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>353</sup>

Kötülük karşısında iyilikten yana bir seçimde bulunan insan, ahlaken özgür bir tercih yapmış olur. Doğal olarak bu şekilde bir seçim yapan kişi, yaptığı tercihin de sorumluluğuna ve sonuçlarına katlanması gerekir.<sup>354</sup>

Allah, insana iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırması için akıl ve irade vermiş, peygamberler yoluyla da kitap göndererek bir yol çizmiştir. İnsan, faydasına gördüğü şeylere yanaşma ve zarar göreceği şeylerden de uzaklaşma özgürlüğüne sahiptir. Mâtürîdî'ye göre, herhangi bir davranışta kendini zorunlu hissetmeyen ve fiillerini özgür iradesiyle yapabilen insan, hür olarak kabul edilir.<sup>355</sup> Fiillerinde zorunlu olan bir varlığın ahirette sevabın ödülünü ya da günahların bedelini ödemesi mantıksız ve anlamsız olur.<sup>356</sup>

İnsan, yaptığı işlerde özgür olup bizzat kendisinin seçimi doğrultusunda bunu gerçekleştirir. Mâtürîdî, seçim yaparken aklına estiği gibi hareket etmekten çok, en

<sup>352</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 229-230.

<sup>353</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6: 268; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 229-230.

<sup>354</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 229-230.

<sup>355</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226,239; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 288-304; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 230.

<sup>356</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 230.

uygun olanın seçilmesinin daha doğru olduğu kanaatindedir.<sup>357</sup> Tercihlerde farklı alternatifler olup doğru-yanlış, hak-batıl, hidayet-dalâlet gibi zıtlıkları ifade eden seçimleri içerir. Bu duruma göre seçim yapabilmek için uygun bir alan, zıtlıkların bulunduğu alternatifler ve bir de ruhi bir güce sahip olmak gerekir. Ahlaki davranışlarında hür olmayan kişinin sorumlu olması da mümkün değildir.<sup>358</sup> İtaat ve isyan fiili kişinin kendisine ait olunca sorumluluğu da yapana ait olur. Bu durumda da ödül ya da cezaya da muhatap olur.<sup>359</sup>

Matûrîdî'ye göre, hayır olarak da kabul edilen imanın kendi özgür seçiminle olması gerektiğini ve zorlamayla olan imanın kabul görmeyeceğini belirtir.<sup>360</sup>

Olayın hiç bahsetmediğimiz farklı bir boyutu ise şeytanın insanları saptırmasıdır. Yani hidayet ve dalâlet yolunu özgür iradesiyle tercih etme hakkı olan insan, şeytanın vesveselerine özgür iradesiyle uyarsa doğru yoldan çıkar, uymazsa doğru yolda, hidayet üzere kalır. Bununla ilgili olarak Mâtûrîdî'nin de değindiği önemli noktanın şeytanın saptırmaya gücü yetmemesidir. Ancak şeytan, sapıklığa(dalâlete) giden yola çağırır ve güzel gösterir, doğru yolu ise karmakarışık hale getirir. Yoksa şeytanın saptırmaya gücü yetmez.<sup>361</sup> Aynı zamanda dalâlet yolunu seçenler, azgınlıkları ve şeytana uymayı özgür iradeleriyle tercihleri sonucunda saptırırlar. Yoksa şeytan, her türlü günah ve isyandan uzak duran samimi kulları saptıramaz.<sup>362</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, iyiyi ve kötüyü tercih etmede olumsuz olan şeytan faktörü de kendini göstermektedir. Fakat zaten imtihan gereği özgür iradesiyle itaatkârlık yolunu seçen kul için çok da olumsuz bir faktör değildir. Ama isyan yolunu seçen için, şeytanın kötü çağrılarına uymak da kolay olur. Aynı zamanda, özgür iradesi sonucu fiillerini de bu yolda kullanan isyankâr kul, yaptıklarının sonucuna da katlanmak zorunda kalacaktır.

<sup>357</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280; Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 358; Ayrıca bk. Ögük, *Matûrîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 230.

<sup>358</sup> Ögük, *Matûrîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 230.

<sup>359</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226; Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 288.

<sup>360</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Şer'ân*, 6: 268; Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Şer'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5: 250; Ayrıca bk. Ögük, *Matûrîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 231.

<sup>361</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Şer'ân*, thk. Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005 4: 41.

<sup>362</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Şer'ân*, 12: 285.

Allah ezeli ilmiyle kimin doğru yolu ya da sapıklığı seçeceğini bilir. İsyan edecek olan kullarını da yaratması onlara da özgürlük ve tercih etme hakkı verdiğini gösterir.<sup>363</sup> Özgürlüğün hem dünyaya hem de ahirete bakan yönü vardır. Dünya da sadece iyilik olsa, bu durumda artık iyilik tercih olmaktan çıkacaktır. Aynı zamanda insanları iyilikte derecelendirip ayırmak da mümkün olmayacağı gibi bir anlamı da kalmayacaktır. Ahiret açısından da imtihan, mükâfat ve ceza gibi kavramlarında önemi kalmayacaktır.<sup>364</sup> Demek ki, zıtlıkların bulunduğu bu dünyanın bulunması imtihan için zorunludur. Bu sayede özgür iradesiyle iyi ya da kötüyü tercih eden insan imtihan sürecinden geçebilir.

Olayın bir başka yönü ise, kulun iradesinin Allah'ın kaderiyle çelişmemesidir. Allah'ın kudreti, kulun iradesini ortadan kaldırmaz. Mâtürîdî, kulların kazâ ve kaderdeki bilgilerden habersiz olmalarından dolayı seçimlerini yaparken kazâdan ve Allah'ın iradesinden kaynaklanan bir baskı hissetmezler. Aynı zamanda kulların fiillerini zorla yapmayıp zıttı da bulunan tercihleri yapabilme özgürlüğüne sahip olduklarını belirterek bu konuyu temellendirir.<sup>365</sup>

### 2.2.2. İnsanın Yaratılış Amacı ve Hikmeti

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde “Allah, kâinatı niçin yaratmıştır?” başlığı altındaki bölümde konumuzla ilgili ipuçları bulmaktayız: Allah'ın sonsuz ilmi ve hiç bir şeye muhtaç olmayan zenginliğiyle O'nun fiillerinin hikmetsiz olması düşünülemez. Allah, kâinatı niçin yaratmıştır? Şeklindeki bir soru Allah için abes ve hikmetsizliği nispet etmek olur ki, bu da Allah için söz konusu olamaz. “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık... Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.” ( el- Enbiyâ 21/16-23 ). Bu ayetlerde açıklandığı üzere Allah'ın zatı gereği hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı ve hikmetsizlik isnad edenlerin ise yergi ve azaba çarptırılacakları belirtilir.<sup>366</sup>

Mâtürîdî, konuyla ilgili görüşlerine farklı bölümlerde devam eder: Allah, eğitime müsait, zarar ve yararını bilen, algıladığı deliller doğrultusunda duyu ötesiyle

<sup>363</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 55; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 231.

<sup>364</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 231.

<sup>365</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 231.

<sup>366</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 123.

ilgili çıkarımlarda bulunabilen bir mükellefler (özellikle insan) grubu yaratmıştır. Buna rağmen bilgiye aldırış etmeyen, yergi nitelikli her türlü fiili normal kabul eden bir mükellef düşünülemez. Aynı zamanda Allah birçok nimet verdiği için buna teşekkür de gerekir. Bu açıdan Allah, emir ve yasaklara uyularak teşekkürün yerine getirilmesini ister. Allah, özendirerek kendisinin yüceltilmesine teşvik ve hafife alınmasını engellemek içinde sakındırması, olayın hikmetidir. Sorumlu olan insanın yaptığı her davranıştan dolayı yüceltilerek ödül olarak ebediyen kalacağı cennet hayatı verilir. Küfürde de isyanın zirvesine ulaşmasından dolayı ebediyen ceza yeri olan cehennem hayatını yaşar. Aynı şekilde iman tükenmez bir tasdik, küfür de tükenmez bir yalanlama olup ona göre de ödül ve cezaları vardır.<sup>367</sup>

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda Mâtürîdî'nin evrenin yaratılış hikmetiyle insanın yaratılış hikmeti ve amacı arasında bir paralellik olduğu anlaşılmaktadır. “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan” ( el- Bakara 2/29 ) diye devam eden ayetin yorumunda Mâtürîdî, bu verilen nimetlere karşı şükür edilmesi gerektiği ya da dünyada sizi imtihan etmek için bir vesile olsun diye verildiği şeklinde yorumlamıştır.<sup>368</sup> “Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu deneyerek göstermek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır” ( el-Mülk 67/2) ayetini de yorumunu desteklemek için kullanmıştır. Aynı zamanda ahirette ceza ve mükâfat kazanmak için şeklinde de yorumlar.<sup>369</sup> Mâtürîdî, bu düşüncesini temellendirmek adına konuyu farklı açılardan değerlendirir.

Mâtürîdî'nin sıkça belirttiği ve insanın sadece yok olmak için yaratılmasının boş olacağını ve bu yüzden de onun yaratılmasının bir amacının olduğunu belirtir. “Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?” ( el- Mü'minûn 23/115 ). Bu ayetin yorumunda ahirette tekrar dirilip sonrasında mahşerde dirilmenin olmaması abestir, boştur. Yok olmak için yaratılmak anlamsızdır. Tıpkı bir bina yapıp tekrar yıkmak ne kadar saçma ve boşsa, bir amacın olmadan insanın boşuna yaratıldığını düşünmek de mantıksızdır. Mâtürîdî, bu ayetle ilgili yaptığı ikinci yorumda ise, insan dışındaki tüm evreni insan için yaratarak onun hizmetine vermiştir. “ Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir

<sup>367</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127.

<sup>368</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 68.

<sup>369</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 68.

lutuf olarak emrinize vermiştir. Bütün bunlarda düşünenler için işaretler vardır.” ( el-Câsiye 45/13 ). Bu ayetle de ikinci yorumunu destekleyen Mâtürîdî, her şeyin emrine verildiği insanın şükürle denenmesi emirlere uyması ve yasaklardan kaçınması karşılığında bunların verildiğini belirtir. Aynı zamanda yapılan iyiliklerin karşılığı ve yapılan kötülüklerin karşılığı da ahirette verileceğini belirtir.

Sonuç olarak, insanın yaratılış hikmeti imtihandır. Bu amaç doğrultusunda insan dışındaki bütün âlem insanın emrine verilmiştir. Bunun karşılığında dünyada Allah'ın emirleri ve yasakları doğrultusunda yaşam süren insan ahirette cennetle ödüllendirilirken, gerekeni yapmayan insan da karşılık olarak cehennem azabına çarptırılacaktır. İnsan seçimleri doğrultusunda sorumluluğu gereği elbette karşılığını alacaktır. Bu söylemlerimiz doğrultusunda insanın amaçsız ve boş yere yaratılması ve ölümlü yok olması akla ve mantığa uygun değildir.

### 2.3. Metafizik Kötülük

Yaratılmışların doğuştan getirdikleri bir kusur olarak ifade edilen, doğal ve ahlakî kötülüğün de kaynağı olarak belirtilen metafizik kötülük, Mâtürîdî'nin kötülük algısıyla uyuşmasa da yaratılmış varlıkların kemâl ve yetkinlik eksikliği açısından benzerlik göstermektedir.<sup>370</sup> Mâtürîdî, aynı zamanda bu kötülük çeşidini Allah'ın hikmeti, adaleti, zulüm ve imtihan kavramları üzerinden değerlendirmektedir.

Allah hiçbir şeyi kötü yaratmamıştır. Bu açıdan da mutlak iyi ya da mutlak kötünün olmayışı, kötülüğün göreceli oluşu<sup>371</sup> gibi durumlar kötülüğün net bir tanımını yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu açıdan da düşünürler kendi bakış açılarına göre farklı tanımlar yapmaktadırlar. Bu durum, haliyle bizimde net bir çizgiyle özellikle de metafizik kötülüğü tanımlamamızı zorlaştırmaktadır. Ama bilindiği üzere yapılan bir tanım, o kavramın çerçevesini belirler. Bu sayede de belirlenen çerçeve doğrultusunda yön tayin edilerek o kavramın içeriği doldurulur.

Biz de bu bağlamda Mâtürîdî'nin metafizik kötülüğe yaklaşımını âlemdeki ve bu anlamdaki nesnelereki eksiklik, sonluluk, sınırlık, ilahi hikmet, zulüm ve kötülüğün izafiliği bağlamında ele almaya çalışacağız.

<sup>370</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 148-149.

<sup>371</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 212.



Mâtürîdî, kazânın tanımını yaparken nesne ve olayların(eşyanın) yaratılması olarak tanımlar. Bu çerçevede eşyanın oluşması, her şeyin kendine uygun durumda bulunması hikmet ve ilim sahibi bir yaratıcı vasıtasıyla olur. Hikmet ise, her şeyin gerçekleşeceği duruma uygun bir şekilde yaparak tastamam yerleştirmek anlamına gelir. Bu duruma göre, eşya kendilerine en uyacak bir uyumlulukla meydana geldiklerini gösterir. Bu açıdan da yaratma fiili, şeylerin oldukları şekliyle yaratılması demektir.<sup>372</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, eşya ile Allah'ın ezeli bilgisi arasında bir bağlantının olduğu anlaşılmaktadır.<sup>373</sup>

Mâtürîdî'ye göre, kaderle ilgili iki farklı tanım yapılabilir. Birincisi, bir şeyin oluşumunda sahip olduğu değerdir. Bu anlamda iyilik-kötülük, hikmet-akılsızlık, güzellik-çirkinlik açısından yaratmayı ifade eder. Bu bağlamda şöyle bir tanım oluşur: Her şeyi kendine uygun bir şekilde meydana getirmesi ve buna uygun olarak isabet ettirmesidir.<sup>374</sup> “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.” (el-Kamer 54/49). Ayeti bu anlamı desteklemektedir. İkinci tanım ise, her şeyin olacağı yer ve zamanı, hak ya da batıl özelliğini, ödül ya da ceza durumunu belirlemek anlamındadır. Bu anlamda da “Cibril hadisi” olarak bilinen Hz. Muhammed'in iman ile ilgili verdiği cevap da kaderin bu iki tanımından biriyle uyumludur.<sup>375</sup>

Mâtürîdî, “Te'vilâtü'l-Kur'an” adlı tefsirinde ise, kader ve metafiziksel kötülükle ilgili olarak yeryüzünde olmuş ve olacak her şeyi Allah'ın bilgisi dâhilinde yarattığını belirtir.<sup>376</sup> Allah, hikmeti gereği yarattığı her şeye belli bir ölçü ve sınır koymuş olup bu ölçü ve sınırın mahiyetini tam anlamıyla kavrayabilecek bir yaratık yoktur. Allah'ın eşyada meydana getirdiği ölçü ve düzen farklı olsaydı, her şey fesada uğrar, bozulurdu.<sup>377</sup> Bu açıdan da yeryüzündeki her şeyi “hikmetli düzen” açısından ele almaktadır.<sup>378</sup>

<sup>372</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 306; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 391; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 401.

<sup>373</sup> Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 401.

<sup>374</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 307; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 392; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 402.

<sup>375</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 307; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 392.

<sup>376</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar ( İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8: 21; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 402.

<sup>377</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar ( İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 10: 220; Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar ( İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 14: 249; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 402-403.

<sup>378</sup> Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 403.

Tabiatın oluşumuna bakıldığında, bu düzenin kendiliğinden oluşması mümkün olmayıp kendilerine özgü bir fayda ve zararın oluşturulduğu, bu düzenin dışında ilim ve hikmet sahibi bir varlığı gösterdiği açıktır. Diğer canlılardaki işitme, görme duyularıyla insanlardaki özellikler bir olmayıp onlardaki duyular sabit kalmakta ve değişmemektedir. Hâlbuki insandaki konuşma, iyiyi kötüden ayırma, nesne ve olaylar karşısındaki durumu bebeklikten başlayarak büyüdükçe gelişmektedir. Fakat diğer varlıklarda bu özellikler yoktur. Aynı zamanda âlemdeki tüm varlıkların bir sınırı olup o sınıra ulaştıklarında yeme içme ve gelişme çabaları sonuç vermez. Örneğin uzunluk, genişlik, işitme ya da aklın artması artık söz konusu değildir. Sonuçta, beden ve ruhen gelişmek sayılan unsurlardan dolayı olmayıp hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şeye gücü yeten bir varlığın yaratmasıyla olduğu anlaşılmaktadır.<sup>379</sup>

Her cisim aynı zamanda bozulmaya ve düzeltilmeye de müsaittir. Fakat kendi öz yapıları gereği böyle bir şey yapamazlar.<sup>380</sup> Her varlık var oluşunun ilk döneminden habersiz olduğu, en iyi konum ve duruma gelse bile yaşlanmaya ve bozulmaya meyilli olup kendini düzeltmekten bile acizdir. Tabii ki, bu canlılar için geçerlidir. Canlı, cansız her şeyin varlığı kendi dışında olup kendi dışındakine bağımlılığı gerektirir ve bu da yaratılmış olmayı zorunlu kılar. Yine âlemdeki her şey parçalardan oluşmaktadır. Bu âlemdeki parçalar, yokluktan varlığa çıkmıştır. Bunların büyümesi, gelişmesi ve hacim kazanması da gözlemlenebilir. Bu sistem, âlemin tamamında olup sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz olması gibi bir ihtimal yoktur. Aynı zamanda, tabiattaki her şeyde iyi-kötü, güzel-çirkin, aydınlık-karanlık gibi zıt özellikleri bulunup bunlarda değişiklik ve yok olma özelliği vardır.<sup>381</sup> Bu özelliklerden dolayı Allah, âleme benzemeyip ezelî ve ebedîdir.<sup>382</sup>

Allah Teâlâ, yaptığı fiilleri kendisi yararlanmak için yapmaz. Bir şeyi yarattığında da yok olması için yaratmaz. Bu duruma göre, kâinatın yaratılması belli bir amaç içindir. Aynı zamanda, iyiyi kötüden ayıramayan varlıkları da kendi dışlarında bir amaç için yaratmıştır. Yine, tamamen faydalı olan ve bunun bilincinde olamayan varlıklar da yaratmıştır. Bu da gösteriyor ki, kâinattaki her şey yaratılmış

<sup>379</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 79.

<sup>380</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 79.

<sup>381</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11-12; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 21-22.

<sup>382</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 105; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 133.

olduğundan herkes Allah'a muhtaçtır ve fiillerinde hikmet sahibidir (hakîmdir). Bu açıdan da bilinçli varlıklar, Allah'a sevgi beslemeli ki verilen bilinç ve akıl boşa gitmesin.<sup>383</sup>

Olayın bir başka boyutuna gelirse, Allah'ın fiillerini takdir eden birisi anlayacaktır ki, O'nun fiilleri hikmetsiz olmaz. Zâtı gereği hakîm, alîm ve ganîdir. Kişinin bilgisizliği ve ihtiyaçları Allah'ın âlemde yaptığı her şeyin hikmet dairesinde olduğunu ve bir anlamda da eksik yaratılan bu âlemin hiçbir şeye muhtaç olmayan, kudrete ve hikmete göre yaratan bir yaratıcıyı gösterdiği anlaşılmaktadır. Fakat bazı düşünürler bunu anlayamaz ve insani hikmetle bunu çözemezler.<sup>384</sup>

Mâtürîdî'ye göre daha önce de belirttiğimiz gibi Allah, her şeyi bir hikmet üzerine yaratmış olup yaratılmışlardaki gibi hareket ve duraksama özelliği bulunmaz. Genel olarak, bir şeyde zulüm ve akılsızlığın olması çirkinlik; adl ve hikmetin olması da güzeldir. Fakat aynı şeyin konumunda hikmet-sefeh ve zulüm-adl bulunabilir. Örneğin, ilacın acı olması ve kötü gözükmesi, sonraki aşamada içilmesiyle oluşan hastalığın iyileşmesi ise güzeldir. Mâtürîdî'ye göre, yılan ve zararlı nesnelere ya da varlıkların bizim için zararlı gözükse de bizim bilmediğimiz bir yaratılış hikmetinin olduğunu düşünmek, ibret almak ve imtihan vesilesi olduğunu bilmek gerekir. Ayrıca zehirli ve acı nesnelere uzun süreli (müzmin) devam eden hastalıkların ilacının ve bu anlamda da tedavisinin bulunduğunu belirtir.<sup>385</sup> Bu zararlı varlıkların yaratılışlarındaki hikmet ve faydadan dolayı Mâtürîdî'nin bu kötülük çeşidini "mutlak kötülük" olarak kabul etmediğini gösterir.<sup>386</sup> Bu durum da kötülüğün göreceli (izafî) olduğu anlamına gelir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Allah'ın fiillerinde hikmetli ve adaletli ya da lütuf ve ihsan sahibi olmakla nitelendirilmelidir. Fakat varlıkların bilgisizlikleri ve ihtiyaçlarından dolayı Allah'ı zulüm ve sefihle (gereksizlik, yersizlik) nitelenmesi yanlıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bir şeyde iki zıttın olması mümkün olup bu durum bilgisizlikten anlaşılmayabilir.<sup>387</sup> Örneğin, eziyet veren nesnelere, çirkin olayların ve hastalıkların olmasının hikmeti, insandaki zıtlıklar sayesinde iyi ile kötüyü ayırt

<sup>383</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166-168; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 207-208.

<sup>384</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Te Kitâbü't-Tevhîd vâhid Tercümesi*, 277.

<sup>385</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108-109; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 149.

<sup>386</sup> Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 149.

<sup>387</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217-218; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 277-278.

etmesini sağlamaktır. Aynı zamanda da duyu âlemindekiler sayesinde, duyular ötesi âlem arasında karşılaştırma imkânı sağlanmış olur.<sup>388</sup>

“Allah asla kulları için zulmü istemez.” ( el-Mü'min 40/31 ). “Senin rabbin kullarına asla haksızlık etmez(zulmetmez).” ( Fussilet 41/46 ). Bu ayetlerdeki ifadelerden hareketle Allah, özellikle zulüm, sonrasında ise akılsızlık ve yalan gibi sıfatlarla nitelenemez. Bunu iki açıdan ele almak mümkündür:

Birincisi, akıl bu durumu açık bir şekilde ve çıkarımlarla çirkin bir şey olduğunu ve araştırıldıkça da anlamsızlığını fark eder. Örneğin, yırtıcı hayvanlar ve kuşlar fitraten ürkek olup kendilerinden istenilen işleri yapmazlar. Fakat eğitim sonucu artık ürkmeyen ve istenilen işleri yapar. Bu sayede yaptığı davranışlar artık onun için fitrî hale gelmiş olur. Fakat aklen çirkin olan bir şeyin üzerine ne kadar çok gidilirse çirkinlik de o nispette artar. Kaldı ki zatıyla alîm, hakîm ve ganî olan yaratıcı için zulüm ve yalancılık gibi kötü vasıflarla nitelendirilemez. Tam tersine Allah, cömertlik, iyilik, affedici ve lütufkâr gibi sıfatlarla nitelenir.<sup>389</sup>

İkincisi, “sözü edilen zulüm, sefeh ve yalan fiillerin âmili olup” bunların yapılma nedeni ise ihtiyaç ve bilgisizliktir. Fakat Allah, bunlardan uzaktır. Çünkü bu durumlar, Allah’ın tabiatı geliştirip yaratma sıfatı olan rubûbiyyeti ve kâinattaki tasarrufu ortadan kaldırır. Aynı zamanda ihtiyaç ve bilgisizlikle de Allah nitelenemez. Çünkü Allah bunlardan uzaktır.<sup>390</sup>

Konuyu toparlayacak olursak, yaratılış gereği her şey iyi olduğundan Allah, kötü bir şey yaratmaz. Fakat insanların cahillikleri ya da ihtiyaçlarından kaynaklanan bir eksiklikten dolayı olayı (nesneyi) kötü olarak algırlar. Aynı zamanda olayın hikmetini de kavrayamayacak durumda olmaları da olayı kötü olarak yorumlamalarına neden olur ki, genel anlamda ilahi hikmeti anlama ve kavrama yeteneği insanda bulunmaz.

Yaratılıştaki eksiklikler, Allah dışındaki her varlık için geçerli olup bu eksikliği kötülük olarak kabul etmek kişinin bakış açısına bağlıdır. İnsanın yaratılışındaki acziyeti ve her şeye muhtaç olmayı bir sıkıntı ve psikolojik bunalma şeklinde gören için bu durum kötülüktür. Ama bu eksiklikleri dünyada her anlamda kendini geliştirerek kemale ulaşmak ve ahirette de tam karşılığını alma açısından

<sup>388</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 211.

<sup>389</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 219; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 279-280.

<sup>390</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 219; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 280.

bakılırsa iyi bir şey olarak görülür. Görünüşte yılan kötüdür ve zehirlidir. Ancak yılan zehrenden yine aynı yılanın panzehri yapılarak yılan zehirlenmesinde kullanılır. Yine aynı şekil, yakın bir tanıdığımda gözlemediğim gibi gelişmemiş kaslara iğne şeklinde zerk edilerek kasların gelişmesi ve tedavisinde kullanılır. Buradan da anlaşılacağı üzere kötülük görecelidir. Bu anlamda da mutlak kötülük yoktur. Bu bağlamda Mâtürîdî ise, deprem, sel, kuraklık, gibi doğal âfetler ve sakatlık, delilik, hastalık, gibi bedensel kusurların sonucu olarak ortaya çıkan doğal ve metafizik kötülük açısından zararlı nesnelere ilgili düşünmeye, ibret almaya ve imtihana vesile olması yönünde hikmetlerinin olabileceğini ve bu paralelde mutlak kötülük olmadığını belirtir.<sup>391</sup>

Allah her şeyi bir amaç için yaratmıştır. Amaçsız, hikmetsiz ve boş yaratılan da hiçbir şey yoktur. Allah hiç kimseye de zulmetmez. Bu açıdan da diğer kötülük çeşitlerinde de bahsettiğimiz gibi insan imtihan için dünyaya gelmiştir. Bu bağlamda imtihanı bir kötülük ve zulüm olarak görmemelidir.

Şimdi ise, Mâtürîdî’de metafizik kötülüğü, ilahi rahmet ve adalet ve imtihan açısından incelemeye devam edeceğiz:

### **2.3.1. İlahi Rahmet ve Adalet Açısından**

Mâtürîdî’ye göre, temelde zulüm ve sefeh (hikmetsizlik) çirkin; adl ve hikmet ise güzeldir. Bir şey konumu gereği iki zıt durumu da kendinde barındırabilir. Örneğin, hikmet ve sefeh ya da zulüm ve adalet konum gereği ikisi de aynı şey de bulunabilir. Bu duruma göre, kişinin bir şeyin hangi konumda olduğunu kavraması her zaman mümkün değildir.<sup>392</sup>

Mâtürîdî, Allah’a zulüm, sefeh ve yalanın nispet edilemeyeceğini iki delille ispatlar: Birincisi, aklen ve çıkarımsal olarak bu mümkün değildir. Çünkü Allah, varlıklar âleminin tek ve mutlak hâkimidir. Bu açıdan insanın bazı konularda serbest bırakılması sonucu kötülüklerin meydana gelmesi şeklindeki Mu‘tezile’nin görüşü, kötülüğün kontrolden çıkmasına neden olur. Bu durum, Allah’ın her şeyi iradesi ve kontrolü altında yapmadığını gösterir ki, kontrol edemediği şeye de gücünün

<sup>391</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 108-109,167-168; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 137-138,208-209; Ayrıca bk. Fatma Aygün , “Allah’ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Gâye ve Nizam Delili (Hikmet ve Tedbîr Delili)”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014): 41-42; Özdemir, İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, 126-127.

<sup>392</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 217; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 277.

yetmediği anlamına gelir. Bu durum da kullar arasında güvensiz bir ortam oluşturur. Bu açıklamalar doğrultusunda Mu'tezile'nin görüşünün yanlış olduğu ve her anlamda yegâne güç ve kudret sahibinin Allah olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Allah, ancak cömertlik, iyilik, affedicilik ve lütufkârlıkla nitelenebilir. Fakat bu sıfatların fiillerinin kendisine nispet edilmesi, bu sıfatların ortadan kalkmasına sebep olur. Allah ise böyle şeylerden uzaktır.<sup>393</sup>

İkinci ise, zulüm, sefeh ve yalan bu fiilleri yapan kişiye ait olup bunu yapanlar da ihtiyaç ve bilgisizlikten yaparlar. Allah, bunlardan uzaktır. O'nun her hangi bir fiilinde ihtiyaç ve bilgisizlikle nitelendirilmesi mantıksızlık ve tutarsızlıktır.<sup>394</sup>

Mâtürîdî'ye göre, bir şeyin takdir edilmesi ve bunun yaratılmasının birbirinden farklı olduğunu belirtir.<sup>395</sup> Mâsiyet(itaatsizlik) ve kötülük, Allah tarafından takdir edilir ve yaratılır. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan fiilin yapılması kulun kendi gücü, iradesi ve istemesiyle oluşur. Burada Allah'ın bir etkisi ya da müdahalesi yoktur.<sup>396</sup>

Mâtürîdî'nin kötülüğün izafiliğiyle ilgili olarak, küfrü ve kötülüğü Allah'ın yaratığını söylemesi, ilk bakışta çelişkili bir söylem olarak gözükse de, buradaki yaratmaktan kasıt fiilin zâtını yaratmaktır. Yoksa niteliklerini yaratma şeklinde düşünülmemelidir.<sup>397</sup>

Bu duruma göre, Mâtürîdî, olay ve olguların bizzat kendilerinden değil, sonuçları yönünden iyi ya da kötü olarak nitelendirmiştir. Faydalı olan iyi, zararlı olan ise kötüdür. Ancak zararlı gözüken unsurlar abes ve boş yaratılmamış olup Allah'ın yüceliğini, sonsuzluğunu ve kudretini kavramada yardımcı olur. Teolojik açıdan bakıldığında, kötülük sorumlu olmanın bir bedeli olarak karşımıza çıkar. Fakat sonuçları tamamen bilinmemesinden ya da kavranamamasından dolayı hikmet kavramı ön plana çıkar. İnsan ibadetler dışında, bazı belalarla sınanarak terbiye edilir. Bu sayede de farklı aşamalardan geçerek kemâle ulaşmaya çalışır.

<sup>393</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 219; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 279-280.

<sup>394</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 280.

<sup>395</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 241; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 308.

<sup>396</sup> Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 97.

<sup>397</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 128.

Terbiyede önemi olan bu durumların zorluk derecesi doğrultusunda sabırla aşılmaya çalışılır.<sup>398</sup>

Mâtürîdî, kötülüğü Allah'tan uzak tutmak adına, Mu'tezile'nin yaptığı gibi "Tanrısal adalet" yani "el-adl" başlığı altında değil de "Tanrısal birlik" yani "et-tevhid" başlığı altında kötülük sorununu değerlendirmiştir.<sup>399</sup> Bu açıdan da Mâtürîdî, hikmet ve adalet kelimelerinin tanımını aynı kullanarak bağlantı kurmuştur.<sup>400</sup> Bu sayede de Mu'tezile'nin tanımı doğrultusunda adalet sorunundan ayrılarak, Tanrı'yı sınava çekme ihtimali ortadan kalkmıştır. Artık kötülük, hikmetin bir işlevi haline gelerek, kötülükten doğacak kişisel sorunlar ve adaletsizlik probleminden ziyade, kavrayışın yoksunluğu problemine dönüştürülmüştür.<sup>401</sup> Aynı zamanda bu yaklaşımla Mâtürîdî, kelâm ve felsefede kendini gösteren düalist yaklaşıma da kötülüğe getirdiği çözüm sayesinde önünü kesmiştir. Mâtürîdî'nin kötülüğe getirdiği çözümle yaratılan yaratılan arasındaki bağlantı, tamamen Allah ile ilişkilendirilmiştir.<sup>402</sup> Bu açıdan, Mâtürîdî, metafizik ve tabii kötülük problemini çözerken Mu'tezile ve Eş'arilerden daha başarılıdır denilebilir. Hiç olmazsa ilahi sistemde varlıklara ait bağımsız bir bölümü fark ettiği fark edilmektedir.

### 2.3.2. İmtihan Açısından

Kulluk vazifesini yerine getirmiş olan insan, ölüm sonrasında ebedi olarak yaşayacağı ve mükâfatlarla dolu olan yeni bir yaşamla karşılaşacaktır. Ahiret hayatı sonsuz olduğundan dünyadaki hayat ahirete nispeten çok kısadır. Allah, kullarını akıllarını kullanmalarını ve gösterdikleri çabalar doğrultusunda sonucu iyi olacak şekilde farklı zorluklarla deneyip imtihan etmektedir.<sup>403</sup> Başa gelen belalara sabredilmesi sonucunda ahirette alınacak sevaba vesile olan bu durumlar aslında bizim için rahmet ve nimete kavuşma vesilesi olarak bakmak gerekir.<sup>404</sup> Cennet, imtihanı başaranlar için mükâfat, cehennem ise kulluğun gereğini yerine getirmeyen

<sup>398</sup> Rafiz, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 202.

<sup>399</sup> Rafiz, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 202-203.

<sup>400</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 124.

<sup>401</sup> Rafiz, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 203.

<sup>402</sup> J. Meric Pessagho, "Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları", trc. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998): 474

<sup>403</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 282; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 242.

<sup>404</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 178,179; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 242.

ve inkâr yolunu tutanlar için azap yeri olacaktır. Gerekli gayreti göstermeden imtihanı başarmayı beklemek safdillik olur.

Allah'ın dünyada yarattığı yararlı ve zararlı şeylerin örneklerine bakarak kulluktaki itaatin ya da isyanın ne gibi sonuçlar doğuracağını düşünerek ahiret hayatını zihninde canlandırma fırsatı tanır.<sup>405</sup> Yanlış davranışlara meyleden insanın karşılaşacağı sorgu, sual ve yaptığı kötülüklerden dolayı cezalandırılacağını öğrenmesi onun kötülüklerden kaçmasını teşvik edecektir.<sup>406</sup>

Dünyada yaşanan sıkıntı, eziyet ve felaketlerle sınanmanın sebebi, ahiretteki ebedi mutluluğu kazanmak adına yapılan imtihanda gizlidir. Bu açıdan Mâtürîdî, 'ye göre, âlem bir hikmet üzere yaratılmış olup onun var oluş hikmeti ise imtihandır.<sup>407</sup> Aynı zamanda Allah'ın insanların gizli düşünce ve duygularını açığa çıkarmak adına farklı yollarla da sınava tabi tutar.<sup>408</sup> Bu görüş tarzıyla da imtihan, evrenin varoluş hikmetinin adı olup varoluşun amacıyla ilgili farklı bir anlam kazandırmaktadır.<sup>409</sup>

### 3. Mâtürîdî'ye Göre Kötülüğün Varlığıyla İlişkili Alanlar

Mâtürîdî, bütün çeşitleriyle beraber kötülüğün varlığının anlamını ortaya koyabilmek için Allah'ın varlığını ispatta kullanmaktadır. Ona göre, kötülüğün varlığı bize, yüce yaratıcının varlığını ispata götürür. Varlığın var oluş gayesini ve hikmetini ortaya koyar, var oluşu anlamlı hale getirir.

#### 3.1. Allah'ın Varlığının İspatı

Vâcibü'l-vücûd, varlığı kendinden olan ve başka bir varlık ya da nesneye ya da güce ihtiyaç duymayan anlamında, Allah için kullanılan bir kavramdır. Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın yetkin olan bu varlığını açıklamak adına gösterilen gayrete isbât-ı vâcib denilir. Kısacası, Allah'ın varlığını kanıtlamak manasında kullanılan kelâmî ve felsefî bir terimdir. Bu konu geçmişten günümüze birçok âlim ve filozofu meşgul

<sup>405</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108,177; Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhid Tercümesi*, 137,223; Ayrıca bk. Ögük, Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi, 242.

<sup>406</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221; Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhid Tercümesi*, 282; Ayrıca bk. Ögük, Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi, 242-243.

<sup>407</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 5: 369; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 243.

<sup>408</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176; Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhid Tercümesi*, 222; Ayrıca bk. Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 243.

<sup>409</sup> Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 243.



eden bir konudur. İspat, “bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm” anlamına gelip belli delillendirmelerle gerçekleşir. Burada varlık çeşitlerinin en üst aşamasındakini ilgilendiren, olmayanı keşfetmekten çok, var olanı tespit edip doğrulama hedefi vardır. Sokrat öncesindeki düşünürlerin tabiatın aslı ve ilk çıkış noktasını bulma gayretleri, Eflâtun’un hareketin son kaynağının ruh olduğunu söylemesi ve Aristo’nun ilk sebep ya da ilk hareket ettirici düşüncesini ortaya koymasıyla Tanrı’nın var olduğunu ispatlama çabaları Eski Yunan felsefesinde de yer almıştır. İlkçağ felsefesindeki kozmolojik deliller, sonraki aşamada Kitâb-ı Mukaddes’deki ulûhiyyet tasavvuru ile Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinde de bu konu bulunmaktadır.<sup>410</sup>

Tanrı’nın yaratıcı gücünü inkâr etmek zor olduğu için şirk vasıtasıyla O’nun otoritesini paylaşma çabası gösterildiğinden Kur’an’da Allah’ın varlığını ispattan ziyade, tek olması ve her anlamda eşsiz olması, yani sıfatlarıyla ilgili vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>411</sup> Bunun yanında tabii ki, Allah’ın varlığını gösteren birçok ayet vardır. Örneğin, bazı ayetlerde insanın yaratılışı gereği Allah’a yönelmesi gerektiğine vurgu yapılırken,<sup>412</sup> fitraten inanmaya olan meyil kendini gösterir. Aynı zamanda inkârcılar da bir tehlike anında Allah’a sığınma ihtiyacı duymaları<sup>413</sup> bu duygunun yaratılıştaki olduğunu gösterir. Ancak tehlike geçtikten sonra da eski hallerine dönerler. Bu durum da gösteriyor ki, ilk insandan son insana kadar her insanda bir inanç duygusu vardır ve bu bağlamda asırlardır toplumlar belli bir inanca bağlanarak Allah’ın adını kendi dillerinde anarak tâzim etmişlerdir. Kur’an’ın ifadesiyle inançsızlık hastalığı da zulüm ve kibir<sup>414</sup>, gurur ve büyüklenme<sup>415</sup> kültürel çevre, şımarma, taassup ve taklit<sup>416</sup> gibi duygularla hareket etmelerinden kaynaklanır.<sup>417</sup>

<sup>410</sup> M. Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ( İstanbul, TDV Yayınları, 2000), 22: 495.

<sup>411</sup> Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib” 22: 495; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 21.

<sup>412</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>413</sup> el-İsrâ 17/67; Lokmân 31/32.

<sup>414</sup> en-Neml 27/14.

<sup>415</sup> el-Fetih 48/26.

<sup>416</sup> el- Kehf 18/32-37.

<sup>417</sup> Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib” 22: 495.

Kur'an-ı Kerim'de nüzul sırasına göre ilk olarak muhatap alınan putperest Araplardır. Fakat çok tanrılı bir inanca sahip olsalar da bütün tanrıların üstünde ve onlara hâkim olan bir Allah inancı da bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de putperestlerin putlarla ilgili olarak "sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz" ( ez-Zümer 39/3) şeklindeki söylemleri, kafalarında tasarladıkları bir Allah inancının olduğunu göstermektedir. Arapların İslam öncesi yaşamlarıyla ilgili bilgi veren kaynaklarda bir tanrı inançlarının olduğunu belirtmektedir. Tevhid inancını, hiçbir şekilde yanlışlığa düşmeden açık bir şekilde ortaya koyan İslam'a karşı çıkanlar, gerçek anlamda karşı çıkışlarının haklı bir sebebini ortaya koyma ihtimallerinin olmadığı açıktır.<sup>418</sup> Kur'an-ı Kerim'de açıkladığımız bu durum şu ayetlerle belirtilmektedir:

"Onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, mutlaka "Allah" diyeceklerdir. De ki: "Bütün övgüler Allah'a mahsustur"; ama onların çoğu bilmez." ( Lokmân 31/25 ). Kendilerine "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan tereddüt etmeden, "Onları sonsuz güç ve ilim sahibi yarattı" diyeceklerdir." ( ez-Zuhruf 43/9). Buna benzer başka ayetler de vardır.<sup>419</sup> Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere, Allah'a inanıyorlar. Ancak inanışlarındaki eksiklikten, yanlışlıktan ve inatlarından dolayı kabullenemedikleri bir inkâr yolunu seçiyorlar.

Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığıyla ilgili delilleri temellendirirken âlemin yaratılmış olduğu fikrinden hareket eder. Bunu yaparken de âlemi oluşturan tüm unsurların yaratılmış olduğunu kanıtlama çabasıdadır. Âlemin ya da evrenin tamamına bakıldığında kendi kendini var edecek bir bilgi ya da kudrete sahip olmadığı görülmektedir. Bu durumda âlemin tüm parçalarıyla beraber var eden sonsuz bir bilgi, irade ve kudret sahibi bir varlığa işaret etmektedir. Varlık olmanın gereği olarak da iyi ve kötü olan her şeyde hikmet gereği anlamlı ve önemlidir. Bu durum da hikmet kavramını ön plana çıkarır.<sup>420</sup>

Konuya böyle bir giriş yaptıktan ve kısaca da olsa Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra, bu konuda kelâmcıların kullandıkları bazı deliller

<sup>418</sup> Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı(İsbât-ı Vâcib)*, 21.

<sup>419</sup> Bk. el-Mü'minûn 23/84-90.

<sup>420</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11-13,17-19; Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhid Tercümesi*, 21-24,29-31; Ayrıca bk. Ögük, Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi, 386-388.

doğrultusunda kötülükle bağlantısı açısından konumuzu ayrıntılı olarak incelemeye çalışalım:

### 3.1.1. Hudûsla İlgili Delil

Hudûs, “sonradan meydana gelme, yok iken sonradan var olma” anlamına gelir. Bu şekilde var olan varlıklara da hâdis denilir. Kadîm kelimesi de hâdisin zıttıdır. Kadîm ise başlangıcı olmayan, devamlı var olan ve varlığı zamanla sınırlı olmayan anlamlarına gelir. Hûdus delilinde “eserden müessire” yani âlemdeki varlıktan yaratıcıya doğru bir yol çizerek âlemin hâdis oluşundan, Allah’ın varlığını ispatlama şeklindeki bir delildir. Başka bir deyişle, âlemdeki gördüğümüz varlıkların durum ve özelliklerinden yola çıkarak Allah’ın varlığını ispatlamaktır. Bu delil yaratılmış varlıklar için geçerli olan illiyet prensibinden yararlanır ve âlemin hudûsu temeline dayanır.<sup>421</sup>

Bu delilde hayatı ve kâinatı anlama ve anlamlandırma çabasına yönelik Kur’ân-ı Kerim’de; hiçbir şeyin kendiliğinden olmayacağı, her fiilin bir fâilinin olduğu, bu âlemin failinin, yaratıcısının da Allah olduğu bildirilmektedir. Yaratılmış, âciz ve fâni olan bu âlem ile her anlamda her şeyin kendisine muhtaç olduğu ve her anlamdaki özellikleriyle sınırsız olan Yüce Allah arasında, devamlı bir bağlantının olduğunu vurgulayan bir delildir. Bu anlamda Kur’ân-ı Kerim, âlemdeki olgulara bakarak insanın düşünmesini sağlayarak hem hudûs delilindeki ilkelere yönelmemizi hem de Allah ve âlem ile doğrudan bağlantı kurmamızı sağlayacak örneklerle kılavuzluk eder. Mâtürîdî, Kur’ân’daki hudûsla ilgili olan âyetlerin yorumunu yaparak varlığı iki temel esasa ayırmış ve Allah ile âlem arasındaki farklılığı ortaya koymuştur. Ayrıca insanın da içinde bulunduğu Allah ve âlem arasında bulunan bağlantıya dikkat çekici açıklamalarda bulunmuştur.<sup>422</sup> Bununla ilgili bir kaç ayetin yorumlarına şimdi bakalım:

“ Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip

<sup>421</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 161.

<sup>422</sup> Fatma Aygün, “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinden Allah’ın Varlığına İlişkin Aklı Deliller”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Ocak 2017): 152.

çevirip yönlendirmesinde aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır.” (el-Bakara 2/164).<sup>423</sup>

Mâtürîdî’ye göre, bu ayette öncelikle yerin ve göğün birbiriyle uyumlu ve bağlantılı bir şekilde yaratılarak içinde bulunan canlılara uygun bir yaşam ortamı sağladıklarından bahsediyor. Örneğin, yıldızlarla yön tayini yapılır, meyve ve sebzelerin olgunlaşması güneş ve aya bağlıdır, kuru toprağın canlanarak üzerindeki bitkilerin de canlanması yağmurla sağlanır. Bu duruma göre, yer ve göğün birbiriyle uyumlu bir şekilde bağlantılı olmaları, ikisinin de yaratıcısının bir olduğu anlamına geldiğini belirtir. Eğer bunlar, iki farklı tanrı tarafından yönetilseydi kendi aralarındaki uyuşmazlıktan dolayı yer ve göğün dengesi bozulacaktı. Bu da gösteriyor ki, bunların yaratıcısı tekdir, şeklinde Mâtürîdî yorumlar.<sup>424</sup>

Yorumun devamında ise, gece ve gündüzün yaratılmasında da yine farklı tanrılar olsaydı başta insanlar olmak üzere canlıların canlıklarını devam ettiremeyeceklerini belirtiyor. Aynı zamanda gece gündüzün değişimi kötü gözükken ölümün yeniden dirilmeye bir işaret olduğunu gösterir. Biri tamamen yok olup ölürken diğeri tekrar dirilir ve mükemmel şekliyle yeniden meydana gelir. Demek ki ölüm gibi kötü gözükken bir olayda aslında kötü olmayıp yeniden dirilme gibi güzel bir olaya dönüşmektedir. Bu durum aynı zamanda Allah’ın öldürüp yok ettiği bir şeyi tekrar yaratmaya kâdir olduğunu gösterir.<sup>425</sup> Ayetin son kısmındaki “aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır” ifadeleri de nesnelere ve olayların meydana gelişindeki hikmeti ve amacı anlamak istemeyenler için eşyanın yaratılmasıyla yaratılmaması arasında bir fark yoktur.<sup>426</sup> Olayın bir başka yönü ise “ Allah, rahmetinden dolayı size geceyi ve gündüzü yarattı ki dinlenesiniz, lutfundan rızkınızı arayasınız ve bütün bunlara şükredesiniz ” ( el-Kasas 28/73 ) ayetinde belirttiği gibi gündüzü çalışmak ve geceyi de dinlenmek için yarattığı belirtiliyor. Sonuçta bu anlatılanlar da yine Allah’ın tek olduğunu gösteriyor.<sup>427</sup>

Kötülük gibi gözükken âlemdeki her şeyin değişmesi ve bozulup yok olması, aynı zamanda gece ve gündüzün peş peşe gelmesi de âlemin sonradan olduğuna (hudûsluğuna) işarettir ki, bu da âlemin bir yaratıcısı olduğuna delildir. Yine, bu

<sup>423</sup> Benzer ayetlere bk.: er-Rahman 55/3-4; el-Kehf 18/45; el-Mü’minûn 23/14.

<sup>424</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 296.

<sup>425</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 297-298.

<sup>426</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 301.

<sup>427</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 297-298.

varlıkların başlangıçlarıyla ilgili bilgilerinin olmaması ve bir şey yaratmaya kudretlerinin de bulunmaması, yani âciz olmaları da bir yaratıcının olduğunu (muhtis) gösterir. Olayın bir başka yönü ise, gece ve gündüzün sanki birbirlerini sırayla yenilgiye uğratar gibi kaybolup gitmeleridir. Eğer bu âlemdeki düzene dışarıdan müdehale eden bir güç olmasaydı gece ve gündüzün birbirine galip gelmek için kaybolması olmaz ve biri sabit kalarak galip gelirdi. Bu durum da yine bir yaratıcının olduğuna ve tek olduğuna delil olduğu Mâtürîdî tarafından belirtilir.<sup>428</sup>

Bu yorumlardan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, kâinatta her varlığın bir gelişim, değişim ve yok oluş özelliklerine sahip olup sonradan meydana geldiği(hudûs) açıkça ortaya konulmaktadır. Aynı zamanda varlıkların kendi başlangıçlarını bilmemeleri ve acziyetlerinden bir şey meydana getirememeleri de tek bir yaratıcının olduğunu gösterir. Bu durumda hem hûdûs hem de gâye ve nîzâm delilinin öncüllerini oluşturur.<sup>429</sup> Demek ki kötülük olarak değerlendirdiğimiz eksilme, değişme, bozulma ve yok olma gibi olaylar aslında yeniden dirilme gibi güzel bir olayın müjdecisidir.<sup>430</sup>

### 3.1.2. Gâye ve Nîzamla İlgili Delil

Gâye ve Nîzam delilinin “inâyet, hikmet, nîzâm-ı âlem, illet-i gâiyye, ibda’ ve ihtira delili” gibi farklı isimleri de vardır. Hudûs ve imkân deliline göre daha net ve anlaşılır bir delildir. Kur’an’da da en çok kullanılan delillerden biri olup herkes tarafından kolayca anlaşılabilen bir delildir. Bu delilin malzemesi duyular âlem olup bütün kâinattaki yaratıkların görüp fark edebilecekleri hikmetlerin olduğunu ve her kesime hitap edip doyurduğu anlaşılmaktadır. Pozitif bilimlerdeki gelişmeler ve evrendeki çözülmeye devam eden sırlar gâye ve nîzam delilinin her geçen gün öneminin artmasına neden olmuştur.<sup>431</sup>

Evrendeki birçok varlığın sebepler ve gayeler sisteminde olduğu his ve gözlemlerle gerçekliği tespit edilmiştir. Hiçbir şey amaçsız ve boşuna yaratılmamış

<sup>428</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 297; Aygün, “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’an Adlı Eserinden Allah’ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller”, 153.

<sup>429</sup> Aygün, “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’an Adlı Eserinden Allah’ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller”, 153.

<sup>430</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1: 297-298.

<sup>431</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 166-167.

olup bir amaç için yaratılmıştır.<sup>432</sup> Kısacası bu delili, deney ve gözlem ile anlamak mümkündür.

Mâtürîdî, kâinattaki hikmetle uyumlu, devam eden düzenli bir sistemden yola çıkarak mantıklı açıklamalar getirip zıt şeyler arasındaki uyumdan bahseder. Aynı zamanda, kusurlu olan âlemi her anlamda kusursuz olan bir yüce yaratıcıya götürdüğünü belirtir. Kâinattaki kusur ve noksanlıklara rağmen işleyişinde bir problemin olmadığını, düzen ve gayeye de zarar vermeden hizmetine devam ettiğini belirtir. Aynı zamanda insanın fiilleri sonucu ortaya çıkan kötülüklerin insandaki özgür iradenin kötüye kullanılmasından kaynaklandığını belirterek insandaki sorumluluğun önemini belirtmektedir. İnsan yaptığı fiillerle en elverişli ve en uygun bir düzenin olduğu dünyayı, özgür iradesiyle kötülüğün meydana gelmesine sebep olur. Evrendeki kusurlar ve eksikler veya kötü olarak kabul edilen durumlar, iradeyi güçlendirme sayesinde iyiyi kötüden ayırır, eksikliklerden dolayı kemâli arama çabası başlar. Aynı zamanda kulları eğiterek iyinin kıymetini bilmeyi, yalnız yüce olan yaratıcıdan yardım istemeyi ve kulluk bilinciyle özgür irade arsında bir denge kurmayı sağlar.<sup>433</sup>

Şimdi konuyla ilgili bir ayet üzerinde değerlendirme yapalım:

“Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyor. O güneşi ve ayı da buyruğu altına almıştır; her biri belirlenmiş bir vadeye kadar kendi yolunu izler. İşte rabbiniz Allah budur, mülk O’nundur. O’ndan başka yalvarıp durduklarınız ise bir çekirdek zarına bile hâkim olamazlar.” ( Fâtır 35/13 ).

Yukarıdaki ayetin yorumunda Mâtürîdî, gece ve gündüz, ay ve güneşin düzenli bir şekilde evrenin başlangıcından belli olan ve herhangi bir fazlalık ya da eksiklik olmadan belli yasalar ölçüsünde devam etmesi, Allah’ın varlığına delil olarak göstermektedir. Yaratılan bu varlıklar kendiliklerinden oluşsalardı düzensiz, dengesiz ve kargaşa ortamı oluşurdu. Aynı zamanda birden fazla yaratıcı olsaydı biri ileri giderken diğeri geri gider, biri değişirken diğeri engel olurdu ve kendi başına devam ederdi. Aynı durum hükümdarlar ve günümüzdeki devlet başkanlarında da kendini göstermekte olup birinin yaptığını diğeri engellemeye çalışır. Devleti

<sup>432</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*, 167.

<sup>433</sup> Aygün, “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinden Allah’ın Varlığına İlişkin Akli Deliller”, 157.

yöneten bürokratlarda da benzeri durumlar söz konusudur. İşte buradaki durum, âlemi yaratan ve yönetenin tek olduğunu göstermektedir.<sup>434</sup>

Allah'ın geceyi ve gündüzü sırasıyla değiştirmesi ve birbirine katmasıyla ilgili de Mâtürîdî, iki inceliğin olduğundan söz eder. Birincisi, hiçbir eseri kalmayacak şekilde biri yok olup diğeri ortaya çıkıyor. İkincisi ise, biri eksilirken diğerinin saatine ekleniyor. Bu durum Seneviyecilerin iyiliği de kötülüğü de yaratan farklıdır, iddiasını çürütür. Ayrıca aydınlığı iyilik, karanlığı da kötülük Tanrı'sı yaratıyor olsaydı, biri galipken diğeri de mağlup konumuna düşmüş olurdu ki, bu durumda galip olan hep sabit şekilde kalırdı. Aynı şekilde, birbiriyle savaşan iki düşman guruptan biri yenilip diğeri yenince, yenilenin helâk olması gerekirdi fakat böyle bir durum söz konusu değildir. İşte gece ve gündüzde de biri gitmeye hazırlanır ve hiç eseri kalmazken, diğeri gelir ve bu sürekli devam eder. Mâtürîdî, bu durumun tek bir yaratıcı ve idarecinin olduğuna delil olarak gösterileceğini belirtir.<sup>435</sup>

Mâtürîdî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere âlemdeki düzene bakarak zıtların birbiriyle uyum halinde devam eden bir düzende gittiği, farklı tanrılar olsaydı bu düzenin devam etmeyeceği ortadadır. Akılla ve gözlem doğrultusunda olaya bakıldığında bu düzenin bir amaç ve hikmet doğrultusunda ortaya konulduğu anlaşılmaktadır.

### 3.1.3. Fıtratla İlgili Delil

Fıtrat, kelime olarak “ yarmak, ikiye ayırmak; icat etmek, yaratmak”<sup>436</sup> anlamındaki “fatr” kökünde türeyen isim olup “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlıklara sahip oluş”<sup>437</sup> manasındadır. İlk yaratılışı ve herhangi bir dış etki olmadan doğal hali ifade eden fıtrat kelimesi Kur'an'da isim ve sıfat olarak bulunmaktadır. Birçok İslam âlimi fıtratullahın İslam olduğunu, Allah'ın ilk yaratışta belirlemiş olduğu ve değişmeyen farklı inanç olduğu, bunun sonucu olarak ortaya

<sup>434</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12: 25.

<sup>435</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12: 26.

<sup>436</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Fıtr”, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâr'ul Maârif, ts.), 5: 3432; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Fıtrat”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 94-95.

<sup>437</sup> İbn Manzûr, “Fıtr”, 5: 3432; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Fıtrat”, 94-95.

çıkan iyi ve kötü hayat, bazıları için ise ruhlar âlemindeyken Hz. Âdem'in neslinin Allah'a verdiği söz (misak) anlamına geldiği belirtilir.<sup>438</sup>

Yaratılış ya da fitratla ilgili olarak Mâtürîdî, genellikle insanın yapısı, doğuştan gelen gizli gücü, doğruyu ve yanlış ayırma kabiliyeti üzerine durmuştur. Aynı zamanda akıl, irade ve vicdan sahibi olarak yaratılan insanın Allah'ın varlığına ve tek olduğu bilgisine ulaşabileceğini, bu özelliklerini kullanmazsa köreleceği ve özünden uzaklaşarak doğru bilgiye ulaşamayacağını belirtmektedir.<sup>439</sup>

Şimdi ise Mâtürîdî'nin bakış açısını bir ayet üzerinde inceleyelim:

“ O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” ( er-Rûm 30/30 ).

Buradaki hanîf kelimesi Mâtürîdî'ye göre, iki farklı anlamda düşünülebilir. Biri, bütün varlığını ortaya koyarak çabanla yönelmeye devam et. Diğeri ise, hanîf kelimesini ayağın kıvrılması ve meyletmesi şeklinde tanımladığımızda her durum ve şartta ne olursa olsun Allah'ın dinine yönelmek gerekir. Bir başka anlam ise dine samimiyet ve teslimiyetle yönelme anlamını ifade eder.<sup>440</sup> Hanîf, kelimesi sözlükte “yanlış yoldan çıkıp doğru yola, dalâletten ayrılıp istikamete yönelmek” manasından gelmiş ve “hanef” kökünden türeyen bir sıfat olup “diğer inançlardan uzaklaşıp hak dine meyleden kimse” anlamına gelir. Aynı zamanda Hz. İbrahim'in inancına da bu isim verilir ve insanın doğasıyla uyumlu ve tevhid inancına sahip olan din manasına gelir. Bu açıdan da Hz. Muhammed'den Allah'a hanîf olarak kulluk etmesi istenmektedir.<sup>441</sup> Kısacası buradaki hanîf ise tek Allah inancına sahip olan Hz. İbrahim'in dini olup ilahi kökenli olan fakat sonrasında bozulmuş olan Hıristiyanlıktaki teslis inancı gibi ya da putperestlerin çok tanrılı inançları gibi olmayan bir din üzerine kendini sabit kıl, yönel anlamı da çıkabileceği kanaatindeyim.

<sup>438</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Fitrat”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 94-95.

<sup>439</sup> Aygün, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller”, 157.

<sup>440</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy, ( İstanbul, Mizan Yayınevi, 2008), 11: 185.

<sup>441</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Hanîf”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 112-113.



Allah'ın insanları yarattığı fitrat konusuna gelince, bu konuyla ilgili olarak Mâtûrîdî, şunları belirtmektedir:

Bunu üç farklı anlamda ele almak mümkündür: Birincisi, Allah'ın fitratı olup insanları yaratırken varlığıyla ilgili koyduğu bir bilgiyi, yaratılışına eklenmiş bir çipi ifade eder. Bu anlamda Allah, her çocuğa Rubûbiyyet'ini ve bir olduğunu bilecek bir bilgiyle yaratmıştır. Örneğin, bebekler anne sütünü emerek gıda ve beslenmeleriyle ilgili bilgiyi yaratılışlarına eklemesi gibi, Allah'ın varlığını ve birliğini de kabul edecek kabiliyette yaratmıştır. “Her doğan çocuğun fitrat üzere doğduğu”<sup>442</sup> ile ilgili hadis de burada zikredilmiştir. Benzer durum şu ayetle de desteklenmektedir: “Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları da Dâvûd'un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik.” ( el- Enbiyâ 21/79 ). Muhtemelen Mâtûrîdî, bu ayet üzerinden şöyle bir yorum yapar: Allah'ın dağların yaratılışına kendilerini yaratan Rab'lerine teşbih ve övgüde buldukları gibi bu yaratılış insana da verilmiştir. Ancak çocukların anne ve babaları bu fitrata ters görüşler ve şüpheler ortaya koyarak fitratlarından uzaklaştırıldıkları ve bu anlamda da çocukları kötüye yönelttikleri belirtilir.<sup>443</sup>

İkinci anlamı, insan akılıyla baş başa kalabilse zaten fitratı gereği Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilecek bir yaratılışta olduğu belirtilmektedir. “Her doğan fitrat üzere doğar” anlamındaki hadis de her doğanın Allah'ın varlığını ve rubûbiyyetine şahit olan ve işaret eden bir yaratılıştadır. Yeter ki, akıllarıyla baş başa kalsınlar. Bu durum, Allah'ı akıllarıyla bulunabileceği anlamına gelir. Mâtûrîdî, son anlam olarak ise, Allah'ın insanlara imtihan olma mükellefiyetini yaratılışa vermesi şeklinde yorumlar.<sup>444</sup>

Allah'ın yaratmasında değişiklik olmamasıyla ilgili olarak ise Mâtûrîdî, öncelikle Mu'tezîlenin görüşlerine yer vererek onlara cevap verir:

Mu'tezîleye göre Allah'ın dininde değişim olup kullara ait olan fiillerin yaratılmadığı görüşündedirler. Fakat dine yapılan davette bir değişim olduğunu iddia

<sup>442</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 93 (Buhârî'nin, Sahîh adlı eserinin Cenâiz bölümünün 93. bâbı); Müslim, “Kader”, 22 (Müslim'in Sahîh adlı eserinin Kader bölümünün 22. hadisi).

<sup>443</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11: 185-186.

<sup>444</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11: 186.

ederler. Mu'yezîle'ye şöyle cevap vermek gerekir: Din, insanın belirlediği inanç ve davranışlar olup bu durumda insanın fiilleridir. Bu durum Allah'ın yaratmasıyla olur. Allah'ın yaratmasında değişme olmayacağını şu şekilde anlaşılabilir: Allah'ın bir olduğuna delil olan ve Rabb'liğine şahitlik edecek nesnelere değişiklik olmaz. “Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O'dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?” ( el-Mülk 67/3 ). Bu ayetin de Mâtürîdî'yi destekler mahiyette olduğunu görmekteyiz. Doğru dinin bu olması konusu ise, Allah'ın kesin delillerle desteklediği bu din, olduğunu belirtmekte ve inkârcıların istek ve arzuları doğrultusunda uydurdukları dinle bir alakasının olmadığını kelâmcımız belirtmektedir.<sup>445</sup>

“Ona kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene!” (eş-Şems 91/8). Mâtürîdî, bu ayeti yorumlarken lezzetli ve faydalı şeyleri sevmenin, kötülüklerden ve elemelerden de uzaklaşmanın nefsin tabiatında olduğunu belirtir. Ancak nefis, her faydalı ve zararlıyı bilmez. Ancak bu, algılamak suretiyle bilinir. Göz renkleri farketse de iyi ya da kötü olduğunu bilemez. Bu ayırımı akıl yapar. Akıl, genel olarak iyiyi kötüden ayırabilecek bir yapıda yaratılmıştır. Fakat akılda her şeyin iyi ya da kötü olduğunu tamamen bilemez. İşte bu durumda da yukarıdaki ayetle Allah'ın iyiyi kötüden, temizi pisten ayıracak ve fücurun kötü, takvanın iyi olduğunu anlayıp ayırabilecek nefisleri yarattığı anlamı çıkar. Bu durum da imtihanı ve sorumluluğu gerektirir. Kısacası akıl, ayırt etme yetisinden dolayı sorumluluğu gerekli kılar.<sup>446</sup>

Fıtratla ilgili yazılanları toparlayacak olursak, yaratılış gereği insan, Allah'ın varlığını ve birliğini aklıyla bilip kavrayacak bir yetenekte yaratılmıştır. Fakat başta ailenin de etkisiyle bu fıtrattan yani yaratılış kodundan insan uzaklaşarak aslını unutup Allah'ı inkâra yeltenir. Zaten insan kendini aklıselim bir haldeyken dinlese Allah'ı her türlü bulacaktır. Çünkü insanın koduna yüklemiş bir özelliktir. İnsan rahat bırakılsa her şey zaten kendi aslına dönecektir. Aynı zamanda insan akli gereği iyiyi kötüden ayıracak kabiliyette olması nedeniyle sorumluluk sahibi olur. Zaten aklın olması ve peşine gelen sorumluluk insanın imtihan olmasının ön şartlarından biridir.

<sup>445</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11: 186-187.

<sup>446</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 222; Ayrıca bk. Aygün, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Akli Deliller”, 164.

Buraya kadar, Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığını ispatlamakta kullandığı hudûs, gâye-nîzam ve fitrat delillerini, kötülük bağlamında ele aldığımız yorumları çerçevesinde belirtmeye çalıştık.

Genel olarak sonradan yaratılmış varlıkların sonlu ve geçici olduğunu, âlemde yaratılmış varlıkların bir düzen içinde ve tek yaratıcıyı gösteren bir uyum içinde devam etmelerinin bir amaç için olduğunu, daha da ötesi Allah'ı bulmak isteyenin zaten yaratılışı gereği aklını da doğru kullanması doğrultusunda bulabileceğini ve iyiyi kötüden ayırabileceğini bu deliller doğrultusunda açıklamaya çalıştık.

### 3.2. Varoluşun Hikmeti

Kâinatın yokluktan varlık âlemine gelişiyle yaratılışın hikmeti arasında bir ilişki vardır. Allah'ın yaratışında bir abeslik, gereksizlik olmaz. Başta eşref-i mahlûk olan insan olmak üzere, kâinattaki her şeyin yaratılışında bir görev ve bir amaç vardır. Bunun tam tersi durumda ise, yaratılmışların yok oluş için yaratılması, bir amacın, bir hikmetin olmaması abes olup böyle bir şey düşünmek bile yersizdir. Bunu iki açıdan açıklayabiliriz: Birincisi, Allah, faydasız ve anlamsız (sefeh) bir iş yapmayıp her şeyi sefelin zıttı olan hikmet üzere yaratır.<sup>447</sup> Yıkma için yapılan bir bina nasıl mantıksız bir durumsa Kur'an-ı Kerimde "...ipliğini iyice büktükten sonra geri çözen kadın gibi olmayın" ( en-Nahl 16/92 ) şeklindeki örnekten de anlaşılacağı üzere bu tarzda harekette bulunmak mantıksızdır ve doğru bulunmaz. Aynı şekil Allah da yarattıklarını ölmek ve yok olmak için yaratması abes ve saçma olurdu.<sup>448</sup> Hâlbuki Allah abesle iştilal etmez. İkincisi, Allah insanı yeryüzünün halifesi<sup>449</sup> kılmış ve bu sebeple de yeryüzündeki her şeyi onun emrine vermiştir.<sup>450</sup> "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan" (el-Bakara 2/29). "Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lutuf olarak emrinize veren" (el-

<sup>447</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 218-220; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10: 72.

<sup>448</sup> Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 392.

<sup>449</sup> Burada "halife" kavramıyla ilgili iki farklı görüş vardır: Birincisi, insanlar cinlerden sonra yeryüzüne hâkim oldukları için onların peşinden geldikleri için Hz. Âdem ve soyuna halife denilmiştir. İkinci görüş ise Hz. Âdem ve insanlar yeryüzüne hâkim olduklarından Allah'ın halifesi olarak kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Halife" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 229-230.

<sup>450</sup> Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 392.

Câsiye 45/13). “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan” ( el-En'âm 6/165 ).<sup>451</sup> Şeklinde ifadelerin bulunduğu bu ayetler de sözlerimizi desteklemektedir.

Allah'ın insanlara özel yarattığı tüm nimetlerin genelinde cinler ve melekler için bir fayda olmayıp güneş ve ay gibi nimetler dışında onlar için farklı nimetler vardır. Bu kadar nimet verildiyse bunun bir karşılığı olmalıdır. Bu doğrultuda da emir ve yasaklarla muhatap olan ve imtihan olan insanı görmekteyiz. Bu kadar nimetin karşılığı olarak beklenen kulluk sonucu, öldükten sonra ahirette tekrar dirilecek olan insan, yaptığı iyiliğin ve kötülüğün karşılığını görecektir. Akıl vasıtasıyla dostu düşmandan, iyiyi kötüden, şükredeni nankörden ayıran bir dünyada yaşıyorsak elbette yapılanların karşılığı anlamında ödül ve ceza ile ayırt etmenin bulunduğu bir yerin olması gerekir.<sup>452</sup>

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere her şeyin yok olması için değil, ahirette bir karşılığı olması için yaratılmıştır. Bu yaratılışın gereği bir imtihan vardır ve imtihanın olduğunu bilmek için de Allah'ın gönderdiği bir peygambere ve kitaba ihtiyaç vardır. Bu sayede kul ahiretteki nimetleri bilerek buradan hazırlığını yapar. Ahiretteki nimeti kazanan yoksa bu nimetlerin bir anlamı olmayacağı gibi ahiret olmadan da bu dünyanın bir anlamı olmaz.<sup>453</sup> “ Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız? ” (el- Mü'minûn 23/115). “ Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden vay o inkârcıların başına geleceklere! ” ( Sâd 38/27 ). Bu iki ayet de sözlerimizi destekler mahiyette olup bu dünyada yapılanların karşılığının ahirette olacağı ve özellikle de inkârcıların alacağı cezadan bahseder. Aynı zamanda Allah'ın huzuruna çıkmak için yaratılış, yeniden diriliş ve hesap vermenin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>454</sup>

Şükür açısından olayı değerlendirecek olursak, insana verilen akıl, nimeti verene şükredeceğini bilir. Şükürün nasıl yapılacağını peygamberler bildirmiş olup nimet verenin değeri ölçüsünde şükür de artar. Bu durumda da gereği gibi şükredenle

<sup>451</sup> Benzer ayetler için bk. el-Bakara 2/30; Yûnus 10/14,73; en-Neml 27/62; Sâd 38/26.

<sup>452</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10: 72-73; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 392-393.

<sup>453</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2: 511; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 393.

<sup>454</sup> Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 393.

etmeyen birbirinden ayrılmalıdır. Bu duruma göre de kâinat boş yere yaratılmadığından nimetleri verenin şanını, yüceliğini insanın bilmesi ve gereği gibi şükretmesi için yaratıldığını bilmelidir.<sup>455</sup> Aynı zamanda yaratıcıya emir ve nehiylere uyulmasıyla da teşekkür edilir. Allah'ın özendirilmesi ve sakındırmasında yüceliğini teşvik ve hafife alınmayı da engellemek hikmetiyle de ilgili olabilir. Mükellef, Allah'ı yücelttiğinde ödül olarak karşılığı cennet, küfür ve isyanda doruk noktasında olduğunda da ceza olarak karşılığı cehennemdir.

Allah, kendinin tek olduğunu ve hikmetini göstermek adına bu âlemi yaratmıştır. Haliyle tekliğini ve hikmetini bilmesi için mükellefleri yaratmış olup bunun tam tersini düşünmek boş ve manasızdır. Aynı zamanda mükellefiyetin yani sorumluluğun kalkmasıyla yaratmanın hikmeti de ortadan kalkar. Sonuçta da mahlûkat yok olmak için yaratılmış olur ki, bu da abesle iştilal olur ve hikmitsiz bir durum ortaya çıkar.<sup>456</sup>

Konuyu toparlayacak olursak, Allah evrende bir düzen belirlemiş ve bu doğrultu da mahlûkatı yaratmıştır. Mahlûkat içinde de eşref-i mahlûk olan insanı yaratmış ve ona yeryüzünün halifesi olma şerefini vererek evrendeki her şeyi onun emrine vermiştir. Bunun karşılığında da Allah'ın emir ve yasaklarına uyularak teşekkür edilmeli ve imtihan için bu dünyaya gelindiği bilinerek yaratılışın hikmeti kavranmaya çalışılmalıdır. Çünkü Allah, hiçbir şeyi hikmitsiz ve boş yere yaratmaz.

### **3.3. Ontolojik Düzenin Allah'ın İlmine ve Kudretine Delaleti**

Mâtürîdî, kâinattaki her şey de bir sistemin ve düzenin olduğunu hikmet kavramı çerçevesinde açıklar. Hikmet kavramına âlimler farklı anlamlar yüklemiştir. Kimi hikmetin hidayet kaynağı, nur, şifa ve ruh olmasından dolayı “Kur'an'ın” olduğunu söylerken, kimi peygamberin din anlayışı olan “sünnetin” olduğunu söyler. Bir başkası her şeyin gerçekliğini bulup tutturmak anlamında olup onunla kötülüklerden korunmak ve iyiliklere kavuşmak mümkün olur, şeklinde farklı tanımlar yapılmıştır. Genel çerçevede tanımları ise, her şeyi tam yerine koyup hak sahibine vermek, şeklinde tanımlanır. Bu tanımdan yola çıkarak da filozoflar, hikmetin öncelikle bilgi olduğunu, sonrasında ise her şeyi yerli yerine koyarak

<sup>455</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 511; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

<sup>456</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

haklıya hakkını vermek anlamına geldiğini belirtirler. Filozofların bir başka tanımında ise, tüm işleri sağlam, dikkatli ve isabetli yapmaktan doğar, şeklinde bir tanımlamaları vardır. Bu son tanımlar doğrultusunda hikmetin sefelin zıttı olduğu anlaşılmaktadır. Sefeh ise gerçekleşen fiillerde tutarsız ve olaylar karşısında anormal tepkiler ortaya koymak olduğunu Mâtürîdî belirtir. Kur'an açısından da hikmetin, dini konuların kapsamını ve ardındaki gerçekleri kavrama şeklinde bir tanım da vardır. Bir başka âlim gurubu ise, “fıkıhta anlamak” şeklinde tarif etmiştir. Mâtürîdî, nasıl tanım yapılırsa yapılsın genel olarak tanımlara bakıldığında hikmetin dünyadaki ve ahiretteki tüm iyilikleri kendinde toplamış olma özelliği olduğunu belirtir.<sup>457</sup>

Hakîm yani bilge ise, fiillerinde, emir ve yasaklarında isabet eden ya da her şeyi sağlam ve düzenli bir şekilde yaparak bir olduğuna kanıt olacak özellikler taşıyan kimse anlamındadır.<sup>458</sup> Kâinatta gözle fark edilebilen her şeyin akılları hayran bırakacak bir hikmet ve yaratıcısının sanatını gösteren mükemmel eserler bulunmaktadır. Düşünürler, kendilerinde bulunan bilgi ve hikmete rağmen kâinatın iç yüzünü ve yapısında bulunan dengeyi çözmekten ve bununla ilgili doyurucu bir açıklama yapmaktan acizdirler.<sup>459</sup>

Evrendeki yaratılmış varlıkların gözlemlenmesi bizim ufukumuzu açar. Yer ve göğün yaratılışı, gece ve gündüzün peş peşe gelmesi, gerçekten düşünen ve ibret için bakan kimseler, yaratılan her şeyde Allah'ın varlık ve birliğini, ilim ve kudretinin de sınırsız olduğunu gösteren birçok açık delili görebilir.<sup>460</sup> Şimdi bu bağlamda bir ayet üzerinde bu delillere bakalım:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır.” ( Âl-i İmrân 3/190 ).

Mâtürîdî'nin bu ayetle ilgili olarak, akıl ve duyu organları yoluyla evrende gözlemlenebilen her şeyde bizi yaratanın varlığını düşünmek ve O'na ulaşmak için etraftaki nesnelere bakmanın yeterli olduğunu belirtir. Bütün ilimler için geçerli olan

<sup>457</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2: 188-189; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 273; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 388.

<sup>458</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 248; Ayrıca bk. Ögük, *Matürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şerh-Hikmet İlişkisi*, 153; Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 388.

<sup>459</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 18; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 389.

<sup>460</sup> Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 389.

bu durumda bazı nesnelere açıklamaya bile gerek olmazken, bazı nesnelere gizlenmiş özelliklerini ortaya çıkarmak için düşünmek gereklidir. Aynı zamanda duygulardan uzak, akliselim sayesinde tevhide yani Allah'ın bir olduğuna ulaşmanın da mümkün olduğunu belirtir.<sup>461</sup>

Bu ayetten aynı zamanda göklerin ve yerin birbirinden çok uzak olmalarına rağmen uyumlu bir şekilde devam etmeleri sayesinde üzerinde bulunan canlılar yaşamlarını sürdürebilmektedir. Gece ve gündüzünde peş peşe gelmesinde canlılar içinde faydalar vardır. Aynı zamanda hem yer ve gök hem de gece ve gündüzün uyumlu bir şekilde devam etmeleri yaratıcılarının bir olduğunu göstermektedir. Eğer farklı yaratıcılar olsaydı bu uyumun ve düzenin olması mümkün olmazdı. Yaratıcılarının tek olması alim sıfatıyla canlıların neyden nasıl faydalanacağını ve zıtlıkları nasıl birleştireceğini bilir. Hikmet sahibi olmasından dolayı da her şeyi olması gerektiği yere koymuştur. Bu anlatılanları filozoflarda bulunan hikmetle çözmeleri ve tam anlamıyla bir açıklama yapmaları mümkün değildir. Burada anlatılanlar Allah'ın kudretini ve yüce saltanatını göstermektedir. Yarattığı her şeyde bir fayda ve amaç söz konusudur. Bu amaç doğrultusunda herkesi farklı meziyetlerde yaratarak kimini kimine üstün kılmıştır. Her şeyi bir düzen, bir amaç doğrultusunda planlayan ve yaratan Allah, tekrar istese yine yaratma kudretine de sahiptir. Yoktan var etmek tekrar var etmekten daha zordur. Ama Allah için böyle bir şey söz konusu olamaz. İlkten yaratan sonradan da çok rahat diriltebilir. Gece gündüzdeki art arada gelmesinde de aynı durum söz konusu olup ölen, yok olan tekrar dirilir.<sup>462</sup>

Allah, akli olan her varlığa kendi ihtiyacını karşılama ve karşılaştığı güçlüklerle de mücadele etme yetisi vermiştir. Güneş, ay ve yıldızlar Allah'ın emrindedir. Bu cisimlerin birbirlerine ne zararları ne de faydaları vardır. Ama kendi yörüngelerinde akıp giderler. Bunların yaratılma amacı, imtihan dünyasında olan insanlara hizmet etmek içindir. İmtihanda olan insan ayırt etme, fark etme, her şeyin hakkını gözetme ve erdemli kişiyi takdir gibi özellikleri vardır. Bu özelliklerdeki bir varlığın boş yere yaratılması anlamsız olur. Aynı zamanda her varlık insanla değer kazandığı gibi, insan da Allah sayesinde değere layık olur. Bu söylenenler çerçevesinde insanın boş yere ve hikmetsiz olarak yaratılması mümkün olmayıp bir

---

<sup>461</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 2: 509-510.

<sup>462</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 2: 510-511.

imtihan doğrultusunda ahireti kazanmakla sorumludur. Bu yüzden kalıcı olan ahiret yurdu için geçici olan dünya, imtihan için yaratılmıştır. Eğer dünya kalıcı olsaydı yapılanların karşılığı olmayacaktı. Bu dünyada imtihanın karşılığının eksik verilmesi, karşılığının eksiksiz verileceği bir yerin varlığını göstermektedir.<sup>463</sup>

Akıl, evrenin bir parçası olarak yaratılmış olup onunla iyi ve kötü, hikmetli olan ve olmayan, sağlam ve boş olan, övülen ve yerilen, teşvik edilen ve yasaklanan birbirinden ayırt edilir. Bu özelliklerle donatılmış olan insan aklı, hikmetsiz hiçbir şeyin olmayacağını ve bunun tam tersinin saçma ve mantıksız olduğu fark eder. Bu açıdan aklını kullanan insan, imtihan gereği iyiliğin karşılığında ödül, kötülüğün karşılığında da ceza olduğunu anlar. İmtihan sonucu ödül ve cezanın olmaması, imtihanı geçersiz ve gereksiz kılar. Aynı zamanda karşılıksız imtihanın olmaması, ahiretin olduğunu da kanıttır.<sup>464</sup>

Mâtürîdî'nin değerlendirmelerinde duyular âlemindeki hükümlerin duyular ötesi âlemde de geçerli olduğunu belirtmektedir. Duyular âleminde yapılan bir işin sonucunda övgü ya da yergi vardır. Aynı durumu Allah da evreni yaratırken hesap edip gözetmiş olması gerekir. Bu duruma göre dünya ve ahirette olan her şey bir plan bir düzen, bir hikmet çerçevesinde belirlenmiş olup Allah'ın yarattığı her varlıkta zıtlıklar gereği bir denge söz konusudur. Birinin yok olması diğerinin anlamsız hale gelmesine neden olur.<sup>465</sup>

Anlatılanlar çerçevesindeki her şey Allah'ın varlığını, kudretini ve üstün otoritesini göstermektedir. Akıllı varlıklardan bazısına üstünlük ve otorite verilerek tedbir ve düzenin var olan varlıkların dışında bir varlığa ait olduğu bilinir. Bu sayede akıllı olan insan, ne için yaratıldığını, bu düzen içindeki rolünü ve elindekilerden nasıl faydalanacağını anlar.<sup>466</sup> Aynı şekilde bu durum, yaratanın benzerlerini ve farklı olanlarını da yaratmaya gücünün olduğunu göstermektedir. İlk yaratmak, benzerlerini ve aynısını yaratmaktan daha zordur.<sup>467</sup>

---

<sup>463</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 367-368; Ayrıca bk. Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 390.

<sup>464</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 368-369; Ayrıca bk. Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 390-391.

<sup>465</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 369; Ayrıca bk. Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 391.

<sup>466</sup> Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", 391.

<sup>467</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 510-511.



### 3.4. Evrende Kötülüğün Yeri ve Anlamı

Mâtürîdî'ye göre, insan dinin gereklerini ancak akılla anlayabilir. Hz. İbrahim Allah'ı akıyla nasıl bulduysa insan da akıyla kendisinin ve evrenin yaratılışını düşünerek Allah'ı bulması gerekir. Bu düşünce insan aklına verilen önemi göstermektedir. İnsanda olması gerekli olan akıl melekesinden sonra peygamberin gönderilmesi sayesinde Allah'ın tek olduğu ve sıfatlarını anlatılarak insanın yanlışla düşmesi engellenir. Bu sayede gönderilen peygamberler vasıtasıyla insanın yaptığı yanlışlar için uyduracak bir mazereti de kalmamış olur.<sup>468</sup>

Allah insanları sıkıntı ve bela çekecek, iyi ile kötüyü ayırabilecek (temyiz) ve aynı zamanda bunların sonucunun ne olacağını kavrayabilecek kapasitede yaratmıştır. Varlıkların ve nesnelerin iyilik ve kötülüğü, güzellik ve çirkinliği akılla bilinirken<sup>469</sup> her şeyin iyi ve kötü olduğu ancak tecrübeyle tespit edilebilir.<sup>470</sup> Buradaki tecrübeden kasıt, peygamberler olup onların getirdiği haber ya da vahiyler doğrultusunda tespit edilebilir. “Nefse ve onu (insanın özü olarak) şekillendirip düzenleyene; Ona kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene!” ( eş-Şems 91/7-8 ). Bu ayetlerde bulunan ayırım ya evrensel ortak akıl ürünü ya da bir peygamber vasıtasıyla olabilir. Kuşku duyulan şeylerin iyi ya da kötü olduğunu ortak akılla değil ancak peygamberin getirdiği şeriatla tespit edilebilir. Bu açıdan da dinî sorumluluk akılla değil, şeriatla yani ilahi emirlerin zorunluluk oluşturmasıyla meydana gelir.<sup>471</sup>

Matürîdî, Allah'ın hidayet ve dalalet yollarını açıkladığını, dileyenin dilediğini seçerek o yola girmiş olacağını belirtmektedir.<sup>472</sup> Yine Allah, faydasız ve anlamsız (sefeh) bir iş yapmayı her şeyi sefelin zıttı olan hikmet üzere yaratır.<sup>473</sup> Allah'ın her fiili hikmet üzeredir. Hikmet, her şeyi yerli yerine oturtmak, koymak demektir. Sefeh ise hiçbir şeyi olması gereken yere koymamaktır.<sup>474</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere evrendeki her şey bir hikmet üzere yaratılmış ve hiçbir şey amaçsız ve başıboş yaratılmamıştır. Evrendeki iyi ya da kötü olarak algılanan her şey

<sup>468</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. el-En'âm 6/74-82; Ayrıca bk. Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 129.

<sup>469</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221; Ayrıca bk. Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 130.

<sup>470</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 130.

<sup>471</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 130.

<sup>472</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221; Ayrıca bk. Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 130-131.

<sup>473</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 218-220.

<sup>474</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 114.

insana yöneliktir ve görecelidir. Bu bağlamda da şeytanın kendisi değil, yaptığı işler kötü olarak kabul edilir.<sup>475</sup>

Mâtürîdî'ye göre yılanların ve zararlı şeylerin rububiyetle ilgili hikmetini akıllar anlayamadığından insanların bakış açısıyla kötü ve çirkin gözüken şeylerin yaratılışta da böyle olduğu söylenemez. Bu durumun iki hikmeti olabilir: Birincisi, yaratılmış yararlı ve zararlı varlıklar bizim itaatimiz sonucu sevabın lezzeti ve isyan sonucu cezanın acısını kısmen dünyada, tam şeklini de ahirette olacak şekilde hissederek imtihan olur. İkincisi, insanoğlu dünya hayatında bedenen ve ruhen yaşadığı geçim sıkıntısını düşünerek çıkarımlarda bulunmak ve bu durumdan ders çıkarıp hayat mücadelesine devam etmelidir. Bu durumlar, zevk ve arzuları engeller. Gerekeni yapmazsan da bulunduğun çevreyle uyumlu yaşayamazsın.<sup>476</sup> Mâtürîdî'nin burada anlatmak istediği insanoğlu için kötü ve çirkin gözüken şeyler hikmet gereği faydalı olabilir.<sup>477</sup> Fakat bunu biz bilemeyiz. Bununla ilgili olarak Bakara Suresi'nde ".....Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz ise bilemezsiniz" ( el-Bakara 2/216) ayeti de söylemimizi destekler mahiyettedir. Buna benzer durumlarla biz de karşılaşırız. İyi olarak gördüğümüz bir olay gerçekleşmez ve üzülrüz. Zaman sonra bakarız ki, olmaması bizim için daha hayırlı olmuş, halimize şükrederiz. Mâtürîdî'ye göre tabiatta olan her şeyin bir hikmet üzere olduğunu, bu yüzden de olumsuzluklar karşısında Allah'ı sorgulamak ve isyan etmek yerine, Allah'ın hikmet sahibi olduğunu anlamalıyız.<sup>478</sup> Çünkü Allah'ın hikmetinden sual olunmaz.

Mâtürîdî, evrende kötülüğün varlığının bir gerçek olduğunu<sup>479</sup> söyleyerek Mu'tezilenin Allah'ın yarattıkları arasında kötülük olmadığı iddiasına karşı çıkar.<sup>480</sup> Allah, her şeyi bir hikmet üzere yarattığını ve kâinattaki bazı kötülüklerde iyilik, bazı iyiliklerde de kötülük olabileceğini, tamamen iyiliğin ya da tamamen kötülüğün olmayacağını belirterek mutlak kötülüğün olmadığını ifade etmiştir. Hikmetsiz bir

<sup>475</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 131.

<sup>476</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108-109.

<sup>477</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 22.

<sup>478</sup> Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 132.

<sup>479</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17.

<sup>480</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhid Tecümesi*, 210; Ayrıca bk. Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 133.

iyilikten bahsedilemez. Kötü olarak görülen şeylerde hikmet gereği, bir amacı gerçekleştirmek için bulunur. Kâinat kendi kendini var etseydi bir otokontrolün olması ve hiçbir kötü sıfatı kendine vermemesi gerekirdi. Buradan da anlaşılacağı üzere kâinatı yaratan onun dışındadır ve o, Allah'tır. Kâinata inkar edilemez bir kötülük olup bu durum ilahi yaratılıştaki amacı kabullenmekle mümkün olacağını Mâtürîdî belirtir.<sup>481</sup>

Mâtürîdî, Allah'ın kötülük ve kötülükleri yaratma sebebinin her şeyi karşıtı<sup>482</sup> ve yaratması olarak ifade eder. İnsan aklının ve algısının sınırlı oluşu kötülüklerin durum ve şartlara göre iyiye dönüşmesi görecelilik durumunu ortaya koymaktadır. Aynı zaman da insan aklının her şeyi her yönüyle kavrayamayacağını göstermektedir.<sup>483</sup>

### 3.5. Mâtürîdî'nin Kötülükle İlişkilendirdiği Diğer Konular

Özellikle kelâm açısından katilin öldürmesiyle ecelin konumu, rızkın helal ya da haram yoluyla kazanılması, dalaletle yani sapıtmaya zorunlu olunup olunmaması, kalplerin mühürlenmesi sonucu insanın iman edememesi ve insanlarla cinler madem cehennem için yaratıldıysa nasıl cennete gidebileceği şeklinde farklı ve tartışmalı konuları kötülükle ilintili bir şekilde burada ele alacağız:

#### 3.5.1. Ecel

Öncelikle bu konuya başlarken ecelin tanımının yapılmasının faydalı olacağı kanaatindeyim. Ecel kelimesi sözlükte “geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş bir zaman, muayyen bir müddetin sonu”<sup>484</sup> anlamındadır. “İnsan hayatı için belirlenmiş olan süre”<sup>485</sup> anlamına da gelir. Terim anlamı ise, “Allah tarafından her canlı için takdir edilen yaşama süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti”<sup>486</sup> olarak tanımlanır. Her insanın takdir edilmiş bir zamanı yani eceli vardır. Peki, bunun kötülük problemiyle ne ilgisi var? Şimdi bu konuyu ele alalım:

<sup>481</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 19-23; Ayrıca bk. Biçer, *Akl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 133.

<sup>482</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6.

<sup>483</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6-8; Ayrıca bk. Biçer, *Akl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 133-134.

<sup>484</sup> Râgıb el-İsfahânî, “Ecl”, *Müfredât el-fâzi'l- Kur'ân*, thk. Şafvân A'dnân Dâvûdî, 4. Baskı ( Beyrut: Dâru'l- Kalem, 1430/2019), 65; Ayrıca bk. Cihat Tunç, “Ecel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 380; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Ecel”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 73.

<sup>485</sup> İsfahânî, “Ecl”, 65.

<sup>486</sup> Topaloğlu - Çelebi, “Ecel”, 73.

Bu konuyla alakalı olarak, bir kişinin öldürülmesi sonucu eceliyle mi yoksa öldürme fiili sonucu mu öldüğü problemi ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, bu problemin Allah'ın iradesi ve ilmiyle ilgisi vardır. Allah'ın mekân ve zaman sınırlaması olmaksızın ezelf bilgisiyle zaten maktulün (öldürülenin) katilin (öldüren) iradesi doğrultusunda öldürüleceğini bilir. Allah'ın ilmi her türlü durumun üstünde olduğundan ve kuşattığından dolayı maktulün eceli de bu ezelf ilim içindedir. Buradaki sıkıntılı durum, maktulün ölümüyle Allah'ın bilgisi arasındaki ilişki değil, katilin öldürme gibi kötü bir fiili tercih etmesidir.<sup>487</sup>

“Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.” ( el- A'râf 7/34 ). Mâtürîdî, Allah'ın ezelf ilmi ile ecel arasındaki bağlantıyla ilgili olarak bu ayeti yorumlarken ezelf ilmi sayesinde onların ölümü istemeyeceklerini bildiğinden ona göre vadelerini yani ecellerini belirlediğini belirtmektedir. Allah'ın ilmi, onların istediği gibi olsaydı ecelleri de başlangıçta bu duruma göre belirlenmiş olacaktı. Aynı şekil “hısım ve akraba ziyaretinin ömrü uzatması”<sup>488</sup> ile ilgili hadiste de aynı açıklama geçerli olup Allah'ın ezelf ilmi doğrultusunda o kişinin zaten sadaka vereceğini bildiği için ona göre ecelini tayin etmiştir. Tersisi durum, sadaka vermeyecek olsa o durum da ezelf ilimle bilindiğinden ona göre ecelini belirlemiş olacaktı. Bu durumda, eceli uzatma ya da kısaltma olmayıp sadece ezelf ilimle yapılacaklar Allah tarafından bilinmiş ve ecele bu şekliyle müdahale edilmemiş, bu ilimle de kulun yapacağı fiil doğrultusunda ecel tayin edilmiştir.<sup>489</sup>

Mâtürîdî, Münafıkların Uhud Savaşı ile ilgili " Onlar yanımızda olsalardı ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi " ( Âl-i İmran 3/156 ) şeklindeki ayette geçen ifadelerle ilgili olarak münafıkların savaşa gitmeyerek zaten ömürlerinin uzun olacağını bildirildiğini belirtir. İlahi bilgi sonucu aldıkları tedbirle ömürlerinin uzamadığını sadece savaşa katılmayarak belli bir süre daha yaşayacakları şeklinde yorumlar. Yine Mâtürîdî'ye göre, ayet gereği zorlayıcı bir durumun söz konusu olmadığını, münafıkların tercihleri doğrultusunda ne yapacaklarının zaten bilindiğini

<sup>487</sup> Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 408-409.

<sup>488</sup> Buhârî, “Edeb”, 12 (Buhârî'nin, *Sahîh* adlı eserinin Edeb bölümünün 12. bâbı); Müslim, “Birr”, 16-17 (Müslim'in *Sahîh* adlı eserinin Birr bölümünün 16-17. hadisi).

<sup>489</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Vanlıoğlu ( İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 182.

ve Allah'ın her şeyi kendi niteliğine uygun olarak belirleyip yaratacağını, görüş olarak belirtir.<sup>490</sup>

Sonuç olarak Allah kişilerin seçimleri sonucu ne yapacağını ezeli ilmiyle bilir ve takdir eder. Allah'ın ilminde değişiklik olmaz fakat kişinin seçimlerinde değişiklik olabilir. Bu durum da ecelin şekillenmesinde etkili olur. Aynı doğrultuda insanın savaşa katılıp katılmaması ölüm zamanını ileri ya da geri almaz. Burada Allah'a gösterilen teslimiyet doğrultusunda iradeyi kötüye ya da iyiye kullanma söz konusudur. Münafıkların tercihlerini kötüye kullanmaları ecellerini ileriki bir zamana uzatılmış gözükmesi onlara hayır getirmeyecektir. Rızkı da eceli de belirleyen Allah'tır. Kulun rızkı bitmediyse eceli de dolmaz. “Allah yaptıklarınızı görmektedir” ( Âl-i İmran 3/156 ) şeklinde ayetteki tehdit ifadesi, imtihan gereği ne yapacağımızı tercih konusunda insanlara bir yön çizmektedir. Bu durumda kötülük yapmak, imtihani kaybetmemize ve ayetteki tehdidin gereğinin yapılmasına neden olur.<sup>491</sup>

### 3.5.2. Rızık

Rızık kelime anlamı “rızklandırmak, yiyecek gibi faydalanacak şeyler vermek” anlamındaki “rezk” kökünden “yiyecek, giyecek ve faydalanılacak her şey yağmur; bağış; pay, nasip”<sup>492</sup> anlamındaki isimdir. Terim anlamı ise “Allah'ın canlılara hayatlarını sürdürebilmeleri için verdiği maddi ve mânevî her şey ”<sup>493</sup> anlamına gelir.

İslam bilginlerince rızık veren Allah'tır. Bu hususta da herkes aynı görüşü paylaşmaktadır. Helal rızık Allah verir ama haram rızık Allah'ın verip vermediği konusunda farklı düşünceler vardır. Ehl-i sünnet bilginlerince insanın iradesi sonucu helal yolla da olsa haram yolla da olsa ortaya koyduğu fiili yaratan Allah'tır. Ancak burada iradesi sonucu fiili gerçekleştiren kişinin kendisi olduğu için sorumluluğu vardır. Mu'tezilî kelâmcılara göre ise, irade sonucu oluşan fiilde ilahi irade söz

<sup>490</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* 2: 455; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 410.

<sup>491</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* 2: 455; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 410-411.

<sup>492</sup> Râgıb el-İsfahânî, “Rzk”, *Müfredât el-fâzi'l-Kur'an*, thk. Şafvân A'dnân Dâvûdî, 4. Baskı ( Beyrut: Dâru'l- Kalem, 1430/2019), 351; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Rzk”, *Lisânü'l- Arab* (Kahire: Dâr'ul Maârif, ts.), 3: 1636; Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Rızık”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 261.

<sup>493</sup> Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el- Cürçânî, “Rzk”, *Mu'cemu'-t Ta'rîfât*, thk. Muhammad Sıddîk Minşâvî (Kahire: Daru'l-Fazile, ts.), 122; Ayrıca bk. Topaloğlu - Çelebi, “Rızık”, 261.

konusu olmadığından haramdan faydalanma olayının rızık kategorisinde değerlendirilmeyeceği görüşündedirler. Bu bağlamda da Ehl-i sünnet açısından rızık tanımı, Allah'ın canlıların hayatlarını devam ettirmeleri için verdiği her şeyi ifade ederken, Mu'tezile'ye göre ise, yaşamını devam ettirmesi için sahip olduğu her şey şeklinde tanımlamışlardır. Bu farklı görüşlerinde etkisiyle genel olarak kelâmî eserlerin kader konusunun sonunda “rızık bölümü” de eklenir.<sup>494</sup>

Gelelim Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerine: “Allah dilediği kimselerin rızıkını bollaştırır ve daraltır” ( er- Ra'd 13/26) ve “Rabb'in rızık dilediğine bol bol verir de kısar da” ( el- İsrâ 17/30 ).<sup>495</sup> Bu ayetlerin ve benzerlerinin yorumuyla ilgili toparlayıcı bir bilgi verecek olursak, rızık bol ya da dar verilmesi Allah'ın iradesine bağlı olup imtihan gereği herkese farklıdır ve ahirette de karşılığı verilir. Aynı zamanda rızık verenin Allah'tan başkasının olmadığı, rahmet ve lütuf sahibinin O'nun olduğunun bilinmesi için böyle takdir ettiğini belirtir.<sup>496</sup> Bu ayetler gereği insanın hür iradesini de tamamen yok saymak yanlış olur. İnsan, iradesini iyi ya da kötü kullanması doğrultusunda rızık helal ya da haram yoldan kazanır. Bu da rızık az ya da çok temin etmede irade faktörünün de etkisinin olduğunu gösterir.<sup>497</sup>

Allah, rızık kimine bollaştırır kimine ise daraltır. Bu durumu O'nun dostlarına bollaştırması düşmanlarına daraltması şeklinde algılamak yanlıştır. Çünkü Allah'ın bunu yapmadaki hikmeti imtihandır. Dünyada rızık genişletilip daraltılması sonucu imtihan olan insan, başarıp başarmama durumuna göre ahirette karşılığını alacaktır.<sup>498</sup> Olayın bir başka yönü ise, rızık veren sadece Allah olduğundan O'ndan başkasından rızık beklenmez. Bu bağlamda da Allah dışında hiçbir kimsenin rızık genişletme ya da daraltma yetkisi ve gücü yoktur. O, dilediğini dilediği gibi yapar, buna da hiç kimse engel olamaz. Buradan da anlaşılacağı üzere rızıkta sadece

---

<sup>494</sup> Topaloğlu - Çelebi, “Rızık”, 261-262.

<sup>495</sup> Benzer ayetler için bk. el- Kasas 28/82; er- Rûm 30/37; Sebe' 34/36.

<sup>496</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8: 265.

<sup>497</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mürteza Bedir (İstanbul, Mizan Yayınevi, 2008), 13: 183-184.

<sup>498</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Hatice Boynukalın (İstanbul, Mizan Yayınevi, 2006), 7: 424.

Allah'ın yetkisi, gücü ve üstünlüğü vardır. Bunun da aciz olan kul tarafından bilinmesi gerekir.<sup>499</sup>

Mâtürîdî'nin görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, birçok ayette de üstüne bastırarak rızkı az ya da çok verenin Allah olduğu ve kendi hikmeti, ilahi iradesi doğrultusunda belirler. Allah'a bağlılık ve tevekkül sayesinde insanlardan medet ummanın yanlışlığı anlaşılır. Bu durum imtihanın da bir gereğidir. Fakat bu ayetlerden kişinin hiçbir irade etkisinin olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır.<sup>500</sup> O zaman “Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasip arayın...” ( el- Cuma 62/10 ). Bu bağlamda da bu ayetin olmasının bir anlamı kalmamış olurdu ki böyle bir şey olması da mümkün değildir.<sup>501</sup>

### 3.5.3. Dalâlet

Dalâlet, sözlükte “kaybolmak, telef olmak; şaşırarak, yanılmak”<sup>502</sup> anlamlarındadır. Terim anlamı ise “ haktan yüz çevirip bâtila yönelme, ilahi buyruklara aykırı davranma, bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılma ”<sup>503</sup> anlamına gelir. Aynı zamanda genel olarak “maksada ulaştırılan yolu bulamamak, istenilene ulaştırmayan bir yola girmek, dinî yoldan sapmak”<sup>504</sup> anlamında da kullanılır. Kur'an'da ise hidayetin zıttı olan küfür ve sapıklık anlamında kullanılır.<sup>505</sup>

Kelâmcılar, dalaleti kul kendi iradesi ve gücüyle mi yapar ya da Allah'ın ilahi takdiri ve yaratması sonucu mu yapar, şeklindeki çerçevede konuyu ele alırlar. İnsanın saptırılması yani dalâletin gerçekleşmesinde aktif olan varlık Cebriye

<sup>499</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 265.

<sup>500</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 424; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 412-413.

<sup>501</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 424; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 413.

<sup>502</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Dalâlet”, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâr'ul Maârif, ts.), 4: 2601; Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Dalâlet”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 66.

<sup>503</sup> İbn Manzûr, “Dalâlet”, 4: 2601; Muhammed Alî et-Tehânevî, “Dalâl” *Keşşâfü'istulâhâti'l-fînûn ve'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Lübnan-Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2: 1119-1120; Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürçânî, “Dalâlet”, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik Mînşâvî. (Kahire: Daru'l-Fazile, ts.), 117; Ayrıca bk. Topaloğlu - Çelebi, “Dalâlet”, 66.

<sup>504</sup> Cürçânî, “Dalâlet”, 117; İbn Manzûr, “Dalâlet”, 4: 2601; Tehânevî, “Dalâl”, 2: 1119-1120; Ayrıca bk. Topaloğlu - Çelebi, “Dalâlet”, 66.

<sup>505</sup> Cürçânî, “Dalâlet”, 117; Tehânevî, “Dalâl”, 2: 1119-1120; Ayrıca bk. Topaloğlu - Çelebi, “Dalâlet”, 66.

mezhebinde Allah, Mu‘tezile mezhebinde kul, Ehl-i sünnet mezheplerinde ise kısmen kul, kısmen de Allah’tır. Ehl-i sünnet’e göre, dalâleti isteyen insan, yaratan ise Allah’tır.<sup>506</sup>

Kur’an-ı Kerim’de hidayet (doğru yol) ve dalâletle (saptırılma) ilgili birçok ayette “Allah’ın istediğini doğru yola iletmişti, istediğini de saptırdığına”<sup>507</sup> dair ifadeler yer alır. Mâtürîdî, bu tür ayetlerin bağlamından koparıldığında hidayet ve dalâlet açısından insan iradesinin ortadan kalktığını belirterek kendine has fakat Ehl-i sünnet yolunda bir çizgi belirlediği anlaşılmaktadır.<sup>508</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz Allah’ın istediğini doğru yola iletmişti, istediğini de saptırdığıyla ilgili ayetlerin yorumunda Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eserindeki yorumlarına bir göz atalım: Allah’ın şaşırması ya da sapıtmayı isteyeceğini bildiği kişinin sapıtması için yönlendirir. Aynı şekil doğru yolu isteyecek olan kişiyi de doğru yola iletir. Kısacası kim neyi tercih etmişse Allah da onu ister, onu yaratır.<sup>509</sup> Bir başka söylemle, kişinin dalâlet fiilini yaratır ya da hidayetin zıttı olan dalâlet yolunu isteyeceğini Allah ezeli ilmiyle bildiğinden o kimseye yardım etmeyeceğini Mâtürîdî belirtir.<sup>510</sup> Ayetlerin içerisindeki bağlamlar doğrultusunda bakıldığında anlamlarını net olarak belirten emareler bulunur.<sup>511</sup> Örneğin: “Münafıklar Allah’a oyun etmeye kalkışıyorlar. Hâlbuki Allah onların oyunlarını kendi başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıklarında üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah’ı da pek az hatıra getirirler. Arada bocalayıp duruyorlar; ne onlara, ne bunlara! Allah’ın şaşırttığı kimseye asla bir yol bulamazsın.” ( en- Nisâ 4/142-143 ). Bu ayetler, fazladan bir yoruma ihtiyaç bırakmadan münafıkların saptırılmalarıyla ilgili durumu kendi içinde net olarak açıklamıştır.<sup>512</sup> Ayetin son kısmında “Allah’ın şaşırttığı kimseye asla bir yol bulamazsın” ifadesinin yorumunda kâfirin artık kesinlikle iman ihtimalinin

<sup>506</sup> Topaloğlu - Çelebi, “Dalâlet”, 66.

<sup>507</sup> Konuyla ilgili ayetler için bk. el- Bakara 2/26; en-Nisâ 4/88; İbrahim 14/4; en-Nahl Suresi, 16/93; Fâtır Suresi, 35/8.

<sup>508</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 65; 3: 373; 7: 458; 8: 186; 12: 18; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 418.

<sup>509</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 65.

<sup>510</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8: 186.

<sup>511</sup> Özdemir, “Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 418.

<sup>512</sup> Özdemir, “Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 419.



olmamasından çok, tövbe edip halini düzeltmesi durumunda Allah, ona da doğru yolu nasip edeceğini belirtiyor.<sup>513</sup>

Özetle Mâtürîdî, dalalet fiilini Allah'ın yarattığını ancak bu yaratmasının da tamamen kulun iradesine göre olduğunu belirterek, kötü durumuna düşen insanın bu duruma düşmesinin sebebinin de bizzat kendisi olduğunu belirtir.<sup>514</sup>

### 3.5.4. Kalplerin Mühürlenmesi

Tab‘ “mühürlemek, bir şeyin üzerine mühür basmak suretiyle onun fonksiyonunu sona erdirmek ” anlamındadır. Kalb ise, “ kişinin anlayış ve duyuş yeteneği ” anlamına gelir. Bu iki kelimenin birleşiminden ise “tab‘-ı kalb” kelimesi oluşur ki, bu da “ insanın anlayış ve duyuş yeteneğinin köreltilip işlemez hale getirilmesi ” anlamına gelir.<sup>515</sup>

Kur'an'da birçok ayette “ tab‘ ”<sup>516</sup> ve aynı anlamdaki “hatm”<sup>517</sup> fiilleri Allah'a dayandırılarak kötülük ve zulümlerle uğraşan insanın kalbini, kulaklarını ve gözlerini işlemez hale getirir yani mühürler. Kul kötülöklere ısrarla ve inatla devam ettiği için Allah kalbi mühürler. Yoksa tam tersi durum olan Allah'ın kalbi mühürlemesinden dolayı kul kötülöklere devam etmez.<sup>518</sup>

Peki, Mâtürîdî, bu kelimelerin geçtiği ayetleri nasıl yorumlamıştır şimdi bunu inceleyelim:

Bakara Suresi'nde, “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.” ( el-Bakara 2/7 ). Bu ayeti Mâtürîdî, iki şekilde yorumlar: Birincisi, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) görüşü olup azgınlıkta sınır tanımayan inkârcının bu sınırsızlığından dolayı Allah kalbini mühürler, inkârcının da bir daha iman edemeyeceğini söyler. Mu‘tezile bu görüşe iki açıdan itiraz eder: Birincisi, kâfirin kalbinin mühürlenmesi imanla sorumlu olmaktan onu kurtarmaz. İkincisi ise, kâfirler azgınlıkta son sınıra ulaşırsa da

<sup>513</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 85.

<sup>514</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 85.

<sup>515</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, “Tab'ı Kalb”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 296.

<sup>516</sup> Bu kelime ile ilgili şu ayetlere bk. en- Nisâ Suresi, 4/155; et- Tevbe 9/93; en-Nahl 16/108; Muhammed 47/16; el- Münâfikûn 63/3.

<sup>517</sup> Bu kelime ile ilgili şu ayetlere bk. el- Bakara 2/7; el- En'âm 6/46; el- Câsiye 45/23.

<sup>518</sup> Topaloğlu - Çelebi, “Tab'ı Kalb”, 296.

ulaşmasa da Allah ezeli ilmiyle iman edip etmeyeceğini bildiği için sonucun değişmeyeceğini belirtirler. Hasan-ı Basri'nin "azgınlıkta son sınıra ulaşması" tabirinin kullanılması ilahi ilimle bu durum arasında bir bağlantı yokmuş anlamı çıkar.<sup>519</sup>

İkincisi ise, kâfir küfür eylemini gerçekleştirince Allah, "hatm" ve "tab" eylemlerini kâfirin kalbinde yaratır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre kâfirin gerçekleştirdiği küfür fiili mahlûk olup bu fiilin yapılmasıyla bağlantılı olarak "hatm" fiilini Allah yaratmıştır. Buradaki önemli nokta, kâfirlerin tüm psikolojik kabiliyetleriyle akıl yürütmeyi ve düşünmeyi bırakmaları sebebiyle kalpleri mühürlenmiş olup duygu ve düşünce merkezleri analiz yapma yetisini kaybetmiştir. Aynı şekilde hak ve adalet çağrısından da uzak durduklarından dolayı kulakları da ağır işitmeye başlamıştır. Mâtürîdî, bu durumun insanı, kâinatın yaratılışını ve yaratıcısını anlamayı engellemiş olduğunu, olumlu davranışlar içinde ve insafli olsalardı yüce yaratıcıyı keşfedebileceklerini belirtir.<sup>520</sup>

Bir başka ayette "kalplerinin üstüne örtüler çektik" ( el- En'âm 6/25 ) ifadesi kullanılmaktadır. Bu ayette Mu'tezile, Allah'ın kulların yaptıkları fiilleri yaratmadığını söylerler. Buna da cevap olmak üzere Mâtürîdî, küfür fiilini ya da küfür karanlığını bizzat Allah'ın kendisinin yarattığını ifade etmektedir. Bu ayet gereği, Mu'tezile'nin kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığını söylemelerinin yanlış olduğu belirtilmektedir.<sup>521</sup>

Olaya farklı bir açıdan bakan, başka bir ayetle bu konuya son verelim. "Bunlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir; gaflette olanlar da işte bunlardır." ( en- Nahl 16/108 ). Bu ayette küfrün karanlığı vücut için önemli olan kalbin, kulakların ve gözün nurunu örttüğünü belirtir. İnsanda bir bildiğimiz anlamdaki iki göz vardır, bir de kalp gözü vardır. Özellikle kalp gözü küfür karanlığıyla kapanırsa hiçbir şey görünmez olur. Gerçekte kör olan bildiğimiz göz değil, kalp gözüdür. Mâtürîdî, bu görüşünü destekleyen ayeti de delil olarak gösterir: " Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir. " ( el- Hac 22/46 ).

<sup>519</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 34.

<sup>520</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 34-35.

<sup>521</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın ( İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006 ), 5: 33.

Yazılanları toparlayacak olursak Mâtürîdî'ye göre Allah, her insanın iyi olsun kötü olsun insanın tercihi doğrultusunda her fiilini yaratır. Bu anlamda Mu'tezîle'nin Allah'ın kulun fiillerini yaratmadığı görüşü yanlıştır. Kâfir, küfür fiilileriyle azınlıklarında ve taşkınlıklarında ısrarcı olup devam etmesi sonucunda Allah da bu kişinin kalbini mühürler. Kalbi mühürlenene kişinin de kalp gözü kapandığından mevcudatı yaratan Allah'ı ve gerçekleri göremez. Kâfir, Allah'ın mühürlemesinden dolayı küfrüne devam etmez. Tam tersi küfrüne ısrarla devam ettiği için Allah mühürler. Buradan da anlaşılacağı üzere, akıl ve cüz-î irademiz doğrultusunda sorumluluklarla muhatapız. Akıl ve cüz-î irademizi iyi ve doğrudan yana kullanırsak Allah, bu doğrultuda hidayetimizi kolaylaştırır. Tam tersi, akıl ve cüz-î irademizi kötü, yanlış ve küfür gibi işlerde kullanırsak bu doğrultuda da Allah o kalbi mühürler.

### 3.5.5. İnsanlardan ve Cinlerden Çoğunun Cehennem İçin Yaratılması

Cehennem, “inkârcıların ve günahkârların ahirette cezalandırılacakları yer”<sup>522</sup> olarak ifade edilir. Allah Teâla “Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım” ( ez- Zâriyât 51/56 ) buyurur. Bu ayetten de anlaşılacağı üzere Allah, hem insanları hem de cinleri mükellef kılmıştır. Bu durumda biz insanlar olarak iyilik ve kötülükler karşılığında cennet ve cehennemi hak ettiğimiz gibi aynı durumla cinler de muhataptır.

Peki, insanların ve cinlerin birçoğu neden cehennem için yaratılmıştır? Bununla ilgili ayete ve Mâtürîdî'nin bu ayetle ilgili yorumuna bakalım:

“Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.” ( el- A'râf 7/179 ).

Mu'tezîle'ye göre, yukarıdaki ayetteki “cehennem için yaratmış olduk”( ve le-kad zera'nâ li-cehenneme) ifadesinde bulunan “lâm” sebep bildirmek için olmayıp sonuç bildirmek için kullanılır. Bu durumda da bu ayetin anlamı “Allah küfür üzerine

<sup>522</sup> Ömer Faruk Harman, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 225.

ölenleri cehennem için yaratmıştır” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtirler.<sup>523</sup> Mu'tezîle, bu görüşlerini desteklemek için şu ayeti kullanırlar: “Böyle de oldu. Firavun ailesi onu bulup aldı. Ama sonunda o kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olacaktı...” ( el- Kasas 28/8 ). Ancak Mâtürîdî'ye göre Mu'tezîle'nin bu görüşü yanlıştır. Çünkü cinler ve insanlar yaratılmış ve cenneti kazanacak yetenek verilmiştir. Ancak onlar yaptıkları yanlış işlerden dolayı cehennemi kazanmıştır. Bu açıdan Allah, onları cehennem için yaratmamıştır. Ayrıca bu tür söylemler, yapılan işlerin sonucunu bilmeyen kişiler için kullanılır. Mu'tezîle'nin delil olarak kullandığı ayetteki ifadeleri, sonlarının ne olacağını bilmeyen Firavun ailesine uyarı amaçlıdır. Olmuş ve olacak her şeyi bilen Allah için bu tür ifadeler kullanılmaz. Buradaki durum şu örneğe benzer: "Ölmesi için çocuk doğurun; yıkılması için bina yapın." Burada sonucu tahmin edilemeyen durumlarda bir uyarı amaçlı bu sözün söylendiği belirtiliyor. Yoksa buradaki söz doğrultusunda hiç kimse ölmesi için çocuk doğurmaz ya da yıkılması için bina yapmaz. Ancak sözdeki sonuç değişmez ve Mu'tezîle için de delil olduğu söylenemez.<sup>524</sup>

Mâtürîdî'ye göre cinlerin ve insanların çoğunun kötü fiilleri isteyip yapacaklarını Allah'ın ezelf ilmiyle bilmesinden dolayı bu varlıkların cehennem için yaratıldığını belirtmektedir. Yine Allah, ezelde mü'minlerin yaptıkları iyi fiiller sonucu hidayet yolunu seçerek cennete gideceği şeklinde yorumlar.<sup>525</sup>

Bu ifadelerden çıkarılacak sonuç ise Allah'ın ezelf ilmi ile kimin ne yapacağını bildiğinden olacak sonucu bildirir. Yoksa kendisi öyle belirlediği için sorumlu varlıklar zorunlu olarak bunu yapmaz.

---

<sup>523</sup> Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2: 286; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî l'Imi'l-Kelâm (Zeydiyye)* (Beyrut: Dâru'l-Nehzati'l- A'rabiyye, 1991), 3: 139; Ayrıca bk. Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 419.

<sup>524</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6: 116-117.

<sup>525</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 118; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 290; Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhid Tercümesi*, 371.

## SONUÇ

İmam Mâtürîdî'nin kötülük problemine yaklaşımı bu çalışmada ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle Mâtürîdî'nin kim olduğunu öğrenmekte fayda vardır. Asıl Adı, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud olan İmam Mâtürîdî, bugünkü Özbekistan Cumhuriyeti'nin Semerkant şehrinden olduğu için Semerkandî, bu şehrin bir mahallesi olan Mâtürîd' de doğduğundan Mâtürîdî ismiyle anılmaktadır. Doğum tarihi ve hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Fakat vefat tarihinin 333/944 olduğu tespit edilmiştir.

Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Şur'ân adlı tefsir kitabının mukaddimesinde sahâbîlerin peygamberi görmelerinden ve sohbetlerinde bulunmalarından dolayı tefsiri sadece sahâbîlerin yapacağını ve te'vili ise âlimlerin(fakih) yapmasının uygun olduğunu belirtir. Tefsirde ağırlıklı bir anlamın olduğunu, te'vilin ise ihtimali ifade eden yorumların olduğunu belirtmesi ilmi anlamda objektif davranmadaki hassasiyetini göstermektedir.

Mâtürîdî, döneminin ve yaşadığı bölgenin âlimlerinden özellikle fıkıh ve kelâm dersleri aldığı ve bu âlimlerin İmam Ebû Hanife'ye ulaşan bir zincir oluşturdukları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda kendi dönemindeki hoca ve eserlerle yetinmeyerek, dönemindeki farklı din, mezhep ve felsefik metinlere de ulaşarak onları eserlerinde değinmesi, birçok yönden bakış açısını geliştirdiğinin göstergesidir.

Mâtürîdî, hocalarına ait olan sözlü ve yazılı bilgileri kendi bilgi birikimini de ekleyerek akideden ilme dönüştürmüş ve ortaya konan yöntem doğrultusunda kesin delillerle destekleyerek şüpheden uzaklaştırmış ve sistemleştirmeye gitmiştir. Bu yöntemle de yeni bir itikadî mezhep olan Mâtürîdîlik ortaya çıkmıştır. Aynı yöntemi öğrencileri de uygulayarak Mâtürîdîlik mezhebinin gelişmesine ve daha da sistemli hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır.

Mâtürîdî, ilmî birikimiyle kelâm, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi birçok alanda eserler vermiştir. Ancak bu eserlerinden günümüze sadece Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Şur'ân adlı eseri ulaşmıştır.

III/IX. asrın sonlarında Sâmânî Devleti sınırlarındaki Buhara, Belh ve Semerkant gibi şehirler Mâtürîdî zamanında medeniyetinin en parlak dönemlerini yaşamıştır. Sâmânî hükümdarlarının yönetimindeyken bu yerler, ilme ve araştırmaya verdikleri destekle İslam kültür ve medeniyetinin merkezi konumuna gelmiştir. Bu şehirlerde birçok âlim yetişmiş ve farklı dallarda pek çok ilimin eğitimi verilmiştir. Bu ortamda, özellikle Semerkant'da Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî fikirlerinin tartışıldığı bir eğitim merkez haline gelmiştir. İleriki aşamada da Hanefiliğin itikadî görüşleri, Mâtürîdî gibi âlimler tarafından sistemleştirilmiştir.

Mâtürîdî, fakih ve müfessir olarak bilinse de mütekellim kimliği daha çok ön plana çıkmıştır. Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân'ı incelendiğinde, kendinden önceki mütekellimlerin tartışmadığı önemli problemleri tartışmış ve daha önce kullanılmayan aklî, naklî ve semantik temellendirmelerle kelâma gerçek anlamda bilimsel bir kimlik kazandırmıştır.

Ehl-i Sünnetin itikadî anlamda iki mezhebinden biri olan Eş'arîlik, dini bir konuda görüş bildirirken referans olarak nakil önce, akıl ise onu destekler durumdadır. Mâtürîdîlikte de aynı paralelde olmakla beraber Eş'arîliğe nisbeten akıl daha fazla aktif olarak kullanılmaktadır.

Mâtürîdî'nin kim olduğunu öğrendikten sonra kötülüğün mahiyeti, farklı yaklaşımlar ve çeşitleri bilinmelidir. Dilcilere göre, kötü istenilmeyen, fena olan, iyinin karşıtı gibi anlamları vardır. Kötülük ise, kötü olma durumu, fenalık gibi anlamlara gelir. Filozoflar kötülükle ilgili farklı tanımlar yapmışlardır. Kimi ahlaki açıdan zekâyı azaltan şey olarak tanımlarken, kimi de bilgisizliğin kötü olduğunu belirtmiştir. Bu da gösteriyor ki, yer, zaman ve kültürel farklılıklar, filozofların kötülükle ilgili farklı tanımlar yaptıklarını ve kötülüğün göreceli olduğunu gösterir. Mutasavvıflar, kötülüğün göreceli olduğunu ve kötülüğün Allah'a ulaştırılan bir vasıta olduğu düşüncesindedirler.

Kelâmcılara göre kötülük, dünyada kötülemeyle, ahirette ise azapla ilgili şeydir ya da aklın kötü kabul ettiği kötü, iyi kabul ettiği de iyidir gibi tanımlar mevcuttur. Kelâmcılar da kötülüğün tanımından çok kötülüğün nasıl bilineceği, mahiyeti ve Allah'a nispet edilip edilemeyeceği gibi konular farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin, Mu'tezile kötülük akılla bilinebilir derken,

Eş'arîler şeriatla bilinebileceğini söylerler. Matürîdîler ise iki ekolden de faydalanarak seçmeci bir yaklaşım sergilemiş ve orta yolu bulmuştur. Onlara göre, iyilik ve kötülük akılla bilinse de iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün de yasaklanması, sadece din yani şeriat yoluyla bilinebileceği görüşündedirler.

Kötülük problemine baktığımızda aslında ilk insan olan Hz. Âdem'in cennetten kovulmasıyla ve Kabil'in Habil'i öldürmesiyle devam eden bir süreçte ortaya çıktığı söylenebilir. Ayrıca bulaşıcı hastalıkların ve doğal felaketlerin de bizlere verdiği zararlar sonucu ortaya çıkan kötülük olgusu insan zihnini meşgul etmiştir.

Kötülük problemini çözmeye yönelik farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İyimser yaklaşım sergileyenler, bu dünyanın dünyalar içindeki en iyi dünya olduğu görüşündedirler. Buna karşın kötümser tutum sergileyenler dünyanın tamamen kötülükle kaplı olduğunu, her şeyin kötü, saçma ve anlamsız olduğu görüşünü öne sürerler. Olaya başka bir açıdan bakan Cebriyeci/Determinist yaklaşım da nedenlerin sonuçları doğurduğu ve bu anlamda bir zorunluluğun olduğunu iddia ederken buna karşın özgürlükçü yaklaşım ise neden sonuçla ilgili bir zorunluluğun olmadığını ve her olayın birbirinden bağımsız olduğunu iddia ederken tamamen özgür ve sınırsız bir ortamdan bahsederler. Seneviyeci ya da Düalist yaklaşım ise ikili bir sistem ortaya koyarak iyilik ve kötülük tanrısının olduğunu iddia ederler. Bu açıdan da en çok eleştiri Düalistlere yapılmıştır. Hatta birçok kelâmcı Düalist görüşlere karşı eserlerinde görüşler belirtmişlerdir.

Olayın bir başka yönü de kötülük çeşitleridir. Bunlar Doğal(Fiziksel), Ahlakî ve Metafizik kötülük olarak üçe ayrılır: Doğal kötülük, doğadan ve doğal nedenlerle insanın başına gelen kötülükleri ifade eder. Örneğin; deprem, sel ve kuraklık gibi. Ahlakî (moral) kötülük, insan iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hata ya da günahı ve insan kaynaklıdır. Örneğin; kıskançlık, zulüm ve öldürmek gibi. Metafizik kötülük ise varlıkların sonlu, sınırlı ve eksik olmasıdır. Bu kötülük çeşidine diğerleri gibi somut örnekler vermek zordur.

Mâtürîdî'ye göre kötülüğe gelince, aklen her güzel olanın güzel, her çirkin olanın ise çirkin olduğunu belirtir. Aynı zamanda fiilen çirkin olan kötü, fiilen meşru olanın ise iyi olduğunu ifade eder. Mâtürîdî'de kötülük çeşitlerine gelince, onun

sistematik bir tasnifinin olmadığını görmekteyiz. Fakat eserlerindeki kullandığı kavramlar ve görüşleri doğrultusunda böyle bir tasnifi yapma imkânımızın olduğu görülmektedir.

Mâtürîdî’de doğal kötülükler âlemin ontolojik yapısı açısından baktığımızda, yerde ve gökte olan her şeyin iyilik ve kötülük yoluyla bir imtihan olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. İnsanın ontolojik yapısı açısından bakıldığında ise, insanın ahlaki eğitimini tamamlayarak iyilik ve kötülüklerle dolu bu dünyada ve bu formatıyla Allah tarafından yaratılmış ve insan da imtihan için gönderilmiştir.

Mâtürîdî’ de ahlaki kötülüğe baktığımızda, iradeyi kötüye kullanarak haksızlık ve zulüm işleyen kişilerin genelde inkârcılar olduğunu ve bu tarz kötü fiillerin imanlı kişilere yakışmadığını belirtir. Bu kötülüğe insanın özgürlüğü açısından bakıldığında, insanın özgür iradesi ve hür seçimi olduğunda imanın bir anlamı olacağı belirtilmektedir. İnsanın yaratılış amacı ve hikmeti açısından olaya bakıldığında ise, insanın yaratılış hikmeti imtihan olup bu amaç doğrultusunda da insan dışındaki bütün âlem onun emrine verilmiştir.

Mâtürîdî’de metafizik kötülük algısıyla uyuşmasa da yaratılmış varlıkların kemâl ve yetkinlik eksikliği açısından benzerlik göstermektedir. Aynı zamanda bu kötülük çeşidini Allah’ın hikmeti, ilahi rahmeti ve adaleti, zulüm ve imtihan kavramlarıyla değerlendirmekte ve kötülüğün mutlak olmadığı ve göreceli olduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî’ye göre kötülüğün varlığıyla ilişkili alanlarda Allah’ın varlığının ispatı temellendirirken âlemin yaratılmış olduğu fikri üzerinden hareket edilir. Varlık olmanın gereği olarak da iyi ve kötü olan her şeyde hikmet gereği anlamlı ve önemli olduğu görülmektedir. Varoluşun hikmetinin bir imtihan olduğu, ontolojik düzendeki her şeyin Allah’ın ilmine ve kudretine delalet ettiği, evrendeki kötülüğün yeri ve anlamının da insanın imtihanı bağlamında kendini geliştirmesi açısından önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda da evrendeki kötülüğün göreceli bir kavram olduğu görülmektedir. Allah her şeyi hikmet üzerine belirlediğine ve yarattığına göre iyilik ve kötülükte de bir hikmet vardır.

Mâtürîdî’nin kötülükle ilişkilendirdiği diğer konular olarak ecel, rızık, dalâlet, kalplerin mühürlenmesi, insanlardan ve cinlerden çoğunun cehennem için yaratılması



gibi durumların insanın iradesini kötüye kullanması sonucu, bu kavramları yanlış değerlendirerek Allah'a nispet ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak, Mâtürîdî'nin görüşleri bağlamında âlemde kötülüğün olduğu bir gerçektir. Bu âlemde bulunan her şey bir hikmet üzere belirlenir ve yaratılır. Her şeyi yerli yerine koymak ve oturtmak olarak ifade edilen hikmet gereği iyilik ve kötülüğün de bu âlemde bir yeri ve önemi vardır. O da dünyaya imtihan için gönderilen insanın emrine her şey verilmiş ve bu doğrultuda iyilik ve kötülüğü seçebileceği iradesi doğrultusunda, doğrudan yana tercihini kullanarak imtihanı başarmasıdır. Bu tercihte akıl ve irade imtihan edilmede ön şart olup iman da bu yolla gerçekleşir. Aynı zamanda mutlak kötülük diye bir kavram olmadığından kötülük olarak gördüğümüz şeyler insanın kemale ermesi ve imtihan hikmeti gereği olarak kendini gösterdiği açıktır. Bu durum da kötülüğün göreceli bir kavrama dönüşmesine neden olur. Aynı zamanda hikmetin kötülüğün açıklanmasında ön plana çıktığı ve kötülük problemine sunulan bakış açılarına nispeten daha anlamlı ve geniş bir bakış açısı kazandırdığı görülmektedir. Mâtürîdî'nin kötülük ile ilgili ortaya koyduğu düşünce tarzı hem ilmî hem de günlük hayat açısından bizi aydınlatacak niteliktedir. Aynı zamanda çağımızdaki insanları ve toplumları çıkmaza sokan kötülüklerin, dünyadaki hayatımızı anlamlandırma ve bize rehberlik etme niteliği taşımaktadır.



## KAYNAKÇA

- Abdulhamid, İrfan. “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aclûnî, Ebul Fida. *Keşfü’l-hafâ’ ve müzîlü’l-ilbâs ‘amme’ştehere mine’l-eĥâdîs ‘alâ elsineti’n-nâs*. b.y.: Anîf Bineşre, 1351/1933.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- Akti, Sabahattin. *İbn Arabî’de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Libera Yayıncılık, 2018.
- Ardoğan, Recep. “Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar”. *Birey ve Toplum* 4/8 (Güz 2014): 29-74.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. 10. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Aygün, Fatma. “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinden Allah’ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 ( Ocak 2017): 150-156.
- Aygün, Fatma. “Allah’ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Gâye ve Nizam Delili (Hikmet ve Tedbîr Delili)”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014): 29-45.
- Bağçeci, Muhiddin. “ Mâtürîdî’nin Kelâm Metodu”. *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi*. Ed. Ahmet Hulusi Köker. 23-32. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986.
- Bâkılânî, Ebî Bekir Muhammed bin Tayyib bin. *Kitâbu’t-Temhîd*. Beyrut: Mektebetü’ş-Şarkiyye, 1957.
- Baktır, Mehmet. *Mâtürîdî Kelâmcılar ve Bunlar Üzerinde Yapılan Çalışmalar*. Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi. 1992.
- Barlak, Muzaffer. *Husûn-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

- Barthold, Wilhelm. “Maverâünnehr”. *İslam Ansiklopedisi*. 7: 408-409. Eskişehir: M.E.B. 1997.
- Beyâzî, Kādî Kemâleddin Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. Nşr. Yusuf Abdurrezzâk Pakistan: Zemzem Pablişirz, 2004.
- Biçer, Ramazan. *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Bulut, Zübeyir. “Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Temmuz 2015): 634-654.
- Buhârî. “Edeb”. 12 (Buhârî'nin, *Sahîh* adlı eserinin Edeb bölümünün 12. bâbı). *Büyük Lûgat (Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik)*. Haz. Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım. İstanbul: Türdav, 1999.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet. “Belirlenim”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 3.Baskı. 110. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Gnostisizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 3.Baskı. 382. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “İkicilik”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 3.Baskı. 451-452. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “İyimserlik”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 3. Baskı. 480. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Kötümserlik”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 3. Baskı. 526-527. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Cevizci, Ahmet. “Ontoloji”. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 3.Baskı. 644-645. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. “Hsn”. *Mu'cemu'-t Ta'rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî. 77. Kahire: Daru'l-Fazile, ts.

- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. “Âlm”. *Mu’cemu’-t Ta’rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk Mişâvî. 122. Kahire: Daru’l-Fazile, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. “Kbh”. *Mu’cemu’-t Ta’rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk Mişâvî. 144. Kahire: Daru’l-Fazile, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. “Dâlâlet”. *Mu’cemu’-t Ta’rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk Mişâvî. 117. Kahire: Daru’l-Fazile, ts.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *Kitâbü’l-İrşâd* Thk. Muhammed Yusuf Mûsâ- Alî Abrahîmü’nî’ m Abrahîmü’nî. Mısır: Mektebetü’l-Hanicî, 1950.
- Çağrıçı, Mustafa. “İyimserlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 499-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çanga, Mahmut. *Kur’an-ı Kerim Lügati*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelam Problemi; Husün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 55-121.
- Çelik, Celaleddin. “Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Bilimname*. 13 (2007/2): 37-66.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. “Mu‘tezile ve Akıl Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (1964): 51-61.
- Demirtaş, Ramazan. Yılmaz, Rüçhan. Berchemer, Hans. Baier, Bodo. “13 Mart 1992 Erzincan Depreminin Yüzeysel Kırıkları Artçı Sarsıntuları Ve 17 Ekim 1989 Loma Prieta Depremi İle Karşılaştırılması”. *47. Türkiye Jeoloji Kurultayı 1994 Bildiri Özleri* (1994): 48-49.
- Duman, Ali. “ İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”. *Hikmet Yurdu* 2/4 (Temmuz-Aralık 2009/2): 109-126.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Tarihu’l-mezâhibi’l-İslamiyye*, Kahire: Darul Fikrul Arabî, ts..
- Ecer, Ahmet Vehbi. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2007.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Kitabu'l-Lüma' fi'r-red' alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. Thk: Hammude Ğurabe. Londra: b.y., 1975.
- Eş'arî, Alî b. İsmâîl Ebü'l-Hasen. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. 3. Baskı. b.y.: Dâr Ferâniz Şitâyiz,1980.
- Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *et-Ta'likât*. Haydarâbâd: y.y., h.1346.
- Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *el-Medînetü'l-fâzıla*. Trc. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim Samirâî. 6 Cilt. Beyrut: Dâr Mektebetil-Hilal, 1988.
- Fıĝlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. 8.Baskı. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Gali, Belkasım b. Hasan. *Ebu Mansûr el-Matüridî, Hayatuhu ve Arauhu'l-Akidiyye*. Tunus: Daru't-Türkî li'n-Neşr, 1989.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. 1:55-56. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1904.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. Trc. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, Tarihsiz.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ulum, ts..
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyau Ulûmi'd- Din*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, Tarihsiz.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. Trc. M. Ferşat. b.y.: Ferşat Yayıncılık, 2005.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife -Filozofların Tutarsızlığı*. Trc. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*. 5.Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*. 3.Baskı. 1 Cilt. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*. 3.Baskı. 2 Cilt. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi*. 3.Baskı. 6 Cilt. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985.
- Güçlü, A. Bâki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ü. Hüsrev. “İyimserlik”. *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. 777-778. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Güçlü, A. Bâki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ü. Hüsrev. “Kötümserlik”, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. 847-849. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Güçlü, A. Bâki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ü. Hüsrev. “Belirlenimcilik”. *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. 189-190. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Güçlü, A. Bâki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ü. Hüsrev. “Belirlenmezlik”. *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. 190-191. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Güçlü, A. Bâki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ü. Hüsrev. “Varlıkbilgisi”. *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. 1514-1521. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Gündoğdu, Cengiz. *Hacı Bektâş-ı Velî*. Ankara: Aktif Yayıncılık, 2007.
- Gümüş, Sadreddin, “*Seyyid Şerif Cürcânî*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8: 134-136. İstanbul: TDV Yayınları. 1993.
- Genel Türk Tarihi*, Ed. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci. 1 Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Hançerlioğlu, Orhan. “heterodoksi”. *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. 2: 314. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

- Hançerlioğlu, Orhan. “ kötölük”. *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. 3: 330. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Hanönü, Mahmut. *Gazzali'nin Ahlak Felsefesinin Psikolojik Temelleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007.
- Harbî, Ahmed b. Avadullah b. Dahil el-Lüheybi. *el-Matüridiyye dirase ve takvim*. b.y.: Darul-Âêşime, h.1413.
- Harman, Ömer Faruk. “Cehennem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hick, John. *Evil and the god of love*. London: Macmillan, 1993.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Işık, Kemal. *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbnü'l-Arabî, Muhyi'd-din Muhammed. *Fuşûşü'l-hikem*. Thk. Ebul-Ala Afifî. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyi'd-din Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şamsu'd-din. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmîye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyi'd-din Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şamsu'd-din. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmîye, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gımarî. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. “Hsn”. *Lisânü'l-'Arab*. 2: 877-878. Kahire: Dâr'ul Maârif, ts..
- Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. “Ftr”. *Lisânü'l-'Arab*. 5: 3432-3435. Kahire: Dâr'ul Maârif, ts..
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. “Kbh”. *Lisânü'l-'Arab*. 5: 3508-3509. Kahire: Dâr'ul Maârif, ts..



- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. “Rzk”. *Lisânü'l-‘Arab*. 3: 1636-1637. Kahire: Dâr’ul Maârif, ts..
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. “Dâlâlet”. *Lisânü'l-‘Arab*. 4: 2601-2604. Kahire: Dâr’ul Maârif, ts..
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Siyasete Dair Temel Bilgiler: Kurtubalı İbn Rüşd’ün Platon’un Devlet’ine Düştüğü Şerh*. Trc. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Kültür Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât-1* Thk. Ebu'l-Konvâtî, Saîd Zâid. Kahire: Mektebetü Semahat, 1960.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İlâhiyyât-ı Şifâ (Metafizik)*. Trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Trc. Ahmet Çelik. 3 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İsfahânî, Râgıb. “Ecl”. *Müfredât el-fâzi'l- Kur’ân*. Thk. Şafvân A’dnân Dâvûdî, 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l- Kalem, 1430/2019.
- İsfahânî, Râgıb. “Rzk”. *Müfredât el-fâzi'l- Kur’ân*. Thk. Şafvân A’dnân Dâvûdî, 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l- Kalem, 1430/2019.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen *el-Muğnî*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım, 5 Cilt. b.y.: y.y., 1958.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî*. thk. Muhammed Muhammed Kâsım. 6/1 Cilt. b.y.: y.y., 1958.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l Usûli'l Hamse –Mu‘tezilenin Beş İlkesi*. Trc. İlyas Çelebi. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karakaya, Mehmet Murat. “İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük”. *Beytulhikme* 9/2. (Haziran 2019): 493-514.
- Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 3.Baskı. 1 Cilt. b.y. : Dârul-Hicr,1993.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 3.Baskı. 2 Cilt. b.y. : Dârul-Hicr,1993.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 3.Baskı. 3 Cilt. b.y. : Dârul-Hicr,1993.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 3.Baskı. 4 Cilt. b.y. : Dârul-Hicr,1993.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Matürîdî ve Matürîdilik*. 3.Baskı. Ankara: OTTO, 2011.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ĥanefiyye*. Nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Nisanî. Beyrut: y.y.,1324.
- Neiman, Susan. *Modern Düşüncede Kötülük Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. Trc. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 1 Cilt. Nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet Yayınları, 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 Cilt. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Macdonald, David Bruce. "Mâtürîdî". *İslam Ansiklopedisi*. 7: 404-406. Eskişehir: M.E.B. , 1997.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. Lübnan: Daru'l-Meşrik, 1986.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçı  
İstanbul: Mektebetü'l-İrşad/Daru'l-Sader, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara:  
İSAM Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Ahmed  
Vanlioğlu. 1 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Ahmed  
Vanlioğlu. 2 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk.  
Muhammed Boynukalın. 4 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Ertuğrul  
Boynukalın. 5 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Ertuğrul  
Boynukalın. 6 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Hatice  
Boynukalın. 7 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Halil  
İbrahim Kaçar. 8 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Halil  
İbrahim Kaçar. 10 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Ali  
Haydar Ulusoy. 11 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Mustafa  
Yavuz. 12 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, İstanbul, 2008.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Mürteza  
Bedir. 13 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. Thk. Halil  
İbrahim Kaçar. 14 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.

- Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Mahmud. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Basellûm. Lübnan: Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 2005.
- Mevlânâ, Celâleddin. *Dîvân-ı Kebîr*. Trc. Abdalbaki Gölpınarlı. 1 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957.
- Muhâsibî, Hâris. *El-Akl Ve Fehmü'l-Kur'ân -Aklın Mahiyeti Ve Kur'ân'ın Anlaşılması*. Tsh. Hüseyin el-Kuvvetli. Trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Müslim. "Birr". 16-17 (Müslim'in *Sahîh* adlı eserinin Birr bölümünün 16-17. hadisi).
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.
- Taşagıl, Ahmet. "Soğd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 348-349 İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taşköprizâde, Mevlânâ. *Tabakatü'l Fukaha*. Nşr. el-Hâc Ahmet Neyle, II. Baskı Musul: Maḥbaa'etü'z-Zehrâi'el-Óadîşeti bil-Mevşu, 1961.
- Tehânevî, Muhammed Alî. "Ḍalâl". *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Alî Dahrûc. 2: 1119-1120. Lübnan-Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Hakîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 181-182. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. "Âlem". *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 23-24. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. "Dalâlet". *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 66. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. "Ecel". *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 73-74. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. “Fıtrat”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 94-95. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. “Hanîf”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 112-113. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. “Küfür”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 192. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. “Rızık”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 261-262. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. “Seneviyye”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 277. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. “Şer”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 289. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. “Tab’ı Kalb”. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 296. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tunagöz, Tuna. “Mevlana’da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunması”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015): 233-246.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu. 1988.
- Öğük, Emine. *Matürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özdemir, Metin. *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özdemir, Metin. “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2016): 235-250.

- Özdemir, Metin. “Mâtûrîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”. *Mâtûrîdî’nin Düşünce Dünyası*. Ed.Şaban Ali Düzgün. Ankara: Tc. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Özen, Şükrü. “Matürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 159-165. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. “İsbât-ı Vâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özgüdüendi, Osman Gazi. “Mâverâünnehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.17: 177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özlem, Doğan. *Etik -Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.
- Özön, Mustafa Nihat. *Küçük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988.
- Pessagho, J. Meric. “Mâtürîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları”. Trc. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998): 455-476.
- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. Trc. Veysel Atayman, Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Meṭâlibü’l- ‘âliye mine’l- ‘ilmi’l- ilâhî. el-Matalibü’l – Aliye Mine’l-İlahi*. 3: 332. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l- Arabî, 1987.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Meṭâlibü’l- ‘âliye mine’l- ‘ilmi’l- ilâhî*. 9: 46-47. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l- Arabî, 1987.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtüüdîyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005.
- Salîbâ, Cemîl. “el-hatmiyye”. *el-Mu ‘cemü’l-felsefî*. 1: 442-443. Beyrut: Darul-Kitabil Ebnanî, 1982.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-u Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Sarı, Mevlüt. “Şer”. *el-Mevarid(Arapça-Türkçe Sözlük)*. İstanbul: Bahar Yayınevi, ty.

- Sem'anî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensab*, Nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. 11 Cilt. Kahire: Hukuku't-Tabu'l-Mafuza, 1400/1980.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: yy. 1976.
- Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Subhi, Ahmed Mahmud. *Fî 'İlmi'l-Kelâm (Zeydiyye)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Nehzati'l-A'rabiyye, 1991.
- Süt, Abdulnasır. "Kadı Abdulcebbar ve Alvin Plantinga'nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 25 (2016): 45-78.
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?* Trc. Muhlis Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Nşr. Ahmed Fehmî Muhammed. 2. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Şekeroğlu, Sami. "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009): 135-152.
- Şeyhzâde, Abdurrahim Ali b. eş-Şehîr bi-. *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id fi beyne'l-mesail*, Mısır: y.y., 1317.
- Toshihiko, Izutsu. *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*. Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Tunç, Cihat. "Ecel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Halife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 299-300. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Ünsal, Hikmet. *İmam Mâtürîdî'ye İnsan Hürriyeti Bağlamında Kötülük Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2018.
- Üzüm, İlyas. “İyâzî, Ebû Nasr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 499. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Warburton, Nigel. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Trc. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. Trc. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş (Akıl-Allah-Ahlak)*. İstanbul: Dem Yayınları Ensar Neşriyat, 2012.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Yasa, Metin. “Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: Bir Aşığın Acıları Tanrı ile Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006): 91-101.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazıcı, İshak. “Semerkandî, Ebû'l-Leys”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “Eş'ari'nin Hayatı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1982): 457-476.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “Matürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Matürîdî ve Ebû'l-Mu'in Neseî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1986): 281-298.



Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 2: 83. Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Yayınları, ts..

Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Yurdağür, Metin. "Cûzcânî, Ebû Bekir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8: 97. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

*Yunus Emre Divanı*. Haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 2008.

*Yunus Emre Divanı*. Haz. Faruk K. Timurtaş. b.y.: Kervan Kitapçılık,1972.

Yöney, Burcu. "Gazali'de Determinizm Ve Eleştirisi". *Fârâbî e-dergi* 2 (Ocak 2012): 37-43.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtażâ. *İthafü's-sadeti'l-muttakinbi-şerhi ihyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 2 Cilt. Lübnan-Beyrut: Müessisetü't-Tarihu'l-Arabiyye, 1414/1994.

<https://deprem.afad.gov.tr/tarihteBuAy?id=75>.



## ÖZ GEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı** : Tolga NALDAN  
**Uyruğu** : T.C.  
**Doğum Tarihi ve Yeri** : 25/11/1978  
**E-posta** : t.naldan@hotmail.com

### EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2004
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2019

### İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
1997	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip
2005	MEB	Öğretmen