

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**GAZALİ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

**UĞUR AK  
058102033004**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN  
PROF. DR. HÜSAMETTİN ERDEM**

**KONYA-2016**

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**GAZALİ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

**UĞUR AK  
058102033004**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:  
PROF. DR. HÜSAMETTİN ERDEM**

**KONYA-2016**



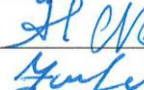




 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

## DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Uğur AK
	Numarası	058102033004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM
	Tezin Adı	Gazali'de Kötülük Problemi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Gazali'de Kötülük Problemi başlıklı bu çalışma 15.04.16 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Danışman Prof. Dr.	Hüsamettin ERDEM	
2	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
3	Prof. Dr.	Naim SAKIN	
4	Doç. Dr.	A. Sıdıka OKTAY	
5	Yrd. Doç. Dr.	O. Zahid GİFCİ	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Uğur AK		
	Numarası	058102033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Gazali'de Kötülük Problemi			

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

Uğur AK



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

## ÖZET

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Uğur AK		
	Numarası	058102033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM		
Tezin Adı	Gazali'de Kötülük Problemi			

Bu çalışmada, İslam düşüncesinde etkili bir isim olan Gazali'nin kötülük problemi konusundaki düşüncelerini incelemeye çalıştık. Gazali'nin kötülük problemi hakkında görüşlerine geçmeden önce Batı felsefesinde problemin ele alınışına değindikten sonra, Gazali'nin görüşlerinin şekillenmesinde rol oynayan kelimeler ve felsefe ekollerinin problem hakkındaki görüşlerini de ele aldık. Daha sonra da Gazali'nin kötülük problemi konusundaki görüşlerine yer verdik.

Gazali, savunduğu düşüncelerle hem İslam düşünce yapısında hem de Batı felsefinde büyük etkileri olmuş bir filozoftur. Onun bu özelliği kötülük probleminde de kendisini göstermiştir. Onun optimist bakış açısı kendinden sonra hem İslam düşünce yapısında hem de Batı felsefesinde kendisine büyük yer bulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Gazali, Kötülük, Kötülük Problemi, Teodise

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>KONYA</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	--

### ABSTRACT

<b>Author's</b>	Name and Surname	Uğur AK		
	Student Number	058102033004		
	Department	Philosophy and Religious Studies / Philosophy of Religion		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM		
Title of the Thesis/Dissertation	The Problem of Evil according to Ghazzali			

**In this study, we tried to examine Ghazzali's, an impressive figure in Islamic thought, views on the problem of theodicy. Before Ghazzali's views on the problem of theodicy, we touched upon the review of the problem in Western philosophy and we tackled theology/kalam schools' and philosophy schools', who played a role on the construction on the Ghazzali's views, opinions about the problem. Then, we gave place to Ghazzali's views on the problem of theodicy.**

**Ghazzali is an important philosopher who had profound impacts on both Islamic frame of mind and Western philosophy with the views he argued. This aspect of him was manifested in the problem of theodicy as well. His optimistic point of view gained a ground after his life-time in both Islamic frame of mind and Western philosophy.**

**Keywords: Ghazali, Evil, The Problem of Evil, The Theodicy**

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>iii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iv</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>v</b>
<b>KISALTMALAR DİZİNİ</b> .....	<b>vii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>viii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>KÖTÜLÜK PROBLEMİ</b> .....	<b>7</b>
1.1. BATI FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	7
1.1.1. Kötülük Problemine Bazı Yaklaşımlar .....	7
1.1.2. Teodise Anlayışları.....	9
1.1.2.1. İlk Örnek Olarak Platon'da Teodise.....	10
1.1.2.2. Irenaeus'cu Teodise.....	12
1.1.2.3. Augustinci Teodise.....	14
1.1.2.4. Leibniz'de Teodise.....	17
1.1.2.5. Hegel'de Teodise .....	20
1.1.2.6. Süreççi Teodise .....	23
1.1.3. Batı Felsefesinde Teodise Eleştirileri .....	27
1.2. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ .....	32
1.2.1. Kelam Açısından Kötülük Problemi.....	33
1.2.2. Felsefi Açından Kötülük Problemi .....	38
1.2.2.1. Meşşai Felsefe .....	39
1.2.2.2. İşraki Felsefe .....	43
1.3. DİNLERDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ .....	46
1.3.1. Kötülük ve Din .....	46
1.3.2. Kötülük ve Ahiret İnanıcı .....	50
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>GAZALİ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ</b> .....	<b>56</b>
2.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ ELE ALIŞI .....	56
2.1.1. Kötülüğün Mahiyeti ve Niteliği.....	57
2.1.2. Kötülüğün Kaynağı.....	63
2.1.3. Kötülük ve Din .....	70
2.1.4. Kötülük ve Ahiret İnanıcı .....	73
2.2. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN SIFATLARLA İLİŞKİSİ .....	83
2.2.2. Yaratma Sıfatı.....	86
2.2.2.1. Kelam Açısından Yaratma Sıfatı.....	87
2.2.2.2. Felsefe Açısından Yaratma Sıfatı.....	91
2.2.2.3. Fiillerin Yaratılmasında Meşiet-Kesb İlişkisi .....	100
2.2.2.4. İnsan Fiillerinde Yaratma ve Kader İlişkisi.....	108
2.2.3. İlim Sıfatı.....	112
2.2.4. İrade Sıfatı .....	119
2.2.5. Kudret Sıfatı .....	127



<b>SONUÇ .....</b>	<b>133</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>137</b>



**KISALTMALAR DİZİNİ**

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
tsz.	: Tarihsiz
yay.	: Yayınları

## ÖNSÖZ

İnsan, diğer canlılardan farklı bir özellik olarak düşünebilme yeteneğine sahiptir. O, bu yetenek sayesinde karşılaştığı olaylara güzel, doğru, yanlış, iyi, kötü gibi değerler atfedebilmektedir. Bununla birlikte akıl ve düşünmenin sonucu değerlendirme yapabilme gücü insanın aynı zamanda davranışlarında da sorumlu olmasına neden olmaktadır. O, ortaya koyduğu davranışları hem değerlendiren hem de değerlendirilen tek varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konumuz itibariyle iyi ve kötü değerleri de insan açısından belirlenen değerlerdir. Bu değerler insan tarafından tanımlanmakta ve yorumlanmaktadır. Bu nedenle konu insanı merkeze alarak değerlendirilmelidir. Kötülük problemi de bu bağlamda ilk insanla başlayan ve hâlâ devam eden bir problemdir. Ancak kötülük problemi, felsefi bir zeminde ilk olarak Antik Yunan filozofu Epiküros tarafından ele alınmıştır. O, iyi ve mutlak bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının aynı anda var olmasının bir çelişki olduğunu iddia etmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise kötülük problemi felsefenin ve özelde de din felsefesinin hem Batı hem de İslam düşüncesinin en temel tartışma konularından olmuştur.

Biz çalışmamızda problemi Gazali'nin bakış açısından değerlendirdik. Bu değerlendirmeyi yaparken Giriş bölümünde kötülük probleminin tarihçesi ve kötülük çeşitlerini ele aldık.

Birinci bölümde ise problemi Batı felsefesinde, İslam düşüncesinde ve dinlerde kötülük olmak üzere üç temel başlığa ayırdık. Batı felsefesinde, önce kötülük problemi yaklaşımlarını ele aldıktan sonra onlara cevap niteliğinde olan teodiseleri tarihsel bir sıra içerisinde ele almaya çalıştık. Daha sonra ise aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan teodise eleştirilerine yer verdik.

İslam Düşüncesinde ise problemi hem kelam hem de felsefe açısından ele aldık. Ancak burada daha çok kelam ve felsefe ekolleri hakkında genel bilgiler verdik. Bu ekollerin düşüncelerini ikinci bölümde konuya dâhil ettik.

Dinlerde kötülükte ise teist dinlerin kötülüğe bakışı ve ahiretle ilişkilerini ele almaya çalıştık.

İkinci Bölümde ise Gazali'nin kötülüğü ele alışı, din ve ahiret anlayışıyla kötülük arasındaki ilişkiyi ele aldıktan sonra ilahi sıfatlarla kötülük arasındaki ilişkiye değinmeye çalıştık. Konumuz itibariyle ilahi sıfatlardan yaratma, ilim, irade ve kudret sıfatlarını ele alarak çalışmamızı tamamladık.

Bu çalışmada desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ve her zaman yardım ve yönlendirmeleriyle bugüne gelmemde büyük emeği olan danışman hocam Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM'e, çalışmamın her safhasında tecrübelerinden faydalandığım Tez İzlem Komitesi üyelerim Prof. Dr. Süleyman TOPRAK ve Prof. Dr. Naim ŞAHİN'e, ders döneminde bilgi birikimlerinden faydalandığım Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ'a Gazali'yi anlamamda ve tez konumu belirlememde önemli katkısı bulunan Doç. Dr. Tahir ULUÇ'a, tecrübelerini benimle paylaşan Yrd. Doç. Dr.

Osman Zahid ÇİFÇİ ve Dr. Ali Fahri DOĞAN'a, yaşamım boyunca desteklerini hep yanımda hissettiğim babam ve anneme, bu süreçte kendilerini ihmal ettiğim ve bunu anlayışla karşılayan eşim ve çocuklarıma teşekkürü bir borç biliyorum.

Uğur AK

KONYA-2016



## GİRİŞ

İnsan yaşamı ve buna bağlı olarak felsefe ve din felsefesinin en eski ve temel konularından biri olan kötülük problemi, temelde teist dinlerle ilgili olsa da aslında çoğu inanış ve düşünce sisteminde kendisine yer bulan bir problemdir.

Kötülük; felsefe açısından ilk olarak Antik Yunan düşüncesinde karşımıza çıkmış olsa da problemi daha eski dönemlerde, ilk insanla birlikte başlatmak mümkündür. Çünkü iyi ve kötü değerleri insan temelli olarak ortaya çıkan ve konumlandırılan kavramlardandır. İlk insan Hz. Âdem'in oğullarından Habil iyi insanı temsil ederken Kabil ise kötü insanı temsil etmektedir.<sup>1</sup> Bu olaydaki iki insandan her birinin durumunun iyi ya da kötüyü sembolize etmesi açısından bu problemin başlangıcını oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kötülük problemini ele almadan önce, kötü kavramı üzerinde kısa bir sorgulamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Kötü, sözlüklerde, “1. İstenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoş gitmeyen, fena, iyinin karşıtı; 2. Zararlı, tehlikeli; 3. Korku, endişe veren; 4. Kaba ve kırıcı; 5. Kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan.”<sup>2</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Felsefede, “İyinin karşıtı olan. 1. Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey; istencin yasaya uygun bir biçimde karşı gelmeye ve elinden geldiğince değiştirmeye hakkı olduğu her şey. 2. Ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey. Bu anlamda: a. Düzen bozucu ve yıkıcı olarak beliren şeyler, b. Olumsuzluk ve yadsıma ilkesi olarak beliren şeyler.” olarak tanımlanmıştır.<sup>3</sup>

İslam düşüncesinde kötülük kavramı yerine kullanılan şer kelimesi ise kötülüğe meyletmek, onu alışkanlık haline getirmek anlamında mastar olarak

<sup>1</sup> Bkz. Maide, 5/27-29.

<sup>2</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5593b61fde3a86.36715115](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5593b61fde3a86.36715115) (01.07.2015).

<sup>3</sup> Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitapevi, 6. Baskı, İstanbul, s.120.

kullanılmıştır. Dini literatürde de Allah'ın hoşnut olmadığı, işlenmesi durumunda kişiye ceza gerektiren davranış olarak kullanılmıştır.<sup>4</sup>

Hangi anlamda ele alınıralsa alınsın, öz itibarıyla istenmeyen durum ve davranış olarak tanımlanan kötü, din felsefesi açısından kendisine oldukça geniş bir yer bulan önemli bir problemdir. Din felsefesi açısından problem daha çok evrendeki düzen/düzensizlikten hareketle bir Tanrı'nın var olup olmadığı tartışması ekseninde ortaya çıkıp ve geliştiği söylenebilir. Böyle bir tartışma kötülükten hareketle Tanrı'nın var olmadığı iddiasında bulunan ateistlerle, onların bu iddiasına kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla bir çelişki oluşturmadığını iddia eden teistleri de karşı karşıya getirmiştir. Zira problem, iyi bir Tanrı'nın kötülüğü yaratıp yaratmayacağı, kötülüğü kaldırmada Tanrı'nın gücünün yetip-yetmeyeceği ve kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığı açısından bir problem teşkil edip etmediği sorularını barındırmaktadır. Bu nedenle öncelikle kötülük problemin ortaya çıkışını kısaca ele alarak konuya açıklık getirmek daha faydalı olacaktır. İleriki bölümlerde kötülüğün varlığından hareketle Tanrı'nın varlığını reddedenlerle, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının bir çelişki oluşturmayacağını ileri sürenlerin fikirlerini irdelemeye çalışacağız.

### **Kötülük Probleminin Ortaya Çıkışı**

Epiküros'a (ö. M.Ö. 270) ait olduğu iddia edilen ve bir kilise papazı olan Lactantius (ö. M.S. 320) tarafından aktarılan aşağıdaki sözler, kötülük problemini ve onun mahiyetiyle ilgili temel sorunları ortaya koymaktadır.

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür; bu durum, Tanrı'nın kârakteriyle uyuşmaz; eğer ortadan kaldırabiliyor, fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrıyla uyuşmaz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor, ne de

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM, Ankara, 2013, s.288.

kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem de güçsüzdür, bu durumda da Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa, ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? ya da kötülükler niçin ortadan kaldırılmamaktadır?”<sup>5</sup>

Bu metin kötülük probleminin felsefi anlamda ilk mantıksal formülasyonu olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu nedenle problemin Epiküros'la başladığı kabul edilmektedir.<sup>6</sup> Epiküros, iyi ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın yarattığı bir âlemde kötülüğün olmaması gerektiğini, âlemde kötülük varsa bu durumda iyi veya her şeye gücü yeten bir Tanrı'dan bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>7</sup> Ona göre kendi ve işi mükemmel bir Tanrı'nın kötülükle dolu bu âlemi yaratmasını kabul etmek mantıksal olarak mümkün değildir.<sup>8</sup>

Antik Yunan'daki evren anlayışında kötülüğün varlığının evrene hâkim olduğu düşüncesi, yani kötümser bakış açısı Sokrates'e (ö. M.Ö. 399) kadar devam etmiştir. Sokrates'in, insanın iyiye ulaşabileceği ve bunu nasıl gerçekleştireceği üzerine ortaya attığı düşünceler kendisinden sonra Platon (ö. M.Ö. 347) ve Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) de katkılarıyla ahlaki eylemin, yani insan eylemlerinin felsefedeki öneminin artmasına neden olmuş ve problem sadece Tanrı ile evren arasındaki bir münasebet olmaktan çıkmıştır. Problem Sokrates'ten sonra insan odaklı ve ahlaksal açıdan felsefede kendine yer bulmuştur.<sup>9</sup> Onun getirmiş olduğu bakış açısı beraberin ilk teodise örneğinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Öğrencisi Platon ortaya koyduğu anlayışla kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığı düşüncesini savunmuş ve kötümser bakış açısı karşısında iyimser bir tavır sergilemiştir. Bu nedenle Sokrates sonrasında probleme yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu anlamda Sokrates sonrasında kötülük problemini ile ilgili yaklaşımlara baktığımızda genel anlamada temelde dört kategoride toplanabilir:

<sup>5</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s.11 (bu eserden bundan sonra “Kötülük” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>6</sup> Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 52 (bu eserden bundan sonra “John Hick” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>7</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.11.

<sup>8</sup> Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştirileri”, **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, 2, s. 197.

<sup>9</sup> Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s.76.

- a. Tanrı ile varlık arasındaki ilişkiyi keserek problemi ele alanlar,
- b. Kötülük problemini Tanrı'nın yokluğunu ispat için kullananlar,
- c. Âlemde var olan kötülüğün Tanrı'nın yetkinlik sıfatına uygunluğunu kabul ederek problemi çözmek isteyenler,
- d. Tanrı'ya atfedilen yetkinlik sıfatlarını sınırlayıp, kabul gören Tanrı tasavvurunda değişikliğe giderek problemi çözmek isteyenler.<sup>10</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere kötülükle ilgili temelde iki uçlu bir anlayış/yaklaşım söz konusudur. Bunlardan biri; kötülüğün varlığını kabul ederek Tanrı'nın varlığını reddedenler; diğeri de kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığını ortadan kaldırmayacağını ve sonuçta kötünün de Tanrısal planda bir amacının olduğunu savunanlar. Bu iki düşünce dışında kalan diğer düşünceler ise genel olarak bu iki zıt görüşün daha yumuşak ifadeleri olarak kabul edilebilir.

Kötülük tarihsel açıdan ilk olarak Batı felsefesinde kendisine yer bulmuş olsa da sadece Batı felsefesi için geçerli bir problem değildir. O, birçok din ve Tanrı anlayışları için genel bir problemdir. Ancak kötülük probleminde asıl eleştirilen husus; mutlak ilim, irade ve kudret sahibi bir Tanrı anlayışı ile bu Tanrının yarattığı âlemde kötülüğün bulunmasıdır. Bu nedenle de kötülük problemi, mutlak sıfatlara sahip Tanrı anlayışına sahip olan teist sistemler için daha büyük bir problem teşkil etmektedir. Çünkü bu dinlerin yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in temel ve ortak Tanrı inancı, her şeyin yaratıcısı ve koruyucusu olan, her şeye gücü yeten ve yine her şeyi bilen bir Tanrı'dır.<sup>11</sup> Böyle bir Tanrı anlayışı ile evrende var olan kötülüğün açıklanması arasında bir tezat olduğunu savunanlar, Tanrı'nın inkârına da kapı açmaktadırlar. Böylece kötülük problemi ateist düşünce için bir kanıt halini almaktadır. Bu nedenle problemi dinler bazında değil teist ve ateist düşünce şeklinde ele almak daha uygun olacaktır.

<sup>10</sup> Şaban Haklı, a.g.e., s. 197.

<sup>11</sup> Bakara, 2/109; Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 28; Vahiy, 1.



Buraya kadar problemi daha çok ortaya çıkışa ve konunun önemini vurgulamaya çalıştık. İslam dünyasındaki tartışmaları ise birinci ve ikinci bölümde ele almayı uygun gördük. Bu arada kötülük çeşitlerini hatırlatmak ta yararlı olacaktır.

### **Kötülük Çeşitleri**

Din felsefesi açısından âlemde görülen kötülük temelde iki kategori altında toplanmaktadır, bunlar: Doğal kötülük ve ahlaki kötülük. Ancak bazı filozofların buna üçüncü bir kategori daha eklediğini görmekteyiz: metafizik kötülük.<sup>12</sup> Şimdi bu kötülük çeşitlerini kısaca açıklamaya çalışalım.

Bu üç kötülük türünden ahlaki kötülüğün tam bir tanıma sahip olduğunu söyleyemeyiz. Ancak yapılan bazı tanımların özüne bakıldığında, insanın özgür olması ve sorumluluğunun temel alındığını görmekteyiz.<sup>13</sup> Bu bağlamda ahlaki kötülük, insana verilen özgür iradenin kullanılması sonucunda ortaya çıkan kötülükleri ifade etmek için kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>14</sup> Ahlaki kötülükte insan aynı zamanda ortaya çıkan kötü fiilin de sorumluluğunu üstlenmektedir.<sup>15</sup> Böyle bir anlayış ateistlerin tezlerini bir ölçüde karşılar niteliktedir. Çünkü Tanrı, insana özgür bir irade vermiştir ve insan bu iradeyi kötüye kullanmıştır. Eğer Tanrı insana verdiği bu iradeye müdahale ederek kötüyü yaratmamış olsaydı bu durumda insanın özgürlüğünden ve sorumluluğundan bahsedilemezdi.

Ahlaki kötülük kavramı insan temelli olduğu için aynı zamanda subjektif bir yanı da içermektedir. Çünkü bir fiilin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi toplumdan topluma ve insandan insana değişiklik göstermektedir.

Doğal kötülük ise insan faktörü dışında ortaya çıkan,<sup>16</sup> diğer bir ifadeyle ahlaki olmayan failer sonucu ortaya çıkan<sup>17</sup> kötülükleri ifade etmek için kullanılan

<sup>12</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.25.

<sup>13</sup> Ferhat Akdemir, **Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi**, Elis Yayınları, Ankara, 2007, s.159.

<sup>14</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.25.

<sup>15</sup> Rafiz Manavof, **John Hick**, s.42.

<sup>16</sup> Rafiz Manavof, **John Hick**, s.39.

bir terimdir. Doğal kötülükler insan faktörü dışında gerçekleşmeler de sonuç olarak ahlaki kötülükte olduğu gibi insanı etkilemekte ve ilgilendirmektedir. Doğal kötülük kavramı deprem, sel vb. doğal olaylar sonucu temelde insanın bu olaylardan zarar görmesini ifade etmektedir. Bu nedenle de ahlaki kötülük kavramına nazaran daha objektif bir özellik arz etmektedir. Çünkü deprem sonrasında meydana gelecek zarar o toplumda olsun veya olmasın herkes için kötü olarak nitelendirilecektir.

Bunun yanı sıra doğal kötülüğü sadece insan açısından değerlendirmeyenler de vardır. Örneğin etobur bir canlının başka bir canlıyı avlaması ve onun hayatına son vermesini veya insanların hayvanları öldürerek yemelerini kötülük olarak kabul eden düşünürler de olmuştur.<sup>18</sup>

Metafiziksel kötülük kavramını ise ilk kullanan Alman filozofu Leibniz (ö. 1716) olmuştur. Onun böyle bir terimi kullanma amacı, âlemin yaratılmış ve sınırlı olmasından kaynaklı olarak ortaya çıkan eksikliği ifade etmektedir.<sup>19</sup> Diğer bir ifadeyle Leibniz, kötülüğün kaynağını eşyadaki yetkinliğin eksikliğine bağlamaktadır.<sup>20</sup> Metafizik kötülük, yaratılan varlıkların salt yetkin olmaması ve eksik olmalarından ve Tanrı gibi mükemmel olamamalarından kaynaklanmaktadır.<sup>21</sup>

Ortaya çıkışı ve çeşitlerinden bahsettiğimiz kötülük problemi, ortaya çıktığı Antik Yunan'da ve sonrasında hem iyimser hem de kötümserlerin tartıştığı bir problem olmuştur. İster Batı felsefesinde, isterse İslam düşüncesinde olsun problem çok yönlü ele alınmış ve tartışılmıştır. Biz de birinci bölümde problemi Batı ve İslam düşüncesinde yer alış şekliyle ana hatlarıyla ele alıp sorgulamaya çalışacağız.

---

<sup>17</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.25.

<sup>18</sup> Rafiz Manavof, **John Hick**, s.39.

<sup>19</sup> Rafiz Manavof, **John Hick**, s.43.

<sup>20</sup> Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, s.19.

<sup>21</sup> Leibniz, **Theodicee**, Biblos Yay. İstanbul, 2009, s.127.

## **BİRİNCİ BÖLÜM KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

Problemin felsefi açıdan Batıda ortaya çıkmış olması, Batı felsefe tarihinde kötülük probleminin ele alınışına yer vermeyi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle problemini önce Batı felsefesindeki haliyle ele alıp daha sonra da İslam düşüncesinde soruna nasıl yaklaşıldığını sorgulamaya çalışacağız.

Batı felsefesinde konuyu üç başlık altında ele almak mümkündür. Birincisi; kötülüğün varlığını, Tanrı'nın olmadığını kanıtı kabul eden yaklaşımlar, ikincisi; kötülüğün varlığını Tanrı'nın adalet anlayışıyla açıklamaya çalışan teodiseler ve üçüncüsü; teodise savunmalarının rasyonel olmadığı gerekçesiyle eleştiren teodise yanlıları.

### **1.1. BATI FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

Antik Yunan filozofu Epiküros'un soruna ilgi duymasıyla felsefe tarihinde yerini bulan kötülük problemi, Batı felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Tanrı'nın varlığı konusundaki tartışmaların neredeyse esasını oluşturmuş, ateistlerin görüşlerini desteklemek için bir araç haline getirilmiştir. Bu durum teist düşünürlerin de konuyla ilgilenmelerine neden olmuştur. Onlar, ateistlerin ortaya attıkları fikirlere karşı kötülük problemini ve kötülüğün varlığının teistik bir Tanrı'nın varlığına tezat olmadığı düşüncesini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Batı felsefesinde kötülük problemi tartışmaları iki ana başlıkta toplanabilir. İlk olarak kötülük problemini kabul ederek teistik bir Tanrı'nın varlığını reddedenler ve ikinci olarak da evrende var olduğu iddia edilen kötülüğü açıklamaya çalışan savunmacı yaklaşımlar. Aydınlanma sonrasında da teodise eleştirileri bu tartışmaya dâhil olmuştur.

#### **1.1.1. Kötülük Problemine Bazı Yaklaşımlar**

Batı düşüncesinde kötülük problemi; mantıkçı ve delilci kötülük problemi yaklaşımı olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Bu ayrıma son zamanlarda varoluşçu

kötülük problemi de eklenmiştir.<sup>22</sup> Ancak konunun daha çok teorik alanda bir tartışma olması nedeniyle biz burada, problemi bireylerin öznel yaşamından hareketle ele alarak pratik sahaya taşıyan varoluşsal boyuta<sup>23</sup> yer vermeyip sadece mantıksal ve delilci kötülük problemi yaklaşımlarını ele alarak sorgulamaya çalışacağız.

Mantıksal yaklaşım, Epikuros tarafından ilk olarak dile getirilmiş olan görüşlerin sistemleştirilmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım iyi bir Tanrı anlayışı ile yaratılmış kötünün bir arada bulunmasının mantıksal açıdan bir çelişki olduğunu savunmuştur.<sup>24</sup> Mantıksal yaklaşımın itiraz ettiği temel görüş teist inançların sahip olduğu Tanrı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü teist inanç sistemlerinde Tanrı; “mutlak” olarak kabul edilmektedir. Yani onun ilmi ve kudreti sınırsızdır. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Böyle bir Tanrı anlayışı, içinde “mutlak iyi” kavramını da barındıracaktır. Mantıkçı yaklaşımın asıl itirazı buradan kaynaklanmaktadır. Her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı'nın varlığı, kötülüğün var olmamasını gerektirmektedir. Bunun tersi, yani kötülüğün varlığı da, Tanrı'nın var olmamasını veya güçsüzlüğünü gerektirecektir. Bu anlamda kötülüğün var olması aynı zamanda teist anlamda bir Tanrı'nın varlığını da tartışmaya açmaktadır.<sup>25</sup> Bunu bir önerme haline getirecek olursak şöyle formüle etmek mümkündür:

1.Tanrı her şeye gücü yeten ve iyidir.

2.Kötülük vardır.

Kötülüğün varlığını mantıkçı bakışla savunan düşünürler bu iki önermenin çelişik olduğunu savunmaktadırlar.<sup>26</sup> Bu anlamda problem aynı zamanda ateistlerin de bir argümanı haline gelerek kullanılmaya başlanmıştır.

İkinci yaklaşım ise delilci kötülük yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre ise bir Tanrı'nın varlığının kabulü aynı zamanda ilim sahibi bir Tanrı'nın varlığının

<sup>22</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.35.

<sup>23</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s.51.

<sup>24</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s.53.

<sup>25</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.525.

<sup>26</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s. 39.

kabulünü de gerektirir. Böyle bir kabul ise, doğal olarak, ilim sahibi bir Tanrı'nın var ettiği evrenin; seçilebilecek en mükemmel evren olması gerektiği sonucunu beraberinde getirecektir. Fakat içinde yaşadığımız dünyadaki kötülükler, bu dünyanın en mükemmel dünya olmadığını bize göstermektedir. Delilci yaklaşıma göre; olgu olarak kötülük, bir Tanrı'nın varlığını sorgulamak için yeterli değildir. Buna rağmen, dünyadaki kötülük olgusundaki oranın fazlalığı, Tanrı inancının makul olmayan bir inanç haline gelmesine neden olmaktadır.<sup>27</sup> Kısaca delilci yaklaşım, içinde yaşadığımız dünyanın en mükemmel olan dünya olmadığını kabul etmekte ve böyle bir dünyanın ilim sahibi bir Tanrı'nın eseri olamayacağını savunmaktadır.<sup>28</sup> Delilci yaklaşım, teistik inançların kötülüğü açıklamakta kullandıkları, “kötülüğün dünyada daha büyük iyilikler için var olduğu” yönündeki savunmasına da karşı çıkmışlardır. Onlar, Tanrı'nın kötülüğe daha büyük bir iyilik için izin verebileceğini, ancak dünyada yaşanan kötülüklerden bazılarının bu amaca hizmet etmediklerini ifade etmektedirler.<sup>29</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere kötülük problemine dair yaklaşımlar daha çok bir Tanrı'nın varlığı/yokluğu üzerine yapılan tartışma halini almış ve Tanrı'yı reddedenlerin bir aracı haline gelmiştir. Bu durum Tanrı'nın varlığını kabul eden düşünürlerin, deyim yerindeyse bir savunma oluşturmalarına neden olmuştur. Bu savunma teodise olarak adlandırılmıştır.

### 1.1.2. Teodise Anlayışları

Teodise, kavram olarak Yunanca bileşik bir kelimedir ve kötülük problemine karşı geliştirilmiş teknik bir terimdir. Bu terimi ilk defa Leibniz kullanmıştır. Teodise, kötülüğün yaratılmasındaki iyi ve tutarlı nedenleri bulmaya çalışır.<sup>30</sup> İlk defa Leibniz tarafından kullanılsa da teodise konusundaki ilk örnekler Antik Yunanda, Platon'un eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle önce Platon'un ortaya koyduğu teodise anlayışını ele aldıktan sonra Batı felsefesinde Hristiyan teodise örneklerine değinmeye çalışacağız.

<sup>27</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s. 56

<sup>28</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, ss. 58-59

<sup>29</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, ss.55-56

<sup>30</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s.82

### 1.1.2.1. İlk Örnek Olarak Platon'da Teodise

Platon, Tanrı'nın sadece iyi olanların kaynağı olduğu görüşüne sahiptir. Ona göre kötülüklerin kaynağı en yüksek iyi olan Tanrı olamaz. Kötülüklerin kaynağını başka sebeplerde aramak gerektiği düşüncesine sahip olan Platon, mutlak bir Tanrı anlayışından daha çok sınırlı bir Tanrı anlayışıyla kötülüğü izah etmeye çalışmıştır.<sup>31</sup> Böyle bir savunmanın kötülük problemini açıklama konusunda başarılı olduğunu söylemek oldukça zordur ancak ilk olması açısından kendinden sonraki savunmalara bir temel teşkil etmiştir.<sup>32</sup>

Platon, Antik Yunan düşüncesine sadık kalarak, yaratma kavramını, düzene koyan anlamında kullanmıştır. Bu nedenle onun ortaya koymaya çalıştığı teodise anlayışı teist dinlerdekinden farklılıklar arz etmektedir. Çünkü Platon'un Tanrısı en yetkin varlık olsa da,<sup>33</sup> yoktan yaratmayan ve düzene koyan, ayrıca bu düzenleme işini de elinden geldiği kadar yapabilen bir Tanrı'dır.<sup>34</sup> Bu Tanrı tasavvuru özellikle semavi dinlerde tasvir edilen Kadir-i Mutlak Tanrı tasavvurundan oldukça uzaktır.

Platon, âlemin kaos halinden düzen haline geçişini anlatırken genelden özele doğru bir hiyerarşi içerisinde varoluşu ele almıştır. Baba olarak adlandırdığı (asıl) Tanrı önce kendi oğullarını ya da başka bir ifadeyle ölümsüzleri yaratmış, sonrasında ise ölümlüleri yaratmıştır. Ancak ölümsüzler yaratıldıkları için babaları kadar güç sahibi değillerdir. Zaten babaları gibi olsalardı onların yarattıkları diğer canlıların da ölümsüz olmaları gerekirdi ki, baba olan Tanrı bunun önüne geçmek için ölümlüleri oğullarına yarattırmasıdır. Ölümsüzlerin yanında ölümlülerin yaratılmasının sebebi ise âlemin tam olması içindir.<sup>35</sup>

Platon; Tanrı'nın insan tarafından bilinse de bir başkasına anlatılmasının çok zor olduğunu ifade etmekte ve Tanrı'nın başkasına bildirilmesi için öncelikle evrenin nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre var olan her şeyin bir nedeni vardır. Bu neden, ilk olarak Tanrı'dır. Tanrı her şeyin iyi olanını elinden

<sup>31</sup> Platon, **Devlet**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988, s.379.

<sup>32</sup> Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2007, s.151 (bu eserden bundan sonra "Din" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>33</sup> Platon, **Timaios**, Cumhuriyet Yayınları, Çev. Erol Güneş; Lütfi Ay, 2001, s.28.

<sup>34</sup> Platon, **Timaios**, s.28, s.59.

<sup>35</sup> Platon, **Timaios**, s.44.

geldiğince yaratmaya çalışmıştır. Bunun için Tanrı kaos içinden gözle görülebilenleri aldı ve düzenin daha iyi olduğu düşüncesiyle onları düzene koydu.<sup>36</sup> Sonra başlangıçta diğer her şey gibi kaos durumunda olan ateş, su, hava ve toprağa idealar ve sayılara ayrı ayrı biçimler verdi, onları elden geldiğince iyi ve güzel olmaları için düzensizlikten kurtardı<sup>37</sup> ve evreni ateş, hava, su ve toprağın mükemmel oranı ile yarattı.<sup>38</sup>

Platon, Tanrı'nın nedensellikte yarattığını kabul etmekte ve nedenselliği iki çeşit olarak ele almaktadır. Birincisi her şeyin nedeni olarak Tanrı, ikincisi ise Tanrı'nın da varlıkları yaratırken yararlandığı zorunlu nedensellikler. Tanrı bu zorunlu nedenselliği, özellikle, yarattıklarına iyilik katmak için kullanmıştır. İnsanın da mutlu olabilmesi için asıl ulaşması gereken Tanrı'nın nedenselliğidir; ancak onun da araç olarak zorunlu nedenselliğin kurallarına uyması gerekmektedir.<sup>39</sup> Hatta bu kurallar insana Tanrı tarafından ruh halindeyken verilmiştir. Bunun nedeni ise insanların kendi işleyecekleri kötülüklerden dolayı Tanrı'yı suçlamalarının önüne geçmektir. Tanrı zorunlu nedenselliğin kurallarını en başta insanlara, hatta yarattığı tüm varlıklara bildirerek sorumluluğu da yarattığı varlıklara bırakmıştır.<sup>40</sup>

Platon, evrenin ilk düzene nasıl geldiğinden, insan ve hayvanın yaratılışına kadarki süreci anlattıktan sonra, ortaya çıkan tablo içerisinde evrenin, ölümlü ve ölümsüz her şeyi barındırarak kavranabilen bir Tanrı örneği olarak, çok iyi ve yetkin bir dünyanın meydana geldiğini savunmaktadır. Bu dünyanın yetkinliği ölümsüzle ölümlünün varlığında olduğu gibi, zıtlıkları içerisinde barındırarak mümkün olmaktadır. Bu, aslında zorunlu nedenselliğin bir sonucudur ve bu sonuç nedeniyle dünya eşsiz ve biriciktir. Aksi bir durumda yani olumsuzlukların ve eksiklerin bulunmayacağı bir dünya tam anlamıyla yetkin olamayacaktır.<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi bu aşamada mutlak olmayan bir Tanrı anlayışına sahip olan Platon yaratılanların zorunlu nedenselliğini kabul ederek kötü olanın Tanrı'dan değil

<sup>36</sup> Platon, **Timaios**, ss.29-30.

<sup>37</sup> Platon, **Timaios**, s.59.

<sup>38</sup> Platon, **Timaios**, ss.30-31.

<sup>39</sup> Platon, **Timaios**, s.81.

<sup>40</sup> Platon, **Timaios**, s.44.

<sup>41</sup> Platon, **Timaios**, s.112.

bu zorunluluktan kaynaklandığı düşüncesinden hareket etmektedir. Tanrı âlemi kaos halinden bir düzene yani kozmos'a dönüştürmüş ve bunu yaparken de elinden geldiğince ya da başka bir ifadeyle gücü yettiğince iyi ve güzel olması için çaba sarf etmiştir. Bunun yanında o, var olan eksikliklerin de yetkinlik için gerekli olduğu düşüncesine sahiptir.

Platon'un ilk örneğini ortaya koyduğu teodise savunması Batı felsefesinde özellikle teist bir özelliğe sahip olan Hıristiyanlıkla birlikte daha sistemli bir hal almıştır.

Hıristiyan ahlâkında şeytanın fonksiyonu geniş bir alana yayılmıştır. Buna göre şeytan günah, tarih ve kurtuluş kavramlarını ilişkilendiren bir rol üstlenmektedir. İlâhî planın bir parçası olarak şeytan, günaha sebebiyet vermiş, günah da şerri oluşturmuş, şer tarihî süreci başlatmış, kurtuluş ise bu süreci tersine çevirerek Mesîh aracılığıyla önce tarihi, şer ve günahı, son olarak da şeytani yenerek insanı ilâhî konumuna geri getirmiştir. Bu ahlâkî formül aynı zamanda Hıristiyan teodise anlayışının temelini oluşturmaktadır.<sup>42</sup>

Teodise savunmalarına baktığımızda Batı felsefesinde her dönemde konunun ele alındığını görmekteyiz. Biz de tarihsel sırayı ve konunun sınırlılığını düşünerek her dönemden bir teodise anlayışına yer vermeye çalışacağız. Böylece hem konunun tarihsel olarak ele alınış şeklinde meydana gelen değişimleri hem de birbirinden farklı filozofların kötülük konusundaki düşüncelerini ele almaya çalışmış olacağız.

Konuya girişte ilk teodise girişimi olan Platon'un Timaios'unu ele aldık. Şimdi de ilk Hıristiyan teodisesi kabul edilen Aziz Irenaeus'un (ö. 202) meseleye yaklaşımına yer vermeye çalışacağız.

### **1.1.2.2. Irenaeus'cu Teodise**

Aziz Irenaeus, Hıristiyan düşüncesindeki ilk teodise savunmasını ortaya koymuş olsa da onun görüşleri özellikle son yüzyılda fark edilmiştir. Zira İngiliz din felsefecisi J. Hick (ö. 2012), Irenaeus'un düşüncelerini sistemli bir hale getirmiş ve

<sup>42</sup> Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık ", **DİA**, C.17, s.348.



geliştirmişdir.<sup>43</sup> Irenaeus, yaratma konusunu ele alan kilise babalarının ilkidir ve o Antik Yunan düşüncesinin Tanrı anlayışından farklı olarak Tanrı'nın her şeyi yok iken var ettiği düşüncesine sahiptir.<sup>44</sup>

Irenaeus, Tanrı'nın insanı mükemmel olma potansiyeli ile yarattığını; ancak bu mükemmelliğin belli bir süreç sonucunda kazanılabileceğini ve bu sürecin insan tarafından irade edilerek gerçekleştirilebileceğini söyler.<sup>45</sup> Kısaca Irenaeus için insan en başta mükemmel değildir, ancak mükemmel olma potansiyeline sahiptir. İnsan mükemmel olmak için de kendisine verilen iradeyi kullanmalıdır. Aksi halde insanın mükemmelliğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. O, Tanrı'nın insanı özgür iradesiyle yaratması sonucu ortaya çıkan sonucun yani, kazanılmış mükemmelliğin bahşolmuş bir mükemmellikten daha üstün olduğunu da belirtmektedir.<sup>46</sup> Irenaeus, kötülüğün varlığını reddetmez. Ona göre kötülüğün var olmasının nedenleri vardır ve bu nedenler sonuç olarak iyinin ortaya çıkmasına hizmet etmektedir. Bu durumda Irenaeus'un kötülüğün nedenini de açıklaması gerekmektedir. Ona göre kötülüğün iki eğitici fonksiyonu vardır. Birincisi, kötülük, mükemmelliğe ulaşmak için insanın kat edeceği yolda gereklidir; çünkü insan ilk yaratılıştaki mükemmel değildir ve yaşam içinde ancak kendi iradesiyle mükemmelliğe ulaşabilecektir. İkincisi, evrenin imar edilerek Tanrı'nın vâdettiği hale getirilmesidir.<sup>47</sup> Irenaeus bu görüşüyle, cennetin de aslında insan eliyle mükemmel hale getirileceğini bir anlamda ifade etmektedir. İnsan kendini mükemmelleştirirken aynı zamanda bu mükemmelliğin mükâfatı olan cenneti de beraberinde imar etmektedir. Sonuç olarak dünyada karşılaşılan “kötü”, insanın cennete ulaşmasına da vesile olmaktadır.

Yukarda da bahsettiğimiz gibi Irenaeus'un düşüncelerinin tanınmasında çağdaş İngiliz din felsefecisi J. Hick'in büyük bir katkısı olmuştur. Hick, Irenaeus'un düşüncelerini şöyle formüle etmiştir:

“1. a. İnsan doğal evrim yoluyla yaratılmıştır.

<sup>43</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.96.

<sup>44</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s.109-110.

<sup>45</sup> John Hick, **Philosophy of Religion**, Foundations of Philosophy Series, New Jersey, 1990, s.44 (bu eserden bundan sonra “Philosophy” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>46</sup> John Hick, **Philosophy**, s.45.

<sup>47</sup> John Hick, **Philosophy**, ss. 45-46.

b. Tanrı'dan bilişsel bir mesafeyle, bir uzaklık içersinde yaratılmıştır.

c. İnsana yaratıcısı karşısında belli bir özgürlük alanı veren bu bilişsel uzaklıktır.

2. Ben merkezli bir organizma olan insanın içinde hayatta kalma mücadelesi verdiği sert ve sıkıntılı dünya, yine manen ve ahlaken olgunlaşmamış bir yaratık olan insanın nihai yetkinliğe ulaşabileceği bir çevredir.

3. Bu gelişme bu hayatta başlar ve öteki hayatta sürüp devam eder.

4. Bu durumda ahlaki ve doğal kötülük Tanrı'nın mükemmelleşmiş sonlu kişiler yaratmasının şu anki aşamasının zorunlu özellikleridir.

5. Kötülüğün varlığının nihai sorumluluğu Tanrı'ya aittir.”<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi Irenaeuscu teodise anlayışında insan mükemmel bir şekilde değil aksine kusurlu bir şekilde yaratılmıştır; ancak var olan potansiyelini özgür iradesini kullanarak kendisi için elverişli yaratılan bu dünyada mükemmelliğe ulaşabileceğini kabul etmektedir. Bu mükemmellik aynı zamanda cenneti de imar eden güç olacaktır.

Irenaeuscu teodisenin kusurlu yaratılmış insan anlayışından farklı olarak Batı felsefesinde ortaya çıkan bir diğer anlayış ise Augustinci teodise anlayışdır. Bu anlayış; insanın yaratılıştta mükemmel bir varlık olduğu düşüncesinden hareket etmiş, bununla birlikte insanın özgür olmasından hareket ederek konuya açıklama getirmeye çalışmıştır. Bu nedenle özgür irade savunması olarak bilinen savunmaların da temelini teşkil etmektedir. Şimdi de Augustinci teodise anlayışını ele almaya çalışacağız.

### 1.1.2.3. Augustinci Teodise

Batı'da Hıristiyan teolojisinin gerçek anlamda kurucusu olan Aziz Augustine (ö. 430),<sup>49</sup> teodise konusunda da Hıristiyanlık felsefesinde ilk ve en önemli

<sup>48</sup> John Hick, *Evil and the God of Love*, London: Macmillan, 1985, s.385.

<sup>49</sup> Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık”, *DİA*, C.17, s.342.

filozofların başında gelmektedir. Onun etkisi yüzyıllarca Hıristiyan düşüncesinin temellendirilmesinde etkili olmuştur.<sup>50</sup> Rafiz Manafov'a göre Augustine'nin Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde inanç esaslarının oluşum sürecinde yaşamış olması, onun düşüncelerinin Hıristiyanlığın esaslarında büyük etkisi olmasına neden olmuştur.<sup>51</sup> Augustine, Hıristiyan düşüncesinde kötülük problemini "mükemmel" tasavvuruna uygun bir şekilde açıklamaya çalışanların öncülerindedir.<sup>52</sup>

O kötülük problemine kötülüğün kaynağını sorgulayarak başlamak gerektiğini düşünerek, kötülük nedir, nereden kaynaklanır ve niçin vardır sorularını sormuş, cevap aramış ve

Kötülük nedir: İyiliğin olmayışıdır,

Nereden kaynaklanır: İnsanın özgür iradesinden,

Niçin vardır: Varlığın çeşitlilik ilkesinden dolayı, kaçınılmaz olarak vardır cevaplarını vermiştir.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi Augustine, kötülüğü gerçek bir varlık olarak görmemektedir. Kötülük sadece iyiliğin yokluğudur.<sup>54</sup> Bu görüşün, Plotinus'dan (ö.270) sonra gerek Batı gerekse İslam dünyasında birçok düşünür tarafından kabul edildiği görülmektedir.

Augustinci toedisede kötülük, aslen iyi olarak yaratılan insanın, özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır. Özgür irade savunmasını olarak isimlendirilen bu savunmayı ilk kullananda Augustine olmuştur. O, bu savunmasında; evrendeki dengenin sağlanması amacıyla Tanrı'nın kötülüğe izin verdiğini ifade eder. Aynı zamanda ahlaki kötülüğün kaynağını da eylemlerini özgür iradeyle yapan insanın fiilleriyle ilişkilendirir.<sup>55</sup> Özgür irade savunmasına göre, Tanrı insanı bir iradeyle yaratmıştır ve bu irade insanın iyi davranışlarında olduğu gibi kötü davranışlarında da etkindir. Ancak insana verilen iradenin cüz'i olması gibi, ilmi de

<sup>50</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.15.

<sup>51</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s.92.

<sup>52</sup> Augustine, **İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük**, Çev. C. Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun 1997, ss. 119-120.

<sup>53</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s.93.

<sup>54</sup> Augustine, **İtirafılar**, Kabalcı, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2010, ss.210-211.

<sup>55</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, ss. 72-73.

cüz'idir ve bu sebepten insan yaptığı davranışın iyi veya kötü olmasını ancak davranışın sonunda anlayan bir varlıktır.<sup>56</sup> Özgür iradeye sahip insanın eylemleri sonucunda kötülüğü açıklayan özgür irade savunması, mutlak ilim sahibi bir Tanrı anlayışı ile kötülüğün var olmasının çelişki olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>57</sup> Bu savunma aynı zamanda mantıksal kötülük yaklaşımının da ortaya attığı görüşlere bir cevap şeklinde de yorumlanabilir. Özgür irade savunması, kötülüğün varlığını reddetmediği gibi, kötülüğün varlığının mutlak Tanrı anlayışı ile de çelişmeyeceğini iddia eder. Tanrı'nın insanı yaratmasıyla meydana gelen kötülük, sonuç olarak insan için özgür bir dünyanın yaratılmasının da açıklayıcı bir nedeni olarak görülebilir.<sup>58</sup> Augustine göre Hz. Âdem'in işlediği ilk günah bütün âdemoğullarına da suç ve ceza getirmiştir.<sup>59</sup> Görüldüğü üzere Augustine, kötülüğün nedeni olarak özgür irade sahibi insanı görmektedir. Bu durumda aklımıza, "acaba insana özgür irade verilmese daha mı iyi olacaktı" sorusu gelmektedir. Augustine bu sorunun cevabını da vermiştir. Ona göre özgür irade sahibi olmak ve bunun sonucunda kötülüğün ortaya çıkması, irade sahibi olmamaktan iyidir. Bu açıklama aynı zamanda kötülüğün varlık nedenini de açıklar niteliktedir. Tanrı insanı günahsız yaratmış; ancak özgür iradesiyle insan günah işlemiş ve kötülük yapmıştır.<sup>60</sup> O, yaratılan hiçbir şeyin gereksiz olmadığı düşüncesiyle günahın ve kötülüğün de bir amaca hizmet ettiğini belirterek, ontolojik anlamda kötülüğün de mükemmelliğini kabul eder.<sup>61</sup> Sonuç olarak Augustine, insanın yaratılışının mükemmel olduğunu, bu mükemmelliğin en önemli unsurunun da özgür irade olduğunu vurgulamış ve özgür irade karşısında insanın ortaya koyduğu kötülüklerin anlaşılır ve kabul edilebilir olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bununla birlikte onun, doğal kötülüğün neden var olduğu konusunda bir açıklamaya gitmediğini de görmekteyiz. Bu anlamda onun kötülükle ilgili getirdiği açıklamaların eksik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

<sup>56</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s. 78.

<sup>57</sup> Ferhat Akdemir, **a.g.e.**, s.177.

<sup>58</sup> Ferhat Akdemir, **a.g.e.**, s.177.

<sup>59</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.91.

<sup>60</sup> Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2012, s.89.

<sup>61</sup> Rafiz Manafov, **John Hick**, s.96.

Kötülük problemi tartışmalarında Batı düşüncesinde önemli bir yere sahip olan bir diğer düşünür de Leibniz'dir. Leibniz, kötülük problemini ele alırken amacının, Tanrı'nın sevmeye uygun olmayan bir varlık olduğu düşüncesiyle mücadele ederek insanları bu yanlış bilgilerden kurtarmak olduğunu dile getirmiş ve kendisinin optimist bir bakış açısına sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup>

#### 1.1.2.4. Leibniz'de Teodise

Leibniz, dünyada var olan ve bizim a priori<sup>63</sup> veya a posteriori olarak gördüğümüz tüm kuralların Tanrı'nın seçtiği kurallar olduklarını kabul eder. Tanrı bu kuralları belirlerken ona göre bir rastlantı eseri olarak belirlememiştir. Tam tersine her kuralın olgusal dünyada bir amacı vardır ve bu kurallar da Tanrı tarafından özenle seçilmiş, amaca uygun kurallardır. Bu kurallar dünyada var olan düzeni sağlayan kurallardır. Amaç düzenin sağlanmasıdır.<sup>64</sup> Tanrı nedenlerin nedeni olarak dünyanın mükemmelliği için kurallar belirlemiş ve bu kurallarla var olabilecek en mükemmel dünyayı tercih etmiştir. Aksi bir durum düşünülecek olsaydı bu durumda da Tanrı'nın en mükemmel olmayan seçiminde düzeltme yapma imkânımız olacaktı. Ancak bazı düşünürler dünyada var olan ve kötü olarak nitelendirilen olayların varlığından hareketle var olandan daha mükemmel bir dünya olabileceğini iddia ederler. Buna karşı Leibniz, acı ve günahın olmadığı bir dünyanın mevcut dünyadan daha güzel olmayacağını dile getirmektedir; çünkü dünyada var olan kötülükler daha büyük iyiliklere hizmet etmektedir.<sup>65</sup> Leibniz, Tanrı'nın bütün olanaklı dünyalar içerisinde en yetkinini seçerek, bilgeliği ile kötülüğe izin verdiği düşüncesini

<sup>62</sup> Gottfried, Leibniz, **Theodicee**, Biblos Yayınları, İstanbul, 2009, s.115.

<sup>63</sup> A priori, "Deneyden bağımsız olan, ama deneyle canlandırılabilen, bilincine varılabilen (bilgi); deneyin ötesinde geçerliliği olan (bilgi). Apriori, Platon'dan beri felsefede üzerinde durulan bir sorundur. Yeniçağ bilgi öğretisinde apriori ile aposteriori temel bir kavram ikilisidir:1- Bilginin iki kaynağı öğretisinde a priori şunlarla eş anlamlıdır: a. Düşünceden, ustan gelen, kavramsal olan. b. Doğuştan. c. Kendiliğinden (spontan) oluşan; a posteriori ise bunların karşıtı olan kavramlarla bir sayılır: a. Duyusal deneyden gelen. b. Edinilmiş. c. Alınmış. 2-Kant bu karşıtlığı yeniden ortaya koyup değerlendirmiştir. Kant a priori deyince, deneyi olanaklı kılanı anlar; çünkü ona göre her bilgi zaman bakımından deneyle başlar, ama yalnız deneyle türemez. Bu anlayışta a priori=kavram, düşünce değildir, çünkü a priori olan görüler de (uzay ile zaman ) vardır; bunlarda deneyi olanaklı kılan biçimler, koşullardır. 3- Çağımızda görüngübilim ve bu çığırın a priori olarak özü görme ilkesi, a priorinin yalnız kavramsal olana bağımlılığında ayırmamış, onun biçim ilkeleriyle olan ilişkisini de kesmemiştir. Bu anlayışta a priori, doğrudan doğruya görülen özlüklerin niteliklerini, öz bağlamlarını ve öz ilişkilerini, hem de özellikle içerikleri bakımından belirleyen bir terim olmuştur." Bkz. Bedia Akarsu, **a.g.e**, ss. 141-142.

<sup>64</sup> Gottfried Leibniz, **Theodicee**, ss.49-50.

<sup>65</sup> Gottfried Leibniz, **Theodicee**, ss.116-119.

teodise anlayışının temeline oturtmuştur. Ona göre dünyada kötülüğün var olması, dünyanın mükemmelliğinin bir parçasıdır ve kötülüğün var olması bu dünyanın olanaklılar içerisinde en mükemmel olmasına da engel değildir.<sup>66</sup>

Leibniz, dünyada kötülüğün iyilikten çok olduğu düşüncesine de katılmaz. Ona göre insan elindeki nimetlerin değerini alışkanlıklarından dolayı fark etmezken, eksiklikleri hemen fark etmektedir. Bundan dolayı da iyi olan şeyleri fark edemezken kötü olanları hemen fark etmekte, bu nedenle de kötülüğün daha çok olduğu düşüncesine kapılmaktadır. Ancak baktığımızda insanların genellikle sağlıklı olmalarına karşın sağlığını kaybetmeden bunun bir nimet olduğunu anlamadıklarını görmektedir. Bunun yanında, kısa süreli de olsa hasta olduğunda bu durumu kötü olarak adlandırmaktadır. Oran olarak bakıldığında sağlıklı olduğu zaman dilimi çokken, sağlıksız olduğu zaman dilimini daha çok fark etmesi kötü olanı çok olarak görmesine neden olmaktadır. Leibniz insanların kötüyü daha çok olarak algılamalarını alışkanlık kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. İnsan sağlıklı olduğu dönemde sağlığının kıymetini bilmemektedir. Bu duruma alıştığı için sağlıklı yaşamının iyi olduğunun farkına varmamaktadır. Kısa süreli hastalıklar insanı alıştıkları durumdan uzaklaştırdığı için daha fazla zihninde kalır ve insan hayatının büyük bir bölümünde sağlıklı yaşasa da onun fark ettiği, az olan hastalık durumudur. Bu nedenle de hastalıktan şikâyet ederken fark edemediği için sağlıklı olduğu haline şükretmemektedir. Bu durumda daha çok olan iyilik halini fark etmezken, daha az olan kötülük halini hemen fark etmektedir.<sup>67</sup>

Leibniz, kötülüğün az olduğunu iddia ederken onun varlığını reddetmez. O, iyi gibi kötünün de Tanrı'nın bir ürünü olduğunu belirtmektedir. Çünkü Tanrı ilk nedendir ve her şey O'ndandır.<sup>68</sup> Bu durumda ise karşımıza kötülüğün kaynağı problemi çıkar. Çünkü her şey Tanrı'dan ise kötülük de buna dâhilse insanlar neden kötü davranışlarından dolayı sorumludur?

Leibniz bu soruya cevap vermeden önce kötülüğü ve türlerini tanımlar. O üç kötülük türünden bahseder:

<sup>66</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, s.40.

<sup>67</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, s.120.

<sup>68</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, s.112.

Metafizik kötülük, bu yaratılan varlıkların salt yetkin olmaması ve eksikliklerinden meydana gelir. Bu durum yaratılanların Tanrı gibi mükemmel olamamalarından kaynaklanan bir durumdur.

Fiziksel kötülük, acı çekmektir.

Ahlaksal kötülük ise günah işlemektir.<sup>69</sup>

Aslında baktığımızda acı çekmek ve günah işlemek de temelde yaratılmış olanların eksikliklerinden kaynaklanan durumlar olarak ele alınabilir. Çünkü acı çekmek bir acizlik olarak bir eksiklikken, günah işlemek iradeye hâkim olamamak açısından bir eksikliktir. Tanrı her zaman mükemmel olanı yaratmaktadır; ancak yaratılanların özleri itibariyle sahip oldukları sınırlılıktan dolayı yaratılanlarda eksiklik meydana gelmektedir. Leibniz, kötülüğün kendine ait bir varlığı olduğu fikrini kabul etmemektedir. Kötülüğü karanlığa benzeten Leibniz, ışığın yokluğunda karanlığın meydana gelmesi gibi, kötülüğün de varlıktaki iyiliğin eksikliğinden kaynaklandığını savunmaktadır.<sup>70</sup>

Leibniz, kötülüğün kaynağını açıkladıktan sonra onun gerekliliğine de değinir. Ona göre Tanrı her şeyin en iyisini istemektedir ve varlığın özündeki eksiklikten dolayı ortaya çıkan fiziksel ve ahlaksal kötülük de bu isteğe hizmet etmektedir. Tanrı en iyiye ulaşmak için fiziksel kötülüğü bir araç olarak kullanmaktadır. Burada fiziksel kötülük bizim iyiden daha fazla tat almamıza hizmet etmektedir. Yani acı, tatlı olanın tadının daha iyi anlaşılmasını sağlamakta ve bizler de tatlının tadını daha çok yaşamaktayız. Ya da hasta olmak bize sağlığımızın değerini anlamamız için yardımcı olurken, acılar bizim daha üst yetkinliklere ulaşmamıza da aracı olmaktadır. Aynen bir tohumun güzel bir çiçek olmadan önce çürümesi gerektiği gibi insanın da acı çekmesi gerekmektedir. Aynı şekilde Tanrı'nın ahlaki alanda insanın kötülük sonucu acı çekmesine izin vermesinin sebebi de bu daha iyiye ulaşma durumuyla bağdaşmaktadır. Leibniz, Tanrı'nın büyük iyilikler için küçük kötülüklerle izin vermesini Tanrı'nın erdeminin bir kanıtı olarak görmektedir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, s.127.

<sup>70</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, s.135.

<sup>71</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, ss.129-131.

Leibniz, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin bizim açımızdan akli olarak açıklanmasının tam olarak mümkün olmadığını da belirtmektedir. Ancak o içinde yaşadığımız dünyanın evrende çok küçük bir yer teşkil ettiğini<sup>72</sup> ve evrendeki tüm olayları değerlendirdiğimizde düzenin ve adaletin görülebileceğini ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Leibniz'in kötülük problemine en büyük katkısı kendinden önceki filozofların doğal kötülük içerisinde ele aldıkları metafizik kötülüğü tanımlaması olmuştur. Böylece hâdis olanın eksikliği sonucu ortaya çıkan kötülüğü, daha net sınırlarla açıklama imkânı bulmuş ve yaratılan tüm varlıklara da genellemesi sağlanabilmiştir. Bunun dışındaki görüşleri ikinci bölümde ele alacağımız Müslüman filozofların, özellikle de Gazali'nin düşünceleriyle birebir benzerlik göstermektedir.

Felsefi sistemi içerisinde iyi, kötü ve Tanrı'nın adaleti konularına geniş bir yer ayıran diğer bir filozof da Hegel'dir. Bu nedenle Hegel'in kötülük problemine yönelik değerlendirmelerini de ele almaya çalışacağız.

#### 1.1.2.5. Hegel'de Teodise

Hegel, kötülük probleminde aslında amacını açıkça ifade etmiş ve amacının Tanrıyı haklı çıkarmak olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup> Amacından da anlaşılacağı gibi o, kötülüğün kaynağı olarak insanı görmektedir. İnsan, tümel bilinçten ya da kendinde ve kendi için olan tümel varlıktan farklı bir şekilde tikel öz bilincinin ilkelerini ortaya koyarak farklılaşmıştır. Bu farklılığı eylemleriyle de ortaya koyması sonucunda kötü ortaya çıkmıştır. Hegel'e göre kötülüğün nedeni kendini Tanrısal bilinçten ayıran insandır.<sup>75</sup>

Hegel, kötülüğün kaynağını insan olarak belirttikten sonra, ikinci aşamada kötülük nedir sorusuna cevap aramaya başlamıştır. Ona göre kötü, varlığın, yani olanın olması gerekene uygun olmayışıdır. Ancak şunu da hemen belirtmekte fayda var ki, Hegel için kötü sadece insan (düşünen tin) için geçerli bir durumdur. Çünkü

<sup>72</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, s.126.

<sup>73</sup> Gottfried Leibniz, **a.g.e.**, s.74.

<sup>74</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Seçme Parçalar**, Çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 2011, s.340.

<sup>75</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Seçme Parçalar**, s.334.



(cansız) doğada ne kötü ne de acı söz konusudur. Olan ile olması gereken arasındaki fark insan için geçerlidir. İnsan tarafından ortaya koyulan bu fark, yani olanla olması gereken arasındaki fark, beraberinde olumsuzluğu, özneliği, ben ve özgürlüğü getirmektedir ki bunlar Hegel'e göre kötülüğün ilkeleridir.<sup>76</sup>

Hegel iyi ve kötü kavramlarının farkını açıkladıktan sonra bu iki kavramı uzlaştırma çabasına da girmiştir. Bu uzlaştırma çabası aslında kötünün neden var olduğu sorusunu da yanıtlayan bir çabadır. Çünkü Hegel'e göre kötü iyinin algılanabilmesi için vardır. Yani biz kötü olmadan iyi olanı algılayamazdık.<sup>77</sup>

Hegel, iyi ve kötü kavramlarına başka bir anlam daha yüklemektedir. Bu anlam da aslında kötünün neden var olduğunun ya da var olması gerektiğinin bir başka açıklamasıdır. İyi ve kötü Hegel'e göre aynı zamanda özgürlüğün de varlığıdır. Bu nedenle o, dünyadaki kötülüğün anlaşılması gerektiğini savunur. Bunun için de insan ile kötü olanı uzlaştırmak gerektiğini belirtir. Bu uzlaşmanın sağlanabilmesi ancak olumsuz (kötüyü) kendi içerisine alarak açıklayabilen olumlu (iyi) hakkındaki bilgiyle mümkün olacaktır. Çünkü bu bilgi içerisinde dünyanın son amacını da barındırmaktadır.<sup>78</sup>

Hegel'in genel felsefesinde olduğu gibi kötülük anlayışının temelinde de Tanrı tasavvurunun olduğunu söylemek mümkündür. Hegel, kötülük probleminde Tanrı'nın sıfatlarını ele alarak işe başlar. Çünkü Hegel'e göre Tanrı'dan bahsetmek demek onun sıfatlarından bahsetmek demektir. Biz Tanrı'yı sıfatları sayesinde kavrayabiliriz. Konu itibarıyla bakacak olursak Hegel'e göre Tanrı mutlak manada adil ve iyidir ve böyle bir Tanrı sıfatlarıyla birlikte kendisini bizlere bildirmiştir.

Hegel, Tanrı'nın adaletini genel felsefesinde kullandığı diyalektik yöntemini kullanarak açıklamaya çalışır. Ona göre her şey olması gerektiği gibidir. Yani eşya yok olması gerektiği için değişmekte ve yok olmaktadır. Bu durumda da olması gereken olduğu için adalet sağlanmış olacaktır. Çünkü Tanrı karşısındaki her şey, bir

<sup>76</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Seçme Parçalar**, s.335.

<sup>77</sup> Naim Şahin, "Hegel'de Kötülük Problemi", **AÜİFD**, XLV (2004), Sayı-I, ss.72-73 (bu eserden bundan sonra "Hegel'de" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>78</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Seçme Parçalar**, s.340.

yok oluştan ibarettir. Diğer bir ifadeyle asıl olan Tanrı'dır ve Tanrı dışındaki her şey yok olmaya mahkûmdur. Bu anlamda bakıldığında doğada var olan oluş, değişim ve buna bağlı olarak meydana gelen yok olma bir kötülük değildir. Bu olaylar Tanrı'ya ulaşma yolunda oluşun bir boyutudur. Bu nedenle de bu durum bir kötülük değil asıl hedeftir.

Yukardaki açıklamadan da anlaşıldığı gibi Hegel, doğal kötülük olarak tanımlanan olayları kötülük olarak kabul etmemektedir. Yaşanan felaketler ise Tanrı'ya ulaşmak içindir ki sonuç olarak bu da iyidir. Bu durumda geriye ahlaki kötülük kalmaktadır. Hegel ahlaki kötülüğün merkezine insanı koymaktadır. İnsan ona göre Tanrı'nın bir numunesi olarak yaratıldığı için özünde iyidir. Ancak Hegel'e göre insan ahlaki olarak hâlâ olması gereken seviyeye gelmediği için özünde iyi olsa da mevcut haliyle kötüdür. Bu kötülük insanın özgürlüğünün bir parçasıdır ve ayrıca iyiyi algılamak için gereklidir.<sup>79</sup>

Hegel, kötü olarak değerlendirilen şeylerin varlığın değişmesi, bozulması ve yok olmasını, hadis olmasına bağlamaktadır. Aslında o değişme ve bunun sonucunda yok olmayı kötü olarak değerlendirmez. Çünkü bu yok olmak aslında Tanrı'ya ulaşmanın bir yoludur. Bu anlamda Hegel, doğal kötülüğü gerçek anlamda kabul etmez. Ahlaki kötülüğün kaynağı olarak ise insanın mükemmelliğe ulaşma sürecinde yeterli seviyeye ulaşmadığı düşüncesini savunarak, Irenaeus'un düşüncelerine yakın bir açıklama getirdiğini görmekteyiz. Zira Hegel'e göre de insan mükemmel yaratılmamıştır ve mükemmelleşmek için belli süreçlerden geçmelidir.

Buraya kadar ele aldığımız teodise anlayışlarının mutlak Tanrı anlayışı içerisinde kalarak şekillendirildiklerini gördük. Ancak bazı filozoflar mutlak Tanrı anlayışı dışına da çıkarak savunmalarını ortaya koymuşlardır. Bu savunma anlayışı süreç teodisesi olarak adlandırılmaktadır.

---

<sup>79</sup>Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Vorlesungen Über die Philosophie der Religion III**, Valter Jaeschke, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1983, 550-575. Paragraflar, Ayrıca Bkz, Naim Şahin, **Hegel'in Tanrısı**, Çizgi Kitapevi, Konya, 2001.

### 1.1.2.6. Süreççi Teodise

Âlemde bir değişim, dönüşüm ve yenilenmenin var olduğunun kabulü Antik Yunan'da tabiatçı filozoflara kadar dayanan bir düşüncedir.<sup>80</sup> Günümüzde ise bu anlayış süreç felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu felsefenin en önemli temsilcilerinden biri Whitehead'dir (ö. 1947). Whitehead ne Tanrı ne de âlemin durağanlığını kabul etmez ve sürekli yeniliğe giden bir süreçten bahseder. Doğal olarak da varlık birbirinden tamamen soyutlanamaz bir şekilde ilişki içerisinde.<sup>81</sup>

Süreç teodisesi, Whitehead'ın süreç felsefesini temel alan bir anlayıştır.<sup>82</sup> Bu nedenle öncelikle onun görüşlerine kısaca bakmakta fayda vardır. Whitehead, "Tanrı kavramıyla neyi kast ediyoruz?" sorusunu sorarak konuya başlar. Ona göre bu soruya üç farklı cevap verilmiştir. Birincisi, onun Doğu-Asyatik olarak isimlendirdiği ve dünyanın kendisine boyun eğdiği, düzeni sağlayan ancak şahsı da bulunmayan bir Tanrı tasavvurudur. İkincisi, yaratılmış evreni düzenleyen ve onunla ilgili karar veren ve bir zat sahibi olan Tanrı'dır. Whitehead, bu Tanrı anlayışını da semitik Tanrı olarak isimlendirir. Üçüncüsü ise, semitik Tanrı kavramına göre tanımlanan panteistik Tanrı kavramıdır. Bu Tanrı tasavvurunda, âlem ve Tanrı birlikte algılanmaktadır.<sup>83</sup>

Whitehead, yukarıda sözü edilen Tanrı tasavvurlarını reddeder. En başta o yaratma ile Tanrı'yı birbirinden ayırır. Ona göre yaratıcılık Tanrı'dan daha geniş bir kavramdır. Çünkü Tanrı tek başına yaratma fiilinde etkin değildir. O yarattığı varlıklarla karşılıklı etkileşim içerisinde bu yaratmayı gerçekleştirmektedir. Bunun yanında Whitehead, âlemde düzenin varlığı için Tanrı'nın varlığını şart olarak görür.<sup>84</sup> Bu anlamda süreç teodisesi, sınırsız Tanrı fikrinden hareket etmez ve sınırlı güce sahip ancak sürekli dünyayla etkileşim halinde bulunan bir Tanrı vardır. Bu Tanrı, bir yanı hiç değişmezken, diğer yanı gelişim içinde değişime açık bir

<sup>80</sup> Mehmet S. Aydın, **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, 2000, s.35 (bu eserden bundan sonra "Âlemden" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>81</sup> Mehmet S. Aydın, **Âlemden**, s.42.

<sup>82</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.87.

<sup>83</sup> Alfred North Whitehead, **Dinin Oluşumu**, Çev. Mevlüt Albayrak, Alfa, 2001, ss. 90-91 (bu eserden bundan sonra "Din" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>84</sup> Alfred North Whitehead, **Din**, ss. 121-124; Hüsamettin Yıldırım "Whitehead'de Tanrı'nın Yaratıcılığı Problemi", **FÜİFD**, 2007, s.87.

Tanrı'dır.<sup>85</sup> Bu teodise anlayışında Tanrı, âlemde mevcut varlıklar arasında en güçlü varlık olmasının yanında, “olabilecek en güçlü” sıfatına sahip değildir.<sup>86</sup> Zira O'da hâlâ değişmekte ve gelişmeye devam etmektedir. Bu anlamda mutlak Tanrı kavramı yerine sınırlı bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Mehmet S. Aydın, sınırlı Tanrı kavramını kabul edenlerin birkaç amacı olduğunu ifade etmektedir. Bu amaçlardan ilki, Tanrı'nın “kaba güçten” farkını ortaya koymaya çalışmaktır. İstediklerini istedikleri gibi yapan bir Tanrı “despot” bir Tanrı algısı oluşturmasından dolayı bu anlayışının teizme zarar verdiğini savununlar sınırlı Tanrı kavramını kabul etmişlerdir. İkinci olarak, bunları sınırlı Tanrı anlayışını savunarak insana ahlaki alanda bir özgürlük alanı açmaya çalışmaktadırlar. Üçüncü olarak sınırlı Tanrı anlayışını savunanlar bahsedilen sınırın Tanrı tarafından belirlenen bir sınırlılık olması açısından dini anlamda da bir endişeye gerek olmadığı düşüncesine sahiptirler. Sınırları Tanrı'nın kendi iradesiyle belirlediğini kabul ederek hem mutlak Tanrı anlayışındaki Tanrı tasavvuru yıkılmayacak, hem de kötülük problemi açısından konu daha rahat izah edilebilecektir.<sup>87</sup> Zira Tanrı kendisini sınırladığı için acziyete düşmeyecek, bununla birlikte insana da bir özgürlük alanı doğmuş olacaktır.

Whitehead'in yukarıda bahsedilen üç Tanrı tasavvuru içerisinde teistik inançların mutlak kabul ettikleri Tanrı anlayışı semitik Tanrı ile uygunluk arz etmektedir. Bu nedenle de konuya semitik Tanrı tasavvuruyla devam edeceğiz.

Whitehead'e göre semitik Tanrı tasavvurunun iki temel problemi söz konusudur. Birincisi, Tanrı'yı metafiziksel rasyonelleşmenin dışında bırakmaktır. Çünkü bu anlayışta bilgimiz Tanrı'nın bu evreni yaratan ve düzenleyen bir varlık olduğundan ileri gidememektedir. Bunun dışında sadece Tanrı'nın yararlı olduğunu söyleyebiliriz; çünkü her şey O'nun iradesine atfedilmektedir. Yani her şey O'nun sayesinde var olabilmektedir. İkincisi, Tanrı'nın varlığını ispatlamakla ilgilidir. Çünkü gerçek bir dünya ile başlayan her delil bu dünyada kalır. Bu nedenle de bu

<sup>85</sup> Alfred North Whitehead, **Düşüncelerin Serüveni**, Çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 128-131.

<sup>86</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.88.

<sup>87</sup> Mehmet S. Aydın, **Din**, s.158.

dünyadan hareketle ortaya atılacak deliller aşkın değil içkin bir Tanrı'yı keşif için kullanılabilir.<sup>88</sup> Doğal olarak da böyle bir Tanrı'nın kanıtlanması mümkün değildir.

Whitehead, Tanrı tasavvurlarını eleştirdikten sonra kendi Tanrı tasavvurunu açıklar. Ona göre Tanrı, her bir yaratıcı safhada hesaba katılması zorunlu olan, fakat zamansal olmayan bil-fiil şeydir.<sup>89</sup> Bunun yanında Whitehead, bil-fiil olmanın sınırlandırılmış olmak olduğunu da belirtmektedir.<sup>90</sup> Whitehead'ın Tanrı'ya bil-fiil demesi, bu kavramın çift kutuplu yapıya sahip olmasından gelmektedir. Burada Whitehead'ın açıklamaya çalıştığı en önemli nokta şudur; ezeli objelerin, somutlaşma sürecinde (consrescence) kazandığı çokluk, bu sürecin her safhasında Tanrı'yla ( bil-fiil şey) olan münasebetiyle meydana gelir.<sup>91</sup> Böylece Tanrı ile âlem arasındaki ilişki de kurulmuş olur.

Süreç teodisesini savunan filozoflar, Tanrı dışındaki varlıkların da güç sahibi olduklarını ve onların da yeni işler ve durumlar meydana getirebildiklerini ifade etmektedirler. Bu nedenle süreççi filozoflar; Tanrı'nın âlemdeki en güçlü varlık olduğunu; ancak (mümkün olan) tüm güce sahip olmadığı düşüncesine sahiptirler. Zira yaratma, Tanrı'nın tek başına gerçekleştirdiği bir eylem değildir. Tanrı yaratmada sadece ana unsuru oluşturur ve diğer varlıklarla etkileşim halinde yaratır. Bu durumda yaratılan diğer varlıkların da kendilerinin iyi ve kötüyü tercih etmek için güçleri olacaktır. Yani Tanrı'nın gücü dışında kendilerine ait bir güçleri bulunmaktadır. Tanrı yaratılmış olan diğer varlıklardaki bu güce sadece ikna ederek müdahalede bulunabilir.<sup>92</sup> Bu durumda da yaratılmış olan her canlı da yapmış oldukları tercihlerden dolayı sorumluluk sahibi olacaktır.

Böyle bir düşünce iki temel soruna neden olacaktır. Bunlardan ilki Tanrı kavramı açınsındandır. Zira Tanrı, ister inanan isterse inanmayan herkesin zihninde mükemmel bir tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir ateistin Tanrı'ya

<sup>88</sup> Alfred North Whitehead, **Din**, ss. 91-92.

<sup>89</sup> Alfred North Whitehead, **Din**, s. 112.

<sup>90</sup> Alfred North Whitehead, **Din**, s. 148.

<sup>91</sup> Kasım Mominov, <http://www.akademiktarih.com/tarih-anabilim-dal/2130-felsefe-tarihi-aratirmalar/felsefe-tarihi-/23406-suerec-felsefesnde-ontolojk-prensplern-temellendrlmes.html>, 14.07.2015.

<sup>92</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.88.

inanmama nedeni böyle bir varlığın olamayacağı düşüncesidir. Bu nedenle Süreç teodisesini savunan filozofların ortaya koydukları Tanrı, insan zihnindeki mükemmel varlık dışında bir bütünün parçasından ibaret bir varlığı tasvir etmektedir. İkincisi ise yaratmada tercihte bulunan diğer canlıların da yapmış oldukları etkiler ya da tercihler sonucunda sorumluluk sahibi olmalarıdır. Zira yaratmada tercihte bulunan bir canlı sorumluluğu gereği ödül ve cezayla karşı karşıya kalacaktır. Bu durumda ahlaki kötülük kavramı da sadece insan için değil tüm canlılar için geçerli olacaktır. Böyle bir durumda kötü davranışta bulunan bir ağacın da cezalandırılması gibi bir durum ortaya çıkacaktır.

Batı felsefesinde teodiseler her dönemde farklılıklar gösterse de, temelde ortak oldukları bir takım hususların da söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar:

- Kötülüğün gerçek bir varlığının olmadığı ve iyiliğin yokluk durumu olmasıdır. Bu iddia ilk olarak Augustine tarafından ortaya atılmış ve kendinden sonra gerek Batı, gerekse İslam düşüncesinde kabul görmüştür.
- İnsan özgür olabilmek için kötü olanı da tercih edebilmelidir. Yine Augustine tarafından ortaya atılan bu düşüncenin temeli, ancak iyi ve kötüyü tercih edebilecek olan insanın özgür ve sorumluluk sahibi olabileceğidir. Böylece kötülüğün var olma nedeni de açıklanmaya çalışılmıştır.
- Kötülüğün daha büyük iyilikler için araç olarak kullanılması ve böylece de ilahi hikmetin anlaşılması. Bu, Platon da dâhil olmak üzere, hemen hemen tüm teodise ortaya koyan filozofların kabul ettikleri ortak bir düşüncedir. Platon âlemin en mükemmel şekle gelerek Tanrı'yı temsil edebilmesi; Irenaeus da insanın olgunlaşması ve vaad edilen cenneti imar edebilmesi için kötünün yaratılmasını ön görmektedirler.
- Âlemdeki yetkinliğin kötünün varlığıyla anlaşılması. Sadece iyi yaratılsaydı insan onu algılayamazdı. Onun, iyinin değerini bilmesi ancak kötüyü algılamasıyla mümkün olabilirdi.
- Kötülüğün, âlemde iyiliklerden daha az olması. Bu durumu savunanlar genel olarak insanların kendilerine bahşolan sıradan iyilikleri fark etmedikleri için

âlemde kötülüğün yaygın olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Leibniz bu durumla ilgili sağlık örneğini vermektedir. İnsanlar yaşamlarının büyük bir kısmını sağlıklı geçirmelerine rağmen bu durumu iyilik olarak almamalarına rağmen hasta olduklarında bunu hemen kötülük olarak ifade ederler.

Mantıkçı ve delilci kötülük problemi yaklaşımlarının “kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığının bir çelişki oluşturduğu” düşüncesine karşı savunma olarak ortaya çıkan teodiselerin kötülük problemini tez-antitez bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Ancak, özellikle aydınlanma ile birlikte kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığının birbirleriyle çeliştiği iddiasından hareket etmeyen, bununla birlikte teodise açıklamalarının da yeterli olmadığını düşünenler de olmuştur. Bu düşünürler ne kötülük problemi yaklaşımlarının içerisinde ne de teodiselerin tam anlamıyla karşısında olmuştur. Şimdi de problemi teodise açıklamaları dışında kalan ve problemi akıl temelli olarak irdeleyen teodise eleştirilerini ele almaya çalışalım.

### 1.1.3. Batı Felsefesinde Teodise Eleştirileri

Tanrı’nın iyi sıfatı aracılığı ile kötülüğün açıklanmasını ele alan teosidelere özellikle aydınlanma düşüncesinden sonra Batı felsefesinde eleştiriler yapılmıştır. Ancak bu eleştiriler problemi teizm-ateizm çatışması gibi bir kısır tartışmanın da dışına çıkartmıştır. Biz bu teodise eleştirilerini özellikle Batı felsefesinde önemli yere sahip iki filozofla sınırlandırmayı düşünüyoruz.

Ele alacağımız ilk filozof David Hume’dur (ö. 1776). Hume, kötülük problemini ele alan düşünürlerin başında gelmektedir. Epiküros’un ilk olarak sorduğu sorular Hume’a göre hala cevaplanamamıştır. Hume bu soruları daha kısa bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

“Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde o eksiktir.

Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? O halde iyi niyetli değildir.

Hem gücü yetiyor hem de iyi ise o halde kötülüğün kaynağı nedir?”<sup>93</sup>

Hume, Epiküros’un ortaya atmış olduğu sorudan hareketle kötülük problemini ele almış olsa da konuyu Tanrı’nın varlığı ve yokluğuyla doğrudan ilişkilendirmemektedir.<sup>94</sup> Bu nedenle Hume, ister doğal, ister ahlaki olsun kötülüğün varlığını savunan herhangi bir insanı ateizmle ya da dinsizlikle suçlanmanın şaşırtıcı olduğunu dile getirmiştir.<sup>95</sup>

Hume, doğada var olan her şeyin karşıt ilişkiler içerisinde meydana geldiğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle düzenin sağlanması zıtlıkların bir arada olmasıyla meydana gelmektedir. Bu zıtlıklar nedensellik içerisinde var olurken, bu nedensellik açıklamasının son noktası ise nedenlerin nedeni ya da başka bir ifadeyle ilk neden olan Tanrı ile mümkündür. Tanrı açısından bakıldığında ise zıtlıklar açısından bir farklılık söz konusu değildir. Sıcak ve soğuk, Tanrı için birbirinden önem açısından ayrılmaz. Aynen sıcak ve soğuk kavramlarında olduğu gibi iyi ve kötü kavramları da Tanrı açısından aynı öneme sahiptir. Doğada var olan bu durum, yani doğal iyinin Tanrı açısından kötüden bir farkının olmaması gibi, insan ilişkilerinde de söz konusudur. Yani bir insanın iyi bir davranışta bulunması ya da bulunmaması Tanrı açısından aynı değere ve öneme sahiptir. Bu anlamda ister doğal isterse ahlaki kötülük olsun Tanrı açısından iyi ya da kötü aynı değere sahip olacaktır.<sup>96</sup>

Hume, bu düşüncesiyle Tanrı’nın iyi olduğu için iyiyi tercih edeceği bu nedenle de âlemde iyi olanın hâkim olacağı düşüncesine de karşı çıkmış olmaktadır. Bu genel anlamda teodise anlayışlarına yapılmış bir itiraz olarak görülebilir. Çünkü teodise anlayışlarının temelinde Tanrı’nın iyi olduğu ve âlemi de iyi üzerine yarattığı düşüncesi vardır.

Hume, ister doğada, isterse ahlaksal açıdan kötülüğe bakıldığında kötülüğün iyilikten daha fazla olduğunu iddia eder. Fakat teodiseler bunu kabul etmek yerine kötülüğün nedenlerini ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Ancak Hume, kötülüğe bir

<sup>93</sup> David Hume, **Din Üstüne**, Çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1979, s.165.

<sup>94</sup> Mustafa Çevik, “David Hume’da Kötülük Sorunu”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Mayıs-Ağustos, 2003, C.6, s.27.

<sup>95</sup> David Hume, **a.g.e**, s.166.

<sup>96</sup> David Hume, **a.g.e**, ss.181-182.



neden göstermenin de problemi çözmediğini iddia eder. Çünkü var olan nedensellik nedeniyle, kötülüğün dayanacağı başlangıç noktası, yine ilk neden olan Tanrı olacaktır. Tanrı'nın ilk neden olduğunu kabul etmemek bizi sonsuz nedenlere götürür. Çünkü her neden kendinden önceki bir başka nedene bağlıdır ve bizim bu nedenleri bir ilk nedene bağlamamız gerekmektedir.<sup>97</sup>

Hume, teodiselerin, kötülüğün nedenini açıklamaya çalışmak gibi bir çaba olduklarını, böyle bir çabanın ise kötülüğü, her şeyin nedeni olan Tanrı'ya bağlamak anlamına geleceğini belirterek teodiseleri eleştirmiştir. Hume, teodiselerin, kötülüğün nedenini açıklamak yerine âlemde iyiliğin hâkim olduğunu kanıtlamaları gerektiğini savunur.

Batı felsefesinde önemli bir yere sahip olan bir diğer filozof da Immanuel Kant'tır (ö. 1804). Kant da, Hume gibi kötülük problemini Tanrı'nın inkârı şeklinde ele almamıştır.

Kant, teodisenin bir inanç konusu olduğunu, bilim ve felsefenin görevi olmadığını iddia etmektedir. Ancak var olan teodise açıklamalarının felsefi alanda var olan bir tartışmaya cevap verebilmek adına, akli tartışmalar olarak ortaya çıktıklarını belirtir. Böyle bir teodise açıklamasının başarılı olabilmesi için dünyanın yaratılışındaki hikmeti kapsayan bir açıklamanın getirilmesi gerektiğini savunan Kant, böyle bir açıklamanın mümkün olmadığını da kabul etmektedir. O, Allah'ın hikmetini hiç bir insanın tam olarak bilmesinin mümkün olmadığını çünkü bunun için her şeyin bilgisine sahip olmak gerektiğini belirtmektedir. Bu anlamda sadece akıl temelli teodise çalışmalarının insanlarda var olan şüpheleri giderme konusunda başarısız olduklarına dikkat çekmektedir.<sup>98</sup> Kant'a göre, dünyada var olan kötülüğün açıklanmasında bir teodisenin başarılı olabilmesi için üç husustan birinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Birincisi; dünyada var olan gayeliliğe aykırı olan şeylerin gerçekten böyle olup olmadığı, ikincisi; gayeliliğe aykırı olmakla beraber mutlak bir gerçekliğinin olmadığı, ancak eşyanın tabiatı gereği kaçınılmaz bir sonuç olup olmadığı, üçüncüsü de; mutlak bir gerçek olmakla beraber, varlıkların, Tanrı'nın

<sup>97</sup> David Hume, **a.g.e.**, s.182.

<sup>98</sup> Immanuel Kant, "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", **Doğu-Batı** 4/14,2001, ss.195-196.

değil, insan veya başka bir varlığın işi olup olmadığının kanıtlanması gerekmektedir.<sup>99</sup>

Kant, ilahi hikmeti anlama konusunda akli tamamen konunun dışına da itmektedir. O, aklın sadece ilahi hikmeti anlamakta tek başına yeterli olmadığını vurgulamak istemektedir. Çünkü konu temelde inancın konusudur. Akıl ilahi hikmeti tek başına anlama konusunda yetersiz, ancak gereksiz değildir.

Kant, bizim dünyanın sanatsal bir hikmetle yaratıldığı bilgisine sahip olduğumuzdan ve bu bilgi sayesinde de pratik bir teoloji kurabileceğimizden bahseder. Aslında Kant'ın ifade ettiği, Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullandığımız estetik kanıttır. Kant, bununla birlikte pratik aklımızın bize bu dünyanın mükemmel bir yaratıcı tarafından yaratıldığı fikrini de verdiğini ve bunun sonucunda da bizim bu dünyadaki ahlaki hikmeti de fark ettiğimizi belirtmektedir. Ancak Kant bizim tecrübe ettiğimiz dünyada sanatsal ve ahlaki hikmet arasında birlik ve uyum kuramadığımız ve kurmamızın da mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bir insan olarak “yaratılmış” sıfatına sahibiz ve bu sıfatla Allah'ın kanunlarına itaat etmekte ve aynı zamanda da özgürce davranışta bulunmakta ve sorumluluk almaktayız. Diğer taraftan yapmış olduğumuz davranışları Allah'ın yarattığını kabul etmekteyiz. Bu durumda Allah'ın kurallarına itaat eden, özgür ve sorumluluk sahibi yaratılmış bir insanın kabulü ile insan davranışları da dahil her şeyi Allah'ın yarattığı düşüncesi ancak en yüksek bir başka dünyayı ön kabulde mümkündür. Fakat hiçbir ölümlü insan bu bilgiye sahip değildir. Doğal olarak da bir teodisenin biraz önce bahsedilen iki kabulün, (özgür ve sorumluluk sahibi insan ile her şeyi Allah'ın yarattığını kabul etmek) felsefi açıdan açıklaması mümkün değildir.<sup>100</sup>

Kant teodise savunmalarının neden başarısız olduklarını açıkladıktan sonra ahlaksal açıdan insan davranışlarını ele almış ve bu bağlamda da iyi kavramını tanımlamaya çalışmıştır. Kant iyi kavramını tanımlamadan önce insan davranışlarını

<sup>99</sup> M. Kazım Arıcan, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** X/2-2006, s.231.

<sup>100</sup> Immanuel Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, **Doğu-Batı** 4/ 14,2001, ss.196-205.

ele almış ve onları temelde ikiye ayırmıştır. Öznel/içsel davranışlar ve nesnel/dışsal davranışlar. Öznel/içsel davranışlar sonrası ortaya çıkan yükümlülükleri etik, nesnel/dışsal davranışlar sonrası ortaya çıkan yükümlülükleri ise hukuksal olarak değerlendirmiştir. Bu ayırmda etiğe ait yükümlülükler ödev, hukuksal yükümlükler ise baskı yükümlülükleridir. Etik ve hukuksal yükümlülükler arasındaki fark davranışın çeşidiyle değil, niteliğiyle alakalı bir farklılıktır, yani davranışın öznel/içsel ya da nesnel/dışsal olmasından kaynaklanan farklılıktır. Kant'a göre asıl olan öznel/içsel olandır. Çünkü öznel/içsel olarak istenmeyen bir davranış baskı nedeniyle yapılabilir. <sup>101</sup>

Kant bir davranışın iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilmesinin ancak insanın iyi olanı isteme iradesiyle alakalı olduğunu ifade etmektedir. Bir insan iyiyi istemiş ise sonuç ne olursa olsun yapmış olduğu iyidir. Kant, iyi irade sonrası kötü bir sonuç ortaya çıksa da, irade iyi olduğu için davranışı iyi olarak nitelendirmektedir. Hatta Kant'a göre, netice itibariyle iyi bir sonuç iyi istencinden daha değerli değildir. Kant için önemli olan insanın iradesi yani niyetidir. İyi niyetle başlayan bir fiil her ne sonuç verirse versin iyidir. <sup>102</sup> Çünkü ahlaklılık pratik faydaya dayanmaz. <sup>103</sup> Önemli olan pratik bir faydadan daha çok insanın ahlaki olarak iyi olanın peşinden gitmesidir. İnsan ahlaki olarak iyinin peşinden gittiğinde bu yolun sonunda Tanrı'yı bulacaktır. <sup>104</sup> Ancak Kant, iyi davranışta bulunmanın amacının Tanrı'ya ulaşmak olduğunu da düşünmemektedir. İyi davranmak sonuç olarak Tanrı'ya ulaştıracak olsa da, biz Tanrı'ya ulaşmak amacıyla iyi davranırsak bu durumda bir amaç için, diğer bir ifadeyle de dışsal bir yükümlülükle davranışta bulunmuş olacağımız için artık etiksel bir yükümlülük olmaktan çıkacaktır. Bu anlamda Kant, yeni bir kavram olarak en yüksek iyi kavramını kullanmaktadır. En yüksek iyi iki anlamlı bir kavramdır. En üstün olan ve yetkin olandır. Birinci anlamıyla kendisi koşulsuz olan, diğer bir ifadeyle de başka bir koşula bağlı olmayan koşuldur. İkinci anlamı ise kendi

<sup>101</sup> Immanuel Kant, **Ethica** (Etik Üzerine Dersler), Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007, ss.47-48.

<sup>102</sup> Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kaçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, s. 9.

<sup>103</sup> Immanuel Kant, **Ethica**, s.54.

<sup>104</sup> Mehmet S. Aydın, **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.20.

türünden daha büyük bir bütünün parçası olmayan bütün anlamındadır.<sup>105</sup> Kant'ın, teodisenin bir inanç meselesi olduğunun yanında, insan davranışlarının açıklanmasında aklın rolünü de kabul ettiğini görüyoruz. Bununla birlikte o, insan açısından iyi olanın sonuç değil niyet olduğunu da belirterek problemin sübjektifliğine de dikkat çekmiştir.

Teodise eleştirilerinin aslında problemi teizm ve ateizm arasındaki kısır tartışmadan kurtardığını söylemek mümkündür. Çünkü kötülüğün varlığını savunanlar temelde Tanrı'nın olmadığı tezini ortaya koyarken, Tanrı'nın varlığını savunanlar da kötülüğü kabul etmemek gibi bir eğilime sahip olmaktaydılar. Ancak özellikle Hume'la birlikte kötülüğün varlığını savunmanın Tanrı'nın varlığının reddi olmadığı düşüncesi ağırlık kazanmaya başlamıştır.

İslam dünyasında ise tartışmanın Batı felsefesinden farklı bir alanda cereyan ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü İslam düşüncesinde problemin Tanrı'nın varlığı meselesinden daha çok sıfatları ve hikmeti açısından ele alınarak tartışıldığını görmekteyiz.

## 1.2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük problemi; ortaya çıktığı Antik Yunan ve Batı düşünce dünyasında olduğu kadar, İslam dünyasında da tüm yönleriyle ele alınarak tartışılan bir konu olmuştur. Kötülük problemi özellikle İslam'ın teist bir inanışa sahip olması nedeniyle, Allah'ın Kur'an'daki sıfatları bağlamında tartışılmış ve ele alınmış, sadece felsefi olarak değil aynı zamanda kelim ve tasavvuf açısından da tartışılmıştır.

İslam düşüncesine baktığımızda konuyla ilgili olarak hem ontolojik hem de ahlaksal olarak genel anlamda hayır ve şer kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz. Fakat kelamcılar ve filozoflar kavramları ele alırken daha ziyade kendi bakış açılarından ve metodolojilerine göre değerlendirmişlerdir. Kelamcılar konuyla ilgili

<sup>105</sup> Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, ss. 119-120.

husun-kubuh kavramlarını kullanmayı tercih etmişler ve ahlaki alana ağırlık vermişlerdir. Filozoflar ise hayır-şer kavramlarını tercih ederken kavramları daha çok metafizik alanda değerlendirmeyi tercih etmişlerdir.<sup>106</sup>

İslam düşünce tarihinde, kötülük problemi konusundaki tartışmanın odak noktasını Kur'an'daki ayetler oluşturmaktadır. Ancak Kur'an'da kötülükle ilgili muhtelif ayetler bulunmakla birlikte bu ayetler kötülük problemi hakkında doğrudan net cevaplar vermemektedir; aynı zamanda bu ayetlerin yorumları da farklılıklar göstermektedir. Bu nedendir ki, Kur'an'ı doğrudan bir teodise kitabı olarak görmek de doğru değildir.<sup>107</sup>

Asıl kaynak olan Kur'an'ın doğrudan soruna dâhil edilememesinden dolayı, kötülük problemini ondan beslenen kelam ve felsefe açılarından ayrı ayrı ele almak gerekmektedir; çünkü problem İslam düşüncesinde iki alanı da yakından ilgilendirmektedir. Öncelikle kelamda kötülük sorununu ele almayı uygun bulduk.

### 1.2.1. Kelam Açısından Kötülük Problemi\*

İslâm düşünce tarihinde kelâmda kötülük problemi husun-kubuh kavramları ile ele alınmıştır. Hüsün, sözlükte “güzel olmak” anlamında mastar ve “güzellik, rağbet edilen, sevilen şey” anlamında isim olarak kullanılmaktadır ve çoğulu mehâsindir. Kubuh ise, “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” anlamında mastar-isimdir. Çoğulu mekâbihtir.<sup>108</sup> Kelam'da husun- kubuh kavramları beş farklı anlamda kullanılmıştır:

- Maksada uygun olan hüsün, olmayana kubuh denir. Adaletin hüsün, zulmün kubuh olması gibi.
- Tabiatı mülayim olana hüsün, olmayana kubuh denir.
- Kemal sıfatı olana hüsün, kusurlu ve eksik olana kubuh denir.
- Medh ve senâya değer olana hüsün, kötölemeye ve yerilmeyi gerektirene kubuh denir.
- Allah'ın medhine ve mükafatına konu olan şey hüsün, kötölemesine ve azabına vesile olan şey ise kubuhur.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Hayrettin Karaman ve diğ., **Kuran Yolu Türkçe Meali ve Tefsiri-I**, 2012, ss. 336-337.

<sup>107</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, ss. 112-113.

\* Kelam ekolleri ikinci bölümde konuyla ilişkilendirildiği için bu bölümde bilgilendirme amacıyla kısa bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>108</sup> Bekir Topaloğlu; İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İSAM, Ankara, 2013, ss.135-136.

<sup>109</sup> Fikret Karaman, “Hüsün ve Kubuh”, **Dinî Kavramlar**, s.270.

Kelam âlimlerinin kötülük problemini genellikle Allah'ın adalet ve hikmetinin kulların fiilleriyle ilişkisi bakımından ele aldığını görmekteyiz.<sup>110</sup>

Kelam konusunda İslam düşüncesinde akla gelen önemli isimlerden bir tanesi de Gazali'dir (ö. 1111). Gazali'ye göre kelamın gayesi, ehl-i sünnet akidesini korumaktır. Yani dine sonradan eklenen bid'atların Kur'an ve sünnete karışmasını engellemektir.<sup>111</sup> Yani asıl amaç dinin aslını korumak ve bozulmasını engellemektir. Fakat Gazali'nin yazmış olduğu el-İktisat fil-İtikad eseriyle birlikte Aristoteles mantığı da artık kelam ilmine girmiş ve kelimciler arasında da felsefi görüşler ve metodoloji yerleşmiştir.<sup>112</sup>

Kelam açısından kötülük problemini ele alırken tarihsel sırayı kullanmak yerine daha ziyade konuyla ilgileri açısından kelami ekolleri ele alacağız. Burada konuyla en az ilişkisi olandan en çok olana doğru bir sıra izlemenin daha uygun olacağını düşünerek soruna Cebriye'nin yaklaşımıyla başlamayı uygun bulduk.

Cebr, fiili, kuldan tamamen nefy etmek ve Allah'a isnat etmektir.<sup>113</sup> Bu anlamda Cebriye insan eylemlerinde kulun kudret ve iradesini yok saymıştır.<sup>114</sup> Bu görüşü savunanlar Allah'ın ilim sıfatıyla her şeyi bildiği için olacak her şeyin değişmez bir şekilde tespit edildiğini savunur. Bu düşünce beraberinde insanın irade ve kudretinin de reddedilmesini getirmektedir.<sup>115</sup> İradesi ve kudreti olmayan ve Allah'ın ezelden belirlediği şekilde fiilde bulunan insanın sorumluluğu da ortadan kalkacaktır. Sorumluluğu olmayan insanın mantıksal olarak fiillerinin iyi-kötü olarak değerlendirilemeyeceğinden, ahlaksal kötülük açısından insan fiilleri sorun teşkil etmemektedir.

Doğal ve metafiziksel kötülüğe geldiğimizde ise yine Allah'ın fiilleri ön plana çıkmaktadır. Cebriye ekolü bu problemi fiilleri iki farklı açıdan ele alarak

<sup>110</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", **DİA**, C. 38, s.443.

<sup>111</sup> Gazali, "el-Munkızu min ed-Dalâl", **Resâil** içinde, Dar'ul-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan, 2011, ss.15-16.

<sup>112</sup> Mubahat Türker, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956, s. 27.

<sup>113</sup> Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristani, **Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, 2006, s.78.

<sup>114</sup> Gazali, **el-İktisat fi'l-İtikad**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1962, ss.79-80 (bu eserden bundan sonra "el-İktisat" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>115</sup> M. Şerafettin Yalçın, "Cebriye", **İslam Ansiklopedisi**, C.3, Meb Yay. İstanbul 1978, s.38.

çözmeye çalışmış ve kötü fiilleri yaratmak Allah'a nisbetle güzel, kula nisbetle çirkindir düşüncesini kabul etmişlerdir.<sup>116</sup> Bu düşüncesiyle Cebriye ekolünün doğal, metafizik ve ahlaki kötülüğü mutlak olarak kabul etmediklerini görmekteyiz.

Maturidî ekolünün kurucusu kabul edilen İmam Maturidî (ö.944) ise insan fiilleri, kudret ve yaratma konusunda ikili bir görüş ortaya koyar. Bu görüş ilk olarak meseleye kulun varlığı açısından bakar ve kulun; fiillerin icra edilmesi ve kudret sonucu iradenin devreye girebilmesi için insan bedenini ön şart olarak kabul eder ve Allah'ın insana verdiği bir nimet/hediye olarak kabul eder. Yani fiillerin ortaya çıkması için fiziksel âlemde bir ön şart vardır ve bu şart da insana Allah tarafından hediye edilmiş bedenidir. İkincisi ise ahlaki açıdan fiillerin değerlendirilmesidir. Fiiller ancak ahlaki açıdan değerlendirme sonucunda iyi ve kötü niteliği kazanırlar.<sup>117</sup> Bu niteliğin insan tarafından bir kudret ve iradeyle ortaya koyulduğunu kabul eden Maturidî, fiillerin asıl yaratıcısının ise Allah olduğunu da belirtir.<sup>118</sup> Maturidî'ye göre insan tüm fiilleri kendi isteğiyle, beden ve kalbini kullanarak yapar; fakat bu fiilleri yokluktan varlığa çıkaran Allah'tır. Bunun yanında iradesini kullanarak sebepleri bir araya getiren insan olduğu için de sorumluluk insana aittir. Çünkü insanın sebepleri bir araya getirmek gibi bir zorunluluğu yoktur.<sup>119</sup>

Maturidî ekolü, irade sıfatını, Allah'ın, fiillerini dilediği gibi düzenleyip gerçekleştirilmesi anlamında kullanmıştır. İrade bütün varlık ve olayları kapsayan ezeli bir sıfattır. Allah iradesiyle kâfirin tercihi olarak inkârı, mü'minin tercihi olarak da imanı dilemiştir. Bu sebeple her var olan Allah'ın dilemesi, kaderi ve kazâsının bir sonucu olarak vardır. Allah kâfirin iman etmesini dilememiştir, dileyseydi inkârı seçen kâfirin iradesi geçerli, Allah'ın iradesi geçersiz olurdu; bunun ulûhiyyetle bağdaşması mümkün değildir. Allah'ın, kalbini daraltarak kâfirin dalâletini dilemesi ve kalbini imana açarak mü'minin hidayetini istemesi irade sıfatının bir sonucudur.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> İrfan Abdülhamit, "Cebriye", **DİA**, C. 7, 1993, s.207.

<sup>117</sup> Şerafeddin Gölcük, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, Kayıhan Yayınları, 1979, ss.126-127.

<sup>118</sup> Nûsreddin Es-Sâbûnî, **Mâturîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, DİBY, 3. Baskı, Ankara, 1982, s. 141 (bu eserden bundan sonra "Mâturîdiyye" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>119</sup> Şerafeddin Gölcük, **a.g.e.**, s.170.

<sup>120</sup> Nûsreddin Es-Sâbûnî, **Mâturîdiyye**, ss. 150-151.

Maturidî ekolünün bu düşüncesi, insanı fiili işleyen gerçek bir fail olarak kabul etmesini de beraberinde getirmektedir. İnsan fiillerinin Allah'a nisbet edilmesi, fiilin kula ait olmasını ortadan kaldırmaz, aksine Allah'la irtibatlı olduğunu gösterir. Bu irtibat da fiillerin Allah tarafından yaratılmasıdır. Şu halde fiiller kazanılmaları (kesb) ve icra edilmeleri yönünden insanın, yaratılmaları yönünden ise Allah'ın tesiriyle meydana gelir.<sup>121</sup> Böyle bir çıkarım beraberinde Allah'ın adalet sıfatının sorgulanmasına neden olacaktır. Ancak Nûsreddin es-Sâbûnî bu soruya (eserinde şöyle cevap vermektedir ve öncelikle bu soruyla bir) başka soruyla karşılık verir "kâfirin küfrü, Allah'ın ezeli ilmi tarafından bilinir mi?" Bu soruya verilecek cevap ise bildiği olacaktır. es-Sâbûnî verilen cevabın irade sıfatı içinde geçerli olduğunu söyler. Yani kâfirin küfrü ilim sıfatında olduğu gibi irade sıfatının da dışında düşünülemez. Allah kâfirin küfrünü, imana kudreti olmakla beraber onun kendi irâde ve ihtiyarı ile dilemiştir, tıpkı bu tarzda onun küfrünü bildiği gibi.<sup>122</sup> Burada insan ile Allah'ın fiilleri arasındaki farka da bakmak gerekmektedir. İnsan fiillerini kesb olarak isimlendirmiştik. Allah ise hâlk eder. Bu ikisi arasındaki fark, kesb aracı ile fiilleri meydana getirirken, hâlk aracısız meydana getirmektedir.<sup>123</sup> İnsan kendi fiillerini kesb ettiği için Maturidî ekolü insan fiillerinin sorumluluğunu yine insana yüklemektedir.

Yine Maturidîlikle çok küçük farklılıklara sahip olan bir diğer kelam ekolü de Eş'ari ekolüdür. Eş'arilik, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî el-Basrî'yi (ö. 935) imam olarak kabul edenlere verilen bir isimdir. Eş'ari ekolü daha çok Mu'tezile'ye bir anti tez olarak ortaya çıkmıştır.<sup>124</sup> Yaratma konusunda Eş'ari ekolü tüm iradeyi Allah'a verir. İnsan fiilleri de Allah'ın mutlak iradesi içerisinde kabul edilmiştir. İnsana bir irade verme düşüncesine Allah'ın iradesini sınır getirme/getirmeme düşüncesinden dolayı sıcak bakmamışlardır.<sup>125</sup> Eş'arî'ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiil, kendine ait hadis kudretle kısmen irtibatlı bulunduğu için sorumlu olur. Burada kula ait kudret kulun kendisinde değildir.

<sup>121</sup> Şükrü Özen, "Mâtürîdiyye", **DİA**, C.28, ss.170-171.

<sup>122</sup> Nûsreddin Es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye**, ss. s.151-152.

<sup>123</sup> Nûsreddin Es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye**, ss. s.142.

<sup>124</sup> Eş'ari, **Makalat'ul-İslâmiyyin II**, tah. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1995, s. 218.

<sup>125</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam**, s. 249.



Çünkü insan her zaman kuvvet sahibi değildir. Kendi zatı gereği güç sahibi olan her zaman güçlü olur düşüncesine sahip olan Eş'ari ekolü, insanın kudretini de iradesinde olduğu gibi onun dışında görür ve asıl kudretin Allah'a ait olduğunu belirtir.<sup>126</sup>

Eş'ari ekolünün kendisinden ayrıldığı ve neredeyse taban tabana zıt olduğu Mu'tezile ekolü ise değineceğimiz son kelimelik ekolüdür. Sözlükte “ayırarak, uzaklaştırmak” anlamındaki azl kökünden sıfat olan mu'tezile kelimesi “uzaklaşarak, ayrılıp bir köşeye çekilen” demektir.<sup>127</sup> Mu'tezile'nin genel kabulüne göre bilgi; akıl, duyular ve doğru haber olmak üzere üç yolla elde edilir. İnsandaki düşünce gücü sayesinde insan, vahiy gelmeden de Allah'ın varlığı, nesne ve olayların mahiyetleriyle ahlâkî değerleri bilebilir.<sup>128</sup> Mu'tezile mezhebinin temel beş prensibi bulunmaktadır. Bu beş prensibi kabul etmeyen kişi Mu'tezile ekolu tarafından kendilerinden kabul edilmemektedir. Bu prensipler:

- et-Tevhid; Allah'ın birliğine iman meselesidir ve Allah'ın cennette görülmesi meselesi, Kur'an'ın mahlûk olup olmaması tartışmaları gibi tartışmaları da içinde barındırmaktadır.
- el-Adl, Allah'ın adaletle hükmetmesidir,
- el-menzile beyne'l- menzileyn, iman ve bu imanın kalb ile bilinmesi, dil ile söylenmesi ve davranışlarla icra edilmesi,
- el-Va'd ve'l-Vaid, iyilik yapana ödül, kötülük yapana ceza verilmesinin Allah'a vacip olduğunun kabul edilmesi,
- el-emr bi'l-ma'ruf ven'-nehy ani'l-münker, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır.<sup>129</sup>

Mu'tezile ekolü irade ve kudret konularında da insanı ön plana çıkarmaktadır. Zira Mu'tezile âlimleri, Allah'ın insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden

<sup>126</sup> Eş'ari, **el-Luma**, Kahire, 1955, s.93.

<sup>127</sup> İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, **DİA**, C.31, s.391.

<sup>128</sup> Kâdî Abdülcebâr , **el-Muğnî fî Ebvabi't- Tevhid ve'l-Adl'**, IX, thk. **Tevfik et-Tavil ve Said Zayid**, Kahire, **el- Mümessesetü'l-Mısriyetü'l-Âmme**, tsz., s.150 (bu eserden bundan sonra “el-Muğnî” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>129</sup> Avni İlhan; A. Vehbi Ecer; Mustafa Öz, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Akyol Matbaası, İzmir, 1977, ss.101-112.

verdiğini kabul eder. Kişi elde ettiği güç ile hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Esasen irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz.<sup>130</sup> Mu'tezile insan eylemlerinin kendisi tarafından yapılmasına önem vermektedir. İnsanın fiillerini kendisinin gerçekleştirmesini sağlayan gücün insanda fiilden önce var olduğunu kabul eder ve Eş'ari ekolünden farklı olarak bu güç insanın kendisinde var olan bir güçtür. Buradan hareketle Mu'tezile insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu sonucuna varır.<sup>131</sup> O halde fiillerinin sonucunda meydana gelecek iyi kötü durumların sorumluluğu da tamamen insana aittir.

Kelam genel anlamda kötülük problemini Allah'ın sıfatları ekseninde ele almış, ayrıca bunu yaparken de Kur'an'ı referans almıştır. Ancak problem felsefe kaynaklı olduğu için kelam ekollerinin ortaya koyduğu açıklamalar tamamen yeterli olmamış ve felsefi temelli açıklamalara da ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle konu İslam felsefesinde de kendisine geniş bir yer bulmuştur.

### 1.2.2. Felsefi Açıdan Kötülük Problemi

İslam düşüncesinde kötülük problemi, Batı'dan daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu yaklaşım tarzı farklı felsefi ekoller şeklinde olsa da filozofların problemi, Allah inancıyla alakalı olarak açıklamaya çalıştıkları görülür.<sup>132</sup> İslam düşüncesinde bu mesele yine bu ekollere göre değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle öncelikle Meşşai ekolün temsilcilerini, daha sonra da İşrakî ekolü temsilcilerini kısaca ele alacağız. Bu iki ekolün dışında kalan bağımsız filozoflar da bulunmaktadır. Gazali bu bağımsız filozoflar içinde yer almaktadır. Bu nedenle bağımsız filozoflara bu bölümde ayrı bir yer açmayacağız; zira ikinci bölümde Gazali'nin kötülük problemine yaklaşımını detaylı bir şekilde ele alıp sorgulamaya çalışacağız.

<sup>130</sup> Kâdî Abdülcebâr, **el-Muhit bi't-Tekfil**, thk. Ömer es-Seyyid el-Azmî, Çev. Fethi Kerim Kazanç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, ss. 113-114.

<sup>131</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şehru'l-Usûli'l-Hamse II**, Çev. İlyas Çelebi, TYEK, İstanbul, 2013, s.44 (bu eserden bundan sonra "Mu'tezile'nin Beş İlkesi" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>132</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.133.

### 1.2.2.1. Meşşai Felsefe

İlk İslâm filozofu ve Meşşai ekolünün ilk temsilcisi sayılan Kindî (ö. 873), öncelikle felsefesinde insana yer verir. O, nefis kavramını ruh anlamında kullanır ve insan nefsinde var olan üç kuvvetten bahseder. Bunlar akıl, şehvet ve öfke kuvvetleridir. Bu kuvvetler nefiste bir arada bulunmalarına rağmen, birbirlerine zıt kuvvetlerdir. Bu kuvvetlerden öfke ve şehvet kuvvetleri nefsi kötü olana yönlendirirken, akıl kuvveti nefsi kötülüklerden uzaklaştırmaya çalışır. Bu nedenle Kindî, nefis terbiyesine önem vermekte ve nefsin terbiye etmeyi ihmal edenlerin, şehvet ve öfke kuvvetlerinin akıl kuvvetinin önüne geçerek nefse kötü şeyler yaptıracağını savunmaktadır.<sup>133</sup> Kindî, Allah'ın yaratma sıfatını ele alırken; bu yaratılışı yoktan yaratan, en güzel kıvamda yaratan ve mutlak yaratıcı olarak ifade etmektedir.<sup>134</sup> Bu nedenle o, âlemin en iyi ve en güzel şekilde yaratıldığını, onda tam bir nizam ve tertip bulunduğunu belirterek bunu yaratıcının hikmetine kanıt olarak gösterir. Yaratıcının hiçbir şeyi tabiatının gerektirdiklerinden mahrum bırakmadığını, her varlığı kendine yeterli durumda yarattığını,<sup>135</sup> insanla ilgili kötülüklerin sebebinin yine insanın varlığının bir sonucu olduğunu ifade eder.<sup>136</sup> Buradan da anlıyoruz ki, Kindî'ye göre insanın kötülükte bulunması onun tabiatının bir gereğidir. İnsan kötülük yapma özelliğinden mahrum bırakılsaydı insan olamazdı. Kindî bu düşüncesini ölüm hakkındaki düşünceleriyle daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre genellikle ölümden daha kötü bir şey olmadığı düşünülür. Hâlbuki ölüm insanî tabiatın tamamlayıcısıdır; ölüm olmasaydı insan da olmazdı. Ölüm gerçekte kötü olmadığına göre hissî kayıplar ve mahrumiyetler de kötü değildir.<sup>137</sup> İnsanların iyi ile kötü arasındaki ayrımı yapamamalarının temel nedeni insanların bilgisizliğidir. Ölüm insanlar arasında kötü olarak bilinir, ancak ölüm insan tabiatının bir gereği ve tamamlayıcısıdır. Bundan dolayı da kötü değildir. Aynı şekilde bu dünyadaki maddi kayıplar da bize kötü olarak görünürler. Çünkü bu dünyada bizim olduğunu zannettiğimiz her şey aslında Allah'ın bize emanet olarak verdiği şeylerdir. Emanetçi

<sup>133</sup> Kindî, **Felsefe Risaleleri**, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 243-247 (bu eserden bundan sonra "Felsefe" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>134</sup> Kindî, **Felsefe**, s. 53.

<sup>135</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", **DİA**, C. 38, s.543.

<sup>136</sup> Kindî, **Felsefe**, s. 247.

<sup>137</sup> Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, ss.57-58.

kendisine emanet olarak verilen şeyin asıl sahibi tarafından kendisinden alınmasına üzülmaz. Aksine emanet onun için bir zahmettir ve zahmet ortadan kalktığı için sevinir.<sup>138</sup> Aynı şey ölüm için de geçerlidir. Ölen bir insana cennete gittiğinde tekrar dünyaya gitmek ister misin diye sorulduğunda o kişi dönmek istemeyecektir.<sup>139</sup> Yani ölümün hakikatini anlayan nefis için ölüm kötü olmaktan çıkmaktadır.

Kindî, kötünün gerçekte var olmadığını, onun aslında bizim bilgisizliğimizden kaynaklanan durumlar olduğunu ifade etmektedir. Bizim var olan durumları kötü olarak algılamamızın sebebi ise âdet ve alışkanlıklarımız veya elde etmek istediğimiz şeyleri elde edemememizdir.<sup>140</sup> Demekki kötü aslında insanın nefsiyle alakalı bir durumdur. Nefsini terbiye eden ve böylece şehvet ve öfkesini kontrol altına alan kişi bu hastalığa yakalanmayacaktır.<sup>141</sup>

Kindî, doğal kötülüğün gerçekte var olmadığını, ancak mükemmel şekilde yaratılan varlık âleminde insanın nefsini terbiye etmediği için bazı olay ve durumları kötü olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir. Ahlaki kötülüğün insanın tabiatı sonucu var olduğunu ifade etmiştir.

Konuyu ilk olarak ele alan filozof Kindî olsa da, onun konuyu bir sistem içerisinde değerlendirmedini görüyoruz. Fakat bu durum onun düşüncelerinin değersiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü kötülük meselesini ilk olarak ele alması başlı başına bir önem arz etmektedir. Bu meseleyi felsefî bir sistem ve yöntemle ele alan ilk Müslüman filozofun Farabi (ö.950) olduğu söylenebilir. Farabi'nin savunduğu sudûr teorisi bu konuda iyimser bir anlayış sergilemeyi gerektirir. Farabi'ye göre âlemin müdebbiri âlemdeki her parçada bir takım yatkınlıklar yaratmıştır.<sup>142</sup> İşte âlemde görülen birlik ve bütünlük, bu yatkınlıklar sayesinde hâsıl olmuştur. Bu düzen, kozmik düzeyde tecelli eder; dolayısıyla orada adaletsizlik bulunmaz. Kötülük, bu noktada maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip

<sup>138</sup> Kindî, **Felsefe**, ss. 294-295.

<sup>139</sup> Kindî, **Felsefe**, s. 300.

<sup>140</sup> Kindî, **Felsefe**, ss. 288-290.

<sup>141</sup> Kindî, **Felsefe**, s. 301.

<sup>142</sup> Farabi, **Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdi'ül-Mevcûdât**, Çev. Mehmet S. Aydın; Abdülkadir Şener; M. Rami Ayas, Büyüyen Ay, İstanbul, tsz., ss. 64-65 (bu eserden bundan sonra "Es-Siyâset" olarak dipnot verilecektir.).

yansıtacak kuvvete sahip olmamasından ortaya çıkar. Fakat asıl olan hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulü ise arızidir.<sup>143</sup> Kötülük, sudûr sürecinde varlığın aslından uzaklaşmasına paralel şekilde yetkinliğindeki eksilmeden ibarettir. Bu eksiklik mutlak manada şerri değil hayrın azalmasını ifade eder. Evrene bütüncül olarak bakıldığında ilâhî adalet ve inayet sayesinde orada her şeyin kozmolojik sistem içindeki kendi konumuna göre eksiksiz, dolayısıyla iyi olduğu görülür.<sup>144</sup> Görüldüğü gibi Farabi, tabîî kötülüğü var saymaz. Ona göre bizim tekil olarak değerlendirdiğimiz bir olay, genel değerlendirildiğinde karşımıza faydalı olarak çıkmaktadır. Ahlaki kötülük ise insanın maddi beden sahibi oluşu ve irade sahibi oluşundan kaynaklanmaktadır.<sup>145</sup> Farabi insanın bedenli bir varlık olmasının sonucu olarak gördüğü ahlaki kötülüğü tabîî kötülüğün içerisine almaktadır.<sup>146</sup> Burada şunu belirtmeliyiz, Farabi doğal kötülüklerden hem doğada meydana gelen bir takım olaylar sonucunda insanın karşılaştığı olumsuzlukları hem de hâdis olan maddenin eksikliğinden kaynaklanan kötülüğü kastetmektedir. Doğal olarak insan bedenine ait bir kötülük algısı aslında daha sonra Leibniz tarafından ayrı bir kötülük çeşidi olarak ele alınan metafiziksel kötülüğün içerisinde değerlendirilmiş, hâdis olan maddi bedenden kaynaklanan eksiklikleri de doğal kötülük içerisine alınmıştır.

Farabi'nin ortaya koyduğu bu anlayış tüm kötülüklerin doğal kötülükle açıklama çabası ahlaki kötülük açısından bazı sıkıntılarda ortaya çıkartmaktadır. Zira insan maddi bir bedene sahip olduğu için eksikse ve bu eksiklik nedeniyle kötülük ortaya çıkıyorsa bu durumda insanın kötülükten sorumlu tutulmaması gerekmektedir. Farabi bu açıklamalarıyla sadece doğal kötülüğe açıklama getirirken, ahlaki kötülüğe bir açıklama getirememektedir.

Farabi'nin yaklaşımının İbn Sina (ö. 1037) tarafından genel hatlarıyla sürdürüldüğünü görürüz. Ona göre kötülük arızidir, azdır, hâkim olan ise iyiliktir. Kötülük kemalin yokluğudur. Onun kendi başına duran salt bir varlığı yoktur; çünkü

<sup>143</sup> Farabi, **Es-Siyâset**, ss.78-79.

<sup>144</sup> Farabi, **Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri)**, Çev. Hanefi Özcan, DEY, İzmir, 1989, ss. 150(bu eserden bundan sonra "Fusulü'l Medeni" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>145</sup> Farabi, **Fusulü'l-Medeni**, ss. 58-60.

<sup>146</sup> Farabi, **Es-Siyâset**, ss.78-85.

kötülükle yakın alakası olan maddenin varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir.<sup>147</sup> Buradaki yokluk, bir şeyin tür ve tabiatında var olan sabit yetkinliklerinden birinin yokluğudur. Arızı kötülük ise yok olanın veya hak edenin yetkinliğe kavuşmasını engelleyen şeydir. Mutlak yokluk sadece dilde kullanılmaktadır ve bunun dışında da bir anlamı yoktur.<sup>148</sup> Eğer yokluk gerçekleşen türden olsaydı âlemde iyilik değil, kötülük yaygın hale gelirdi.<sup>149</sup> İbn Sina da aslında daha sonra Gazali'ye atfedilen bu âlemin mümkün olanların en mükemmeli olduğu görüşünü dile getirmektedir. İbn Sina'ya göre "İlk (Varlık)'ın bulunduğu iyilik düzeyini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması, belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmıştır."<sup>150</sup> Böylece İlk'ten taşarak var olan âlem, mümkün olan en mükemmel şekilde var olmuştur. Bununla birlikte İbn Sina, kötülüğün sadece Ay feleğinin altında bulunduğunu iddia etmektedir. Ona göre, Ay feleğinin altında bulunan her şey (ki bunlar maddeden oluşur) diğer varlıklara göre eksiktir.<sup>151</sup> Eksiklik ise yukarıda da belirttiğimiz gibi istenmeyen bir durum olduğu için kötüdür.

Şu halde, varlıkta hayır, zâtî; şer ise ârizîdir. Şerrin mutlak olduğu kabul edilemeyeceği gibi hayırdan daha çok veya ona denk olduğu da düşünülemez. Bununla birlikte şerrin yokluğu da savunulamaz. Aksine maddî âlemde nisbî olarak şer vardır.<sup>152</sup>

İbn Sina, kötülüğün varlık nedenini de kısmen açıklamıştır. Ona göre kötü iyinin varlığı için gereklidir. Hatta kötü, iyinin varlığı için zorunlu olarak yaratılmaktadır.<sup>153</sup> Çünkü bir varlıktan onun kötü olmasına neden olan eksiklik yaratılmamış olsaydı -ki bu durumda o varlık da yaratılmamış olurdu- bu durumda

<sup>147</sup> İbn Sina, **En-Necât**, Çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, s.207.

<sup>148</sup> İbn Sina, **En-Necât**, s.261.

<sup>149</sup> İbn Sina, **En-Necât**, s.263.

<sup>150</sup> İbn Sina, **Kitabü's-Şifa Metafizik II**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, TYEKB, İstanbul, 2014 ss. 537-538 (bu eserden bundan sonra "Metafizik" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>151</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss. 544, İbn Sina, **En-Necât**, s.262.

<sup>152</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", **DİA**, C. 38, s.544.

<sup>153</sup> İbn Sina, **En-Necât**, s.263.

varlık kendisi olamazdı ve var olamazdı.<sup>154</sup> Diğer bir ifadeyle az bir kötülüğün var olmasının engellenmesi için iyiliği terk etmemek gerekir. Zira iyiliğin terki, az olan kötülüğün terkenden daha büyük kötülüktür. Bu nedenle iyiliğin varlığı kötülüğün de taşmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>155</sup> İlk'in kötülükten arınmış bir iyiliği yaratmasının mümkün olduğunu savunanlar için İbn Sina, İlk varlıktan taşan varlıklarda bunun mümkün olmadığını; ancak mutlak varlık olarak İlk varlıkta kötü olmadan iyiliğin olmasının mümkün olduğunu<sup>156</sup> belirterek, daha sonra Leibniz tarafından dile getirilen metafiziksel kötülükten bahsedip hâdis olanın tam olmayacağını ve bu nedenle de eksiklik içereceğini belirtmektedir. İbn Sina bu açıklamalarıyla doğal kötülüğe izah getirmiş olsa da Farabi gibi ahlaki açıdan kötülük probleminde bir çözüm sunamamıştır.

Meşşai ekolü temsilcilerinin genel görüşlerine baktığımızda, kötünün bir eksiklik olduğunu; ancak bu eksikliğin varlıktaki düzeni tamamlamak için gerekli olduğu düşüncesini görmekteyiz. Bununla birlikte iyinin kendine ait varlığının olduğunu kabul ederken, kötüyü ise iyiliğin eksikliği olarak tanımlamışlardır. Böylece Plotinus'dan sonra kabul gören kötülüğün ontolojik varlığını reddeden geleneğin içerisinde yer almışlardır.

Meşşai ekolünün akıl temelli açıklamaları karşısında hikmete, iç aydınlığı ile ulaşılabileceği görüşünü savunan filozoflar İşraki ekolünü kurmuşlardır. Şimdi de İşraki felsefede kötülük problemini ele almaya çalışacağız.

### 1.2.2.2. İşraki Felsefe

İşraki felsefenin kurucusu olarak Sühreverdi (ö. 1191) kabul edilmektedir.<sup>157</sup> Sühreverdi, Meşşai filozofların kullandığı akıl metodundan farklı olarak mükâşefeyi ve akıldan ziyade zihni bir hads'den (görüden) ibaret olan zevki temel almıştır. O, akılla hakikate ulaşamayacağını, akli temel alan her filozofun farklı hakikatleri savunmasını ve diğerinin hakikat olarak ortaya koyduğu bilgiyi çürüterek ortadan

<sup>154</sup> İbn Sina, **En-Necât**, s.265.

<sup>155</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss. 549-550.

<sup>156</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss. 550.

<sup>157</sup> Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s.214.

kaldırmasını örnek göstererek, hakikate mükâşefe yoluyla ulaşılabileceğini iddia etmiştir.<sup>158</sup>

Sühreverdi, cismi; duyu yoluyla zatına işaret edilebilen her şey olarak tanımlamıştır.<sup>159</sup> Bu, varlık tabakasında varlıkların en aşağısında bulunan tabakadır. En yüksek olan varlık ise varlığı vacip olan Allah'tır.<sup>160</sup> Bu iki varlık kademesi arasında insan ruhu vardır. Bu ruh Allah'ın nurundandır ve insanın cismani yönünü yani, bedenini idare etmektedir.<sup>161</sup> İnsan ruhunun Allah'ın nurundan olması konusu İslam düşünce yapısında bazı bâtil anlayışların doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle Sühreverdi konuya açıklık getirmektedir. Allah'ın vacip varlık olduğunu belirten Sühreverdi, sadece bir tek vacip varlık olabileceğini ifade etmektedir. İnsan ruhu ise mümkün varlıktır ve mümkün varlıklar nedenlere ihtiyaç duyarlar. Allah ise en mükemmel varlık olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır.<sup>162</sup> Sühreverdi, İbn Sina'nın Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ayırımına benzer bir ayırım yaparak bu iki varlığın aslında illet açısından farkını ortaya koymaya çalışmıştır.

Kullandığı metodu subjektif bir tabana oturtan Sühreverdi, varlık ve buna bağlı kötülük anlayışını da subjektif bir zeminde ele almıştır. Ona göre, varlık maddi olan zulmet ile nur arasında silsile halinde sürekli birbirlerini takip eden iki tabaka vardır ve bu silsile son olarak Allah'ta son bulur. Bu silsilelerin her bir kademesinden diğerine geçildiğinde bir önceki zulmet sonraki ise nur halini alır. Burada maddi olandan nura doğru bir gidiş olsa da maddi olan hiçbir zaman tam olarak nur olamaz. Sühreverdi'ye göre kötülük, maddi olandaki bu eksiklikten kaynaklanmaktadır. O bu düşüncesiyle hâdis olan maddenin eksikliğine vurgu yapmakta ve kötülüğün sebebini metafizik kötülükle açıklamaktadır. Sühreverdi, maddi olandan sıyrılarak âlemi müşahede edebilen insanın her şeyin mükemmel ve iyi olduğunu müşahede edeceğini savunmaktadır.

<sup>158</sup> Cavit Sunar, **İslam Felsefesi Dersleri**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988, ss. 163-164.

<sup>159</sup> Sühreverdi, **Nur Heykelleri**, MEB, İstanbul, 1988, ss.4-5 (bu eserden bundan sonra "Nur" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>160</sup> Sühreverdi, **Nur**, ss.13-14.

<sup>161</sup> Sühreverdi, **Nur**, ss.8-11.

<sup>162</sup> Sühreverdi, **Nur**, s. 13.



Sühreverdi, nurun kaynağının Allah olduğunu belirtir ve ışığın (nurun) iyilik, maddenin özelliği olan karanlığın da kötülük olduğunu belirtir.<sup>163</sup> Sühreverdi, kötülüğün Allah'tan sâdır olmadığını, vasıtalarla cismani dünyada var olduğunu dile getirir. Ayrıca ona göre bu dünyadaki iyilikler kötülüklerden de daha fazladır.<sup>164</sup> Karanlık nura meyleder, insan da bedeninin karanlığından Allah'ın nuruna yaklaşmayı amaçlar.<sup>165</sup>

Sühreverdi de kendinden önceki filozoflar gibi âlemde doğal kötülüğün olmadığını, bizim eksiklik olarak gördüğümüz şeylerin aslında mükemmelliğin bir tamamlayıcısı/parçası olduğu düşüncesini kabul etmektedir. Ancak bu kabul doğal kötülüğü açıklamak için yeterli olsa da ahlaki alandaki kötülüğün açıklanmasında yeterli olmamaktadır.

Yukarıda İslam düşüncesinde farklı ekollerin konuyu Allah inancı çerçevesinde ele aldığını belirtmiştik. İslam filozofları kötülük problemi konusunda farklı görüşler ortaya koymuş olsalar da genel olarak problemi ele alışlarını şu şekilde kategorize edebiliriz:

- a. Kötülüğün yokluğu - arızîliği ve azlığı,
- b. Hâdis olanın eksikliği ve insan iradesi,
- c. Kötülüğün evren nizamını tamamlayıcılığı,
- d. İyiliğin karşıtı olarak kötülüğün gerekliliği,
- e. Allah'ın hikmetinin tam olarak bilinmemesi.<sup>166</sup>

İslam felsefesinde kötülük probleminde ortaya konulan sonuçların Batı felsefesindekilere benzer olduğunu görmekteyiz.

<sup>163</sup> Sühreverdi, **Nur**, ss.24-25.

<sup>164</sup> Sühreverdi, **İşrak Felsefesi**, Çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 205-206 (bu eserden bundan sonra "İşrak" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>165</sup> Sühreverdi, **İşrak**, s. 15.

<sup>166</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük**, s.134.

İslam felsefesinde de konu Allah inancı çerçevesinde ele alınmış olsa da yöntem açısından diğer alanlardan farklı olarak aklın ön plana çıkartıldığını söyleyebiliriz.

Buraya kadar kötülük probleminin felsefenin konusu oluşunu, türlerini, Batı ve İslam düşüncesindeki bakış açısını ele aldık. Şimdi Dinler açısından kötülük probleminde değinmeyi düşünüyoruz. Zira problem, Tanrı ile kötülüğün varlığı arasındaki çelişki üzerine kurulmaktadır. Bu nedenle özellikle mutlak Tanrı anlayışına sahip dinlerin de konu hakkında ortaya koydukları görüşlere genel hatlarıyla bakmak gerekecektir.

### **1.3. DİNLERDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

Yukarda bahsettiğimiz gibi kötülük problemi daha çok teist dinleri ilgilendiren bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda burada kötülüğü dinler açısından ele alırken hem konunun niteliği hem de sınırlılığı açısından sadece Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'teki şekli ile ele alacağız.

#### **1.3.1. Kötülük ve Din**

Yukarda bahsettiğimiz gibi kötülük problemi daha çok teist inançları ilgilendiren bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda burada kötülüğü dinler açısından ele alırken hem konunun niteliği hem de sınırlılığı açısından sadece Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'teki şekli ile ele alacağız.

Yahudilikte Tanrı'nın en önemli buyruğu "On Emir" olarak adlandırılmıştır. Bu emirler dünya yaşamında uyulacak kuralların özeti niteliği taşımaktadır ve şu şekildedir:

- i. "Seni Mısır ülkesinde, köleler evinden çıkartan Tanrı'n benim;
- ii. Benden başka Tanrı'n olmayacaktır. Kendine put yapmayacaksın;
- iii. Yalanına inandırmak için Tanrı adını kullanmayacaksın;
- iv. Şabat gününü kutlamayı unutmayacaksın;

- v. Anana ve babana saygı göstereceksin;
- vi. Adam öldürmeyeceksin;
- vii. Zina yapmayacaksın;
- viii. Çalmayacaksın;
- ix. Komşuna karşı yalancı şahitlik yapmayacaksın;
- x. Komşunun malına tamah etmeyeceksin.”<sup>167</sup>

Yahudiliğin temel esaslarının bir özeti olan on emir; dünya hayatını düzenlemekte ve inananları kötü fiillerden alıkoymayı amaçlamaktadır. On emirde Tanrı'nın insana hitap şekli aynı zamanda Yahudilikte, özellikle ahlaki kötülüğün kaynağının insan olduğu fikrini de bize göstermektedir. Çünkü Tanrı insanın yapabileceği davranışları ortaya koymuş ve bu davranışları yapmaması üzerine insanla sözleşmiştir.<sup>168</sup> Burada irade sahibi bir insanın kötülükten sorumlu olduğu anlamını çıkartabiliriz.

Yahudilikten sonra ortaya çıkan Hıristiyanlar, kendilerinden önceki din olan Yahudiliğin kutsal kitaplarını da kendi kutsal kitaplarının içerisine dâhil ederek kendilerini bir nevi Yahudiliğin devamı niteliğinde kabul etmişlerdir. Yahudiliğin kutsal kitabı Ahd-i Atik; kutsal kitabın ilk bölümünü, Ahd-i Cedid ise ikinci bölümü teşkil etmektedir.<sup>169</sup> İsrâiloğulları Tanrı'nın kendileriyle yaptığı ahdi bozunca, Tanrı onlara Yeremya vasıtasıyla yeni bir ahid vaad etmiştir. Hıristiyanlara göre ise bu yeni ahid Hz. İsa vasıtasıyla yapılmıştır. Bu son ahdin yazılı belgeleri kabul edilen metinlere de Ahd-i Cedid adı verilmiştir. Ancak bu isim, milâttan sonra II. Asrın sonlarına doğru kullanılmaya başlanmıştır.<sup>170</sup> Hıristiyanlar kendi içlerinde mezheplere ayrılmış<sup>171</sup> olsalar da Hz. İsa'nın mesajının temsilcisi olma anlamında bütün Hıristiyanlar Katolik vasfını benimsemektedirler.<sup>172</sup> Bu genel mesajlar

<sup>167</sup> Çıkış, 20:1-10.

<sup>168</sup> Hüsamettin Erdem, “Dini Ahlak ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlaki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım”, **SUIFD**,1990, Sayı:3, s,235 (bu eserden bundan sonra “Dini Ahlak” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>169</sup> Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık”, **DİA**, C.17, s.340.

<sup>170</sup> Hikmet Tanyu, “Ahd-i Cedid”, **DİA**, C.1,s.501.

<sup>171</sup> Ali Ünal, “Hıristiyanlık”, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, C.2, s.157.

<sup>172</sup> Ömer Faruk Harman, “Katoliklik”, **DİA**, C. 25, s. 56.

çerçevesinde Hıristiyanlığın temel inanç esasları<sup>173</sup> üç bölüm ve on iki maddeden oluşmaktadır.<sup>174</sup>

Temel inanç esasları değerlendirildiğinde Hıristiyanlıkta kötü fiillerin bu dünyada ve ahirette affedilmesi Yahudilikten farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Hıristiyanlıkta da kötü fiillerin sorumluluğu yine insana aittir ve bu nedenle insan sorumluluk sahibidir. Eğer insan bu dünyada günah çıkarmaz ve ahirette de Tanrı tarafından affedilmezse bu durumda cezalandırılacaktır.

İslamiyet, Miladi 610 yılında Hz. Muhammed'e ilk vahyin gelmesiyle başlayan,<sup>175</sup> inanç esasları içerisinde Allah'a imanla birlikte Hz. Muhammed'e ve daha önce gönderilen peygamberlere de inanmayı şart koşan ve evrensel özellik taşıyan bir dindir.<sup>176</sup> Müslümanlar Tevrat ve İncil'in bugünkü haline inanmaz, onların orijinal olan asıllarına iman ederler.

İslam'da iman ve ibadetle birlikte bireyin ahlaki vasıflara sahip olması da önemlidir. Hz. Muhammed, bizzat iyi ahlaki tamamlamak için gönderildiğini belirtmiştir.<sup>177</sup> Yine Kur'an'da Allah bu hadisi destekleyen ayetler de göndermiştir.<sup>178</sup> İslam'da insan; evrende yaratılan en değerli varlıktır ve bu değeri nispetinde de Allah'a muhatap olmaktadır. İnsan bu anlamda sadece dünya için yaratılmış bir varlık değildir. O hem dünya hem de ahiret için yaratılmıştır ve bu amaç doğrultusunda da Allah'ın peygamber vasıtasıyla gönderdiği emir ve yasaklarla hayatını düzenlemelidir. Aksi durumda insan kötüye meyletmiş olacak ve bunun karşılığı olarak da cezalandırılacaktır.<sup>179</sup>

<sup>173</sup> "I. Bölüm: 1. Göğün ve yerin yaratıcısı kâdir-i mutlak baba Tanrı'ya; II. Bölüm: 2. O'nun biricik oğlu Rab İsa Mesih'e; 3. O'nun kutsal ruhtan olduğuna, bâkire Meryem'den doğduğuna; 4. Pontius Pilatus zamanında ıstırap çektiğine, çarmıha gerildiğine, öldüğüne ve gömüldüğüne; 5. Ölüler diyarına indiğine, üçüncü gün ölümler arasından dirildiğine; 6. Göklere yükseldiğine, Tanrı'nın, kâdir-i mutlak babanın sağına oturduğuna; 7. Oradan ölümleri ve dirileri yargılamak üzere ineceğine; III. Bölüm: 8. Kutsal ruha; 9. Kutsal evrensel kiliseye, azizlerin birliğine; 10. Günahların bağışlanacağına; 11. Bedenin dirileceğine; 12. Ebedî hayata inanırım." Bkz. Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık", **DİA**, C.17, s.346.

<sup>174</sup> Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık", **DİA**, C.17, s.346.

<sup>175</sup> Azmi Özcan, "İslam", **DİA**, C. 23, s.27.

<sup>176</sup> Bekir Topaloğlu, "İslam", **DİA**, C.23, s.5.

<sup>177</sup> Ahmet, II, 381.

<sup>178</sup> Kalem, 68/4.

<sup>179</sup> Nisa, 4/123.

İslam dininde insanın dünyada bulunma amacı iyilikleri emretmek ve kötülükleri men etmektir ki bu; “emri bi’l maruf ve nehyi an’il münker” olarak ifade edilmiştir. Ayrıca “İçinizden insanları hayra çağırarak, iyiliği emrecek, kötülükten alı koyacak bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>180</sup> ayeti de bu amacı Müslümanlar için bir emir haline getirmektedir. Ayette Allah, insanlara iyiliği emretmek ve kötülüğü men etmek için çalışmalarını gerektiğini belirterek, insanlar için iyi ve kötü fiilleri işlemede özgür alan bıraktığını da gizli bir şekilde bize ifade etmektedir. Çünkü Allah insana kötü fiilleri işleme kudreti vermemiş olsaydı ya da kötü fiili insan istediğinde Allah varlığa getirmeseydi bu durumda o fiilli insan gerçekleştirilemezdi. Bunun yanında Allah, kötü fiillerde bulunan insanların bu yanlışlarından dönmeleri için yine insanı görevlendirmekte ve olaylara müdahale etmeyerek koyduğu kurallara da uymaktadır.<sup>181</sup> Bunun yanı sıra Allah, iyi işlerin mükâfatı ve kötü işlerin cezalarını vereceği asıl yerin ahiret olduğuna ayetlerle işaret etmektedir. Bunlardan biri olan, “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kâra bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.”<sup>182</sup> ayeti iyi işlerde bulunacakların asıl mükâfatının cennette olacağı vurgulanırken, yine, “Kötü işler yapmış olanlara gelince bir kötülüğün cezası misliyledir ve onları bir zillet kaplayacaktır. Onları Allah’(ın azabın)dan koruyacak hiçbir kimse de yoktur. Sanki yüzleri karanlık geceden parçalarla örtülmüştür. İşte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”<sup>183</sup> ayeti de kötü işler yapanların asıl cezasının ahirette cehennemde ebedî olarak kalmaları olarak göstermektedir. Ancak kötü işler yapan mü’minlerin yaptığı bu kötülükten dolayı da hemen cehenneme gitmeyeceklerini, yaptıkları hatadan pişman olmaları durumunda affedilme imkânı olduğunu belirten ayetler de vardır. Bunlardan bir tanesi, “Yine onlar çirkin iş yaptıkları, nefislerine zulmettikleri zaman Allah’ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler – ki Allah’tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile (günah) üzerine ısrar etmeyenler. İşte onların mükâfatı Rab’leri tarafından bağışlanma ve içinden ırmaklar akan cennetlerdir ki orada ebedî kalacaklardır. (Allah yolunda) çalışanların mükâfatı ne

<sup>180</sup> Âli İmran, 3/104.

<sup>181</sup> Fetih, 48/23.

<sup>182</sup> Yûnus, 10/26.

<sup>183</sup> Yûnus, 10/27.

güzeldir!”<sup>184</sup> Ayette dikkat çekilen diğer bir husus da hatayla kötü işler yapanlarla birlikte, bilerek kötülük yapan ancak bundan pişman olup bu kötülükte ısrar etmeyerek pişman olanların da affedileceğidir. Allah, ayetleriyle insanlara iyi ve kötüyü bildirmiş, sonra da nasıl davranacaklarını kendi tercihlerine bırakmıştır.<sup>185</sup> Bu anlamda dünya Müslüman için bir imtihan alanıdır ve o bu dünyadaki iyi ve kötü fiilleri karşılığında ahirette nasıl bir karşılık alacağını da kendisi belirlemektedir.

Dinler açısından ahiret yaşamı da önem arz etmektedir. Bu nedenle dinlerin açıklamaları aynı zaman da ahiret eksenlidir. Hatta semavi dinler açısından asıl olan ahirettir. Dolayısıyla problemi dinler açısından ele alırken ahiret anlayışlarına da değinmek yerinde olacaktır.

### 1.3.2. Kötülük ve Ahiret İnancı

Ahiret, dünya hayatı bittikten sonra başlayıp sonsuza kadar devam edecek olan ikinci hayattır. Ahiret ve ahiret hayatının varlığı bir Tanrı inancına sahip tüm dinler ve düşünce sistemlerinde mevcuttur. Ancak bu hayatın mahiyeti ve tasviri birbirinden farklıdır.<sup>186</sup> Burada da tüm dinleri değil sadece konumuz itibariyle teist inançları ele alacağız.

Yahudilikte ahiret inancı en karışık konuların başında gelmektedir. Özellikle geleneksel Yahudilikte ahiret inancı birkaç atıf dışında açık bir şekilde ele alınmamıştır. Bunun yanı sıra geç dönemde yazılan Daniel kitabında ise ölüm sonrası hayat önemli bir yer tutmaktadır.<sup>187</sup> Tevrat’ın geç dönemde yazılan bazı bölümlerinde ölüm sonrası hayattan bahsedilmektedir. Örneğin Malaki’de dünyada Rabb’e karşı gelenlere verilecek cezalardan bahsedildikten sonra, saman alevi gibi yanıp kül olan kötülerin üzerinde Rabb’e itaat edenlerin gezecekleri bildirilmektedir.<sup>188</sup> Burada kötülük yapmak bir tercih ve irade sonucu insana bırakılsa da ahirette bir karşılığı olduğu görülmektedir. Yani insan dünyada iyi ya da

<sup>184</sup> Âl-i İmran, 3/135-136.

<sup>185</sup> Hüsamettin Erdem, **Dini Ahlak**, s.228.

<sup>186</sup> Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, **DİA**, C. 1, 1988, s. 543.

<sup>187</sup> Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, **DİA**, C.43, s.205.

<sup>188</sup> Malaki, 4:3.

kötü davranma konusunda özgür, özgür olduğu gibi de sorumluluk sahibidir. Yapmış olduğu bu davranışların karşılığını bu dünyada veya ahirette ödül ve ceza şeklinde görecektir. Yine Tevrat'ın Yoel bölümünde de dünyada karşılaşılacak cezalardan bir örneğe yer verilmektedir.<sup>189</sup> Ancak bu dünyada karşılaşılacak cezalarla yukarıda bahsettiğimiz yanarak kül olma arasında mukayese edilemeyecek bir fark bulunmakta ve insanların ahirette alacakları ceza ve mükâfatların bu dünyaya nazarla daha fazla olduğuna dikkat çekilmektedir.

Hoşea'da ise, İsrail tövbe ediyor, bölümünde şu ifadeler geçmektedir. “İki gün sonra bizi diriltecek, üçüncü gün ayağa kaldıracak, huzurunda yaşayalım diye.”<sup>190</sup> Bu ifadeler öldükten sonra Tanrı'nın kullarını dirilteceğini ve kendi huzurunda yaşatacağını belirtir. Ancak tövbe başlıklı bu bölümden biz tövbe edenlerin Tanrı'nın huzurunda ödül olarak yaşayacakları yorumu yapabiliriz; çünkü biraz önce de bahsettiğimiz gibi cezalar da karşılıksız kalmayacaktır ve Tanrı'nın huzurunda yaşamak bir ödüldür.

Tevrat'ın Eyüp bölümünde, iyi işlerde bulunan ve tövbe edenlerin ölümden sonrası için korkmalarına gerek olmadığı, çünkü tövbelerinin onları akarsuyun temizlediği gibi temizlediğinden bahsedilmektedir. Bunun yanında “Ama kötülerin gözlerinin ferisi sönecek, kaçacak yer bulamayacaklar, tek umutları son nefeslerini vermek olacak.” şeklindeki tehdit ise kötülerin hem bu dünyada hem de ahirette cezadan kaçamayacaklarını ifade etmektedir.<sup>191</sup>

Hıristiyanlıkta ahiret inancı ve ölüm sonrası hayat Yahudiliğe göre daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Luka incilinin 16. bölümünde iyi ve kötü davranışların hem dünyada hem de ahirette karşılıklarının var olduğu belirtilmiştir. Bunun yanı sıra yine aynı bölümde dünya mallarına karşı olan sevgi yerilerek, asıl sevilmesi gerekli olanın Allah olduğu, dünyayı ve içindekileri sevenlerin Allah'ı sevemeyeceği mesajı da verilmiştir.

---

<sup>189</sup> Yoel, 1:1-1:20.

<sup>190</sup> Hoşea, 6:2.

<sup>191</sup> Eyüp, 11:1-11:20.

Yine aynı yerde dünyada sefa içinde yaşayan zengin bir adamla sıkıntı çeken Lazar'ın ölüm sonrası yaşamı anlatılmaktadır. Burada öldükten sonra Lazar, Hz. İbrahim'in yanına götürülürken, zengin adam ise ölümler diyarında ıstırap çekmeye bırakılmıştır. Burada zengin adamla Hz. İbrahim'in diyalogu bize Hıristiyanlığın ahiret görüşünü çok güzel özetlemektedir. Zengin adam "Ey babamız İbrahim acı bana!" diye seslenir. "İbrahim "Oğlum" yaşamın boyunca senin iyilik payını, Lazar'ın da kötülük payını aldığını unutma. Şimdiyse o burada teselli ediliyor, sen de azap çekiyorsun."<sup>192</sup> Hz. İbrahim'in bu cevabı Hıristiyanlıkta bu dünyada yapılan iyiliklerin ve kötülüklerin karşılıksız kalmayacağı gibi, insanın bu dünyadaki yaşam şeklinin karşılığı da aynı şekilde ahirette olduğunu görmekteyiz. Zengin adam zengin olmasının yanı sıra fakir adama yardım etmediği için ceza görmekte; ancak fakir adam sadece bu dünyada fakir olduğu için ahirette ödüllendirilmektedir.

Yuhanna incilinde de ölümden sonra dirilme ve ahiret hayatıyla ilgili olarak yargılama işinin Tanrı'nın oğluna (Hz. İsa kastediliyor) bıraktığı ve mezarda bulunan herkesin Tanrı'nın oğlunun sesini işiteceği belirtilir. Mezardaki herkes daha sonra mezarlarından çıkacak ve iyilik yapanlar yaşamak, kötülük yapanlar ise yargılanmak üzerine tekrar diriltileceklerdir.<sup>193</sup>

Hıristiyanlık inancında ahiret hayatına genel anlamda bakacak olursak, İncil'in değişik yerlerinde kötüler için hazırlanmış cehennemden bahsedilirken, iyilerin sonsuza kadar yaşayacakları yer olarak da cennetten bahsedilmektedir. Bu anlamda bu dünyada işlenen fiillerin karşılığı bu dünyanın devamı olan ahirette alınacak ve bu karşılık olumlu veya olumsuz anlamda sonsuz bir yaşam şeklinde olacaktır.<sup>194</sup>

İslamiyet'te ise ahiret hayatına inanmak oldukça önemli bir esas olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, kıyameti anlatan surede kıyamet tasvir edilmektedir.<sup>195</sup> Örneğin Hâkka suresinde kıyametin sûr'a üflenince başlayacağı<sup>196</sup>

<sup>192</sup> Luka, 16:19-16:25.

<sup>193</sup> Yuhanna, 5:28,29.

<sup>194</sup> Cehennemle ilgili bölümler, Matta 25:41, Vahiy 14:10,11. , Cennetle ilgili bölümler, Luka 23:43, Filipinliler 3/21.

<sup>195</sup> Nisa, 4/87, Enbiya, 21/104, Tekvir, 81/1-13, Hac, 22/1-2.

<sup>196</sup> Hâkka, 69/13-15.



ve ahirette hiçbir şeyin gizli kalmayacağı<sup>197</sup> belirtilmektedir. Yâsîn suresinde kıyametle birlikte kabir ehlinin kabirlerinden çıkacağı, tüm insanların hesaba çekileceği<sup>198</sup> ve herkesin yaptıklarının karşılığının verileceği<sup>199</sup> ifade edilmektedir. Zümer suresinde ise bu hesap sonucunda Allah'ın emir ve yasaklarını inkâr edenlerin cehenneme sek edileceği ve orada ebedi kalacakları, Rab'lerine karşı gelmekten sakınanların cennete sevk edileceği ve orada ebedi kalacakları ifade edilmektedir.<sup>200</sup> Kassas suresinde ise Allah dışındaki her şeyin yok olacağı ve Zümer suresinde ise ikinci sura üflenince her şeyin tekrar diriltileceği anlatılmaktadır.<sup>201</sup> Genel anlamda dünyadan ahirete geçiş kıyametle gerçekleşse de aslında birey açısından ahiretin başlangıcı ölümdür.<sup>202</sup> Ölüm sonrası başlayan ahiret hayatı ebedi olduğu için bu dünyaya nazaran elde edilecek menfaat daha değerli ve çekilecek ceza da daha şiddetlidir.<sup>203</sup> Bu sebeple dünya hayatı ahirette elde edilecek menfaat açısından değerlidir; çünkü ahiret insanların dünyada yaptıkları iyiliklerin mükâfat, kötülüklerin de cezalandırılacakları bir yerdir.<sup>204</sup> Buradan da anlaşıldığı gibi Kur'an açısından dünya ve ahiret birbirini tamamlayan iki âlem şeklinde tasarlanmıştır. Dolayısıyla da İslam dininde dünya hayatı kadar ahiret hayatı da ele alınmış ve işlenmiştir.

Kur'an'ın ilk ayetlerinde ahiret teması yoğun bir şekilde öne çıkmaktadır. Özellikle Mekke'de nazil olan Kıyamet suresinde Allah kıyamete yemin ederek başlar ve insanın öldükten sonra tekrar diriltileceğini ve yaptıkları ve yapmadıklarından dolayı hesaba çekileceklerini açıkça ifade eder.<sup>205</sup> Bunun temel nedenlerinden biri de cahiliye Araplarının ahirete inanmıyor olmalarıdır. Onlar için hayat sadece bu dünya ile ilgiliydi ve ölümden sonra tekrar dirilme söz konusu değildi.<sup>206</sup> Böyle bir inanış elbette birey ve toplumun iyi ve kötü algısına etki edecek ve sonuçta sadece bu dünya değerleriyle sınırlı kalmasına neden olacaktır. Cahiliye

<sup>197</sup> Hâkka, 69/18.

<sup>198</sup> Yâsîn, 36/51-52.

<sup>199</sup> Yâsîn, 36/54.

<sup>200</sup> Zümer, 39/71-73.

<sup>201</sup> Kassas, 28/88, Zümer, 39/86.

<sup>202</sup> Buhari, Rikâk, 42.

<sup>203</sup> Bkz. Bakara, 2/39, 81, 162.

<sup>204</sup> Nahl, 16/97.

<sup>205</sup> Kıyamet, 75/1-40.

<sup>206</sup> Câsiye, 45/24, Nâzi'at, 79/10-12.

Araplarının hayatı, sadece bu dünya hayatı olarak değerlendirmesinden dolayı Kur'an da daha ziyade gelecekle ilgili haber olarak ahiret ve ahiretle ilgili gayba ait konuları bildirmiştir.<sup>207</sup> Ahirette insanların dünya hayatlarından hesaba çekilecekleri ve iyi amellerinin ödülü olarak cennet,<sup>208</sup> kötü amellerinin cezası olarak da cehennem<sup>209</sup> varlığı anlatılmıştır. Şûrâ suresinde ahirette “O ne müthiş bir manzara: Bir kısmının cennette... Bir kısmı alevli cehennemde!”<sup>210</sup> şeklinde bu vaka anlatılmakta ve bir sonraki ayette de insanlardan hak edenlerin cennete, hak etmeyenlerin ise cehenneme gireceği bildirmektedir.<sup>211</sup> Yine aynı surenin bir başka ayetinde de insanların yapacakları kötü fiillerin cezasının ahirete bırakılacağı belirtilmektedir.<sup>212</sup>

Burada aklımıza gelen “bu dünyada çekilen sıkıntı ve eziyetler nasıl açıklanabilir?” sorusuna ise, “Başınıza gelen musibet, işlediğiniz günahlar sebebiyledir, hatta Allah günahlarınızın çoğunu affeder.”<sup>213</sup> Ayeti bir cevap teşkil eder. Suat Yıldırım dünyada çekilen bu sıkıntı ve eziyeti mü'minlerin ahiret derecelerinin yükselmesi açısından dünyada günahlarına kefaret olduğu yorumunu yapmıştır.<sup>214</sup> Ahiret ve dünya dengesi açısından Şura sürenin bir başka ayeti ise, ahiret nimetlerinin dünya nimetlerinden daha üstün olduğu ve inanan insan için ahiret nimetini arzulamanın daha kârlı bir durum olduğu belirtir.<sup>215</sup> Ayrıca Kur'an inanan insanın dünya nimetlerine çok fazla meyletmesinin ahiret açısından sakıncalı bir durum olduğuna da; “Eğer Allah kullarına rızık ve imkânları bol bol yaysaydı, onlar dünyada azarlardı.”<sup>216</sup> ayetiyle açıklık getirmektedir.

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere İslam dininde asıl olan ahirettir. Bu dünya ise ahireti kazanmak açısından önem taşımaktadır. Yoksa bu dünyanın ahireti

<sup>207</sup> H. Mehmet Soysaldı, **Kur'an'ı Kerim'e Göre Ahiret İnancı**, Diyanet İlmî Dergi, Ankara, 2001, C. 37, Sayı.4, s.43.

<sup>208</sup> Nisa, 4/13, Tövbe, 9/100, Bakara, 2/80 vb.

<sup>209</sup> Bûruc, 85/10, Enbiya, 21/29, Beyyine, 98/6.

<sup>210</sup> Şûrâ, 42/7.

<sup>211</sup> Şûrâ, 42/8.

<sup>212</sup> Şûrâ, 42/14.

<sup>213</sup> Şûrâ, 42/30.

<sup>214</sup> Suat Yıldırım, **Kur'an-ı Hâkim ve Açıklamalı Türkçe Meali**, Define Yayınları, İstanbul, 2013, s.485.

<sup>215</sup> Şûrâ, 42/30.

<sup>216</sup> Şûrâ, 42/27.

kazanma dışında çok büyük bir önemi yoktur. Allah kullarına bu dünya için ayrı, ahiret için ayrı nimetler vermiş ancak; sadece dünyayı istememesi yönünde de uyarıda bulunmuştur. İnsan için dünya ancak ahiret hayatıyla anlam kazanır. Çünkü fitratı gereği insan ebed duygusuna sahiptir ve bu duygu ancak ebedi bir yaşamla giderilebilir.<sup>217</sup>

Teist dinlerin bu dünya ile ahireti bir bütünlük içerisinde ele aldığını görmekteyiz. Bu bütünlük, insanın karşılaştığı kötülükleri sadece bu dünya açısından değerlendirilmemesini düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Hatta dinlere göre asıl olan ahiret olduğu için bu dünyada karşılaşılan sıkıntı ve kötülükler ahiret açısından bir kazanç olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinler için asıl kötü olan bu dünyadan ziyade ahirette karşılaşılabilecek kötülüktür ve bu kötülük bu dünyada insanların davranışları sonucu karşılaşılabilecekleri ceza durumunu ifade etmektedir.

Giriş ve birinci bölümde genel anlamda kötülük kavramı ve kötülük problemini, bu problemin tarihsel süreçte Batı felsefesinde, İslam düşüncesinde ve dinler açısından nasıl ele alındığına değindik. Şimdi de Gazali'nin konu hakkındaki görüşlerini ele alıp sorgulamaya çalışacağız.

---

<sup>217</sup> Süleyman Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat**, Konya, Sebat Ofset, 1989, ss. 24-25.

## İKİNCİ BÖLÜM GAZALİ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kendi döneminin ilmi anlamda önemli birçok şehirlerini ziyaret eden Gazali, İslam kültürünün ve medeniyetinin orijinalliklerine ve imkânlarına bu sayede ulaşmış ve kendi düşünce yapısını oluştururken de bunlardan faydalanmıştır. Kelamdan felsefeye birçok alanla da ilgilenmiştir.<sup>218</sup> Yunan felsefesiyle de ilgilenen Gazali, İslam esaslarına uygun bir felsefe ortaya koymaya da çalışmıştır.<sup>219</sup> O, felsefeye değil, Aristoteles'in felsefe sisteminin İslam temelleri içerisine alınması ve temel akidelerin yine Aristoteles'in felsefesiyle değerlendirilmesi fikrine karşı çıkmıştır.<sup>220</sup> Bu anlamda Gazali'yi, Aristoteles ve onun İslam dünyasındaki temsilcilerini eleştiren bir filozof olarak kabul etmemiz yanlış olmayacaktır.

Gazali bir filozof olarak sadece kendinden önceki filozofları eleştirmemiş, o aynı zamanda özgün felsefesini de ortaya koymuştur. O, felsefesinde Allah'ı, sıfatlarını ve varlığı da ele alarak bir sistem oluşturmuştur. Biz bu sistem içerisinde Gazali'nin kötülüğün varlığı, mahiyeti, evrende var oluş amacı ve ilahi adaletle olan ilişkisini de bu bölümde ele alıp irdeleyip sorgulayacağız.

### 2.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ ELE ALIŞI

Gazali'nin, kötülük problemini ele alırken genel anlamda İslam düşünce yapısından etkilendiğini söyleyebiliriz. Onun da kötülük problemini kendinden önceki düşünürlerde olduğu gibi Kur'an temelinde, Allah'ın sıfatları ve hikmet nazarıyla ele aldığını görmekteyiz.

Gazali'nin problemi ele alırken İslam düşünce yapısının üç temel alanı olan kelam, felsefe ve tasavvuf açısından meseleye yaklaştığını görmekteyiz. Biz konuya

<sup>218</sup> Mubahat Türker, **a.g.e.**, ss.12-13.

<sup>219</sup> Abdurrahman Bedevi, "El-Gazzali ve Yunan Kaynakları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2013, s. 137.

<sup>220</sup> Mubahat Türker, **a.g.e.**, s.39.

öncelikle kötülüğün mahiyeti, kaynağı, din ile ilişkisi ve ahiretle ilişkisi açısından yaklaşım daha sonrada Allah'ın sıfatlarından yaratma, ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla olan ilişkileri açısından ele almaya çalışacağız.

### 2.1.1. Kötülüğün Mahiyeti ve Niteliği

Kötülük meselesi sorgulanırken şu sorulara cevap aramak önem arz etmektedir. Kötülük nedir, kötülükleri belirleyen nitelikler nelerdir ve kötülüğün mahiyeti nedir? Kötülüğün bir amacı var mıdır? Allah iyi olduğu için her zaman iyiyi mi yaratmalıdır?

Gazali, kötülüğü; iyi kavramını merkeze alarak tanımlamıştır. Ona göre iyi, fiilin faile göre üç kısma ayrılmasından ibarettir. Bunların ilki; fiilin failine uygun olması, yani onun amacına uyumlu bulunması, ikinci; fiilin failin amacına aykırı olması, üçüncüsü; failin fiili yapma ya da terk etme konusunda herhangi bir amacının bulunmamasıdır. Bu bölümlenme ise akılda mevcuttur. Bu durumda failin amacına uygun olan fiil iyi olarak isimlendirilir. Burada fiilin iyi olmasının failin amacına uygun olması dışında bir özelliği yoktur. Failin amacına uygun olmayan ise kötüdür. Burada fiilin kötü olmasının failin amacına aykırılığı dışında bir özelliği yoktur. Failin amacına ne uygun ne de aykırı olan fiil ise abes olarak isimlendirilir ve bu fiilin hiçbir faydası yoktur. Ancak bir fiil iki şahıstan birinin amacına uygunsa iyi, diğerinin amacına uygun değilse kötü olarak isimlendirilir. İyi ve kötü şahıslara göre değişen izafi konulardır ve şahsın hallerine göre de değişirler. Bazı fiiller şahsa bir yönden iyi diğer yönden ise kötü olabilir.<sup>221</sup> Bu açıklamalardan hareketle Gazali iyinin üç şekilde tanımlanabileceğini ifade eder. Bunlardan ilki dünya ya da ahiret açısından amaca uygunluk olarak tanımlar. Bazıları ise sadece uhrevi açısından amaca uygunluk olarak tanımlamıştır. Bazıları ise fiilin amacına bakmaksızın “Allah'ın yarattığı her şey iyidir.” düşüncesini savunmaktadır. Bu üç görüşe göre de tanımlanan iyilerin zıddı kötüdür. Gazali'ye göre kötünün bu tanımı nedeniyle sadece dünya açısından iyi kavramını tanımlayanlar, amaçlarına uygun olmayan durumlarda Allah'ın fiillerini de kötü olarak nitelendirmektedirler. İnsan merkezli böyle bir

<sup>221</sup> Gazali, *el-İktisat*, ss.163-166; Yaşar Türkben, “Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, s. 92.

tanımlamadan sonra kötü kavramının mutlak olarak değerlendirilmesi Gazali açısından yanlıştır. Çünkü burada tanım fiilin zâtı açısından değil amaç açısından yapılmaktadır<sup>222</sup> ki amaç kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Bu görüşüyle Gazali'nin, kötülüğün objektifliği meselesinde Eş'ariliğin bakış açısını benimsemekte ve kötülüğün objektif bir gerçekliğe sahip olmadığı düşüncesini benimsediğini söyleyebiliriz. Gazali, mutlak ve objektif bir kötülüğü kabul etmese de kötülüğü tamamen inkâr da etmez ve subjektif olarak var olan kötülüğün de bir hayır için olduğu düşüncesinden<sup>223</sup> hareketle kötülüğe de hikmet nazarıyla bakmaktadır.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Gazali kötülük problemini İslam düşüncesindeki kelimeler, felsefe ve tasavvuf içerisinde de ele almıştır. Konuyu üç disiplin içinde de ele alması farklı bakış açıları da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Gazali'nin farklı kötülük tanımları yaptığını görmekteyiz. Gazali, ilk yaptığı da bu tanımların iyi ve kötüyü ikiye ayırdıktan sonra, kötülüğü önce; Allah'ın koyduğu kurallar bağlamında işlenen günahlar, sonra ise diğer insanlara karşı işlenen suçlar olarak belirler. Bu ayırım Gazali ikinci çeşit kötüyü, yani insana karşı işlenen suçları daha kötü gördüğünü belirtmektedir. Çünkü Allah'a karşı işlenen günaha tövbe kapısı her zaman açıktır. Kul hakkında ise hem Allah'a karşı hem de insana karşı işlenmiş bir kötülük vardır ki kul hakkı iade edilmezse kötülüğü işleyen üzerinde kalmaktadır.<sup>224</sup> Buradaki bakış açısı hem insan hem de Allah açısından olsa da yine temelde insanı esas almıştır. Bunun nedeni Allah açısından insan fiilleri ontolojik açıdan aynı konumda olması yanında değer açısından farklılık kazanmaktadır. Yani bir insanın iyi veya kötü fiillerde bulunması Allah açısından bir fark içermez. Çünkü O'na zarar vermediği gibi bir fayda da sağlamaz.<sup>225</sup> Dolayısıyla biz Gazali'de kötü kavramını değerlendirirken bu bakış açısını esas almamız gerekmektedir.

Gazali'nin iyi ve kötü fiilleri Allah açısından aynı görmesi ve sadece insan açısından ele alması, aklımıza “neden Allah tüm varlıkları iyi olarak yaratmadı”

<sup>222</sup> Gazali, **el-İktisat**, s. 166.

<sup>223</sup> Gazali, **İhyâu Ulûmi'd-din**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1983, C.4, ss.118-119 (bu eserden bundan sonra “İhyâ” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>224</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.67.

<sup>225</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss.186-187.

sorusunu getirmektedir. Gazali bu sorunun cevabını farklı şekillerde vermiştir. İlk olarak insan açısından soruyu ele almış ve tüm insanların iyi olarak yaratılmasının gereksiz olduğunu, çünkü meleklerin bu görevi ifa ettiklerini belirtmiştir.<sup>226</sup> Yani insan ile melek arasındaki fark insanın kötü fiillerde bulunabilmesidir. Zira insan özgür ve sorumluluk sahibi bir varlıktır ve bu durum, onun kötülük yapabilmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu bakış açısı “Siz günah işlemez olsaydınız, mutlaka Allah, günah işleyecek ve kendilerini bağışlayacağı yaratıklar yaratırdı”<sup>227</sup> hadisi ile de uygunluk göstermektedir.

Gazali'nin yukardaki soruyla ilgili ikinci cevabı ise yaratılan tüm varlıkları kapsar. Ona göre bir şeyin yaratılması yaratılmamasından daha iyidir. Aksi durumda yaratılmazdı. Burada Gazali, kötülüğün yaratılmasında bir amacın olduğunu belirtir. Bunu bir örnekle de açıklar. Ateş insan açısından çok önem arz etmektedir. Isınma ve yemek pişirme gibi hikmetlerde kullanılmaktadır. Ancak o bir insanın evinin yanmasına da neden olabilmektedir. Fakat genel olarak değerlendirildiğinde faydasının daha fazla olduğunu görmekteyiz. Görüldüğü gibi kötülük iyiliğe nazarla daha azdır.<sup>228</sup> Gazali'nin bu düşüncesiyle, İbn Sina'nın yaratmanın başlı başına iyi olduğunu ve az bir kötülük için varlığın yaratılmamasının daha büyük bir kötülük olduğu<sup>229</sup> düşüncesine katıldığını görmekteyiz.

Bunun yanı sıra Gazali, âlemde var olan eksikliğin aslında mükemmelliğin anlaşılması için de gerekli olduğu düşüncesine sahiptir.<sup>230</sup> Aksi durumda insan bu mükemmelliği algılayamazdı. Bu bakış açısıyla evrene bakıldığında âlemdeki her şeyin bir amaç ve gayeye uygun olarak yaratıldığını görebiliriz. Gazali, eşyanın mevcut halinin mükemmel bir doğruluk ve adalet üzerine olduğunu vurgulamakta ve bunun tam olarak anlaşılabilmesi için de evrenin bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>231</sup> Gazali'ye göre, bunu başarabilen, varlığın

<sup>226</sup> Gazali, **Makasidu'l-felasefe**, thk. Ahmet Ferid Mizyâdî, Lübnan, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008, s.163 (bu eserden bundan sonra “Makasid” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>227</sup> Tirmizi, *Dua*, 104.

<sup>228</sup> Gazali, **Makasid**, ss. 162-163.

<sup>229</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss. 549-550.

<sup>230</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss.164-167.

<sup>231</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.258-259.

yaratılmasındaki hikmeti anlayabilir.<sup>232</sup> Bu anlamda var olan kötülükleri, eksiklikleri başka şeyler olarak açıklamaya çalışmayarak kötülüğün evrene bir değer kattığını da reddetmez. O sadece kötülüğün nedenini ilahi hikmetle açıklar.<sup>233</sup>

Buraya kadar kötülük nedir? kötülüğün niteliği, mahiyeti ve amacı nedir? sorularını açıklamaya çalışan Gazali, Allah iyi olduğu için iyiyi yaratması zorunlu mudur problemini de ele almıştır. Bu noktada Mu'tezile ekolünün, “kötüyü dileyen kötü, iyiyi dileyen iyidir, bu nedenle evrendeki kötülüğü Allah dilememiştir, aksi halde O zulmeden olurdu”<sup>234</sup> düşüncesine de katılmamaktadır. Çünkü kötü, tablonun tamamına bakıldığında tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir. Gazali, Allah'ın üstün merhamet sahibi olduğunu ve bu merhametini mahlûkata da göstermek istediğini düşünür. Bunun için Gazali, yaratılan dünyanın mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu savunur. Bu düşüncesine bir örnekle de açıklık getirir. Çocuğunu seven bir babanın onun hikmet sahibi olması için bazı şeylerden onu mahrum etmesi ve gerektiğinde de cezalandırmasının aslında çocuk için bir nimet olduğunu belirtir. Ancak bu durumu çocuğun mevcut durumda anlamasının çok mümkün olmadığını belirtir. Aynen bu örnekte olduğu gibi Allah, insan fiillerinde zahmeti de yaratmıştır. Gazali, Allah'ın böyle bir tercihte bulunmasını belirleyen yine Allah'tan başkası olmadığını, kendi belirlediği plan dâhilinde dünyayı yarattığını söyler. Böylece Allah iradesiyle yaratılabilecek en mükemmel dünyayı seçmiş ve âdeti<sup>235</sup> üzerine bu dünyayı yaratmıştır.<sup>236</sup>

Gazali, Allah'ın dünyayı yaratılmışlar içerisinde en mükemmel şekilde yarattığı düşüncesini savunmakla birlikte, Mu'tezilenin, “Allah'ın kullarının menfaatine uygun olanı yaratması zorunludur” düşüncesine de karşıdır. Bu anlamda Mu'tezilenin salah-aslah düşüncesini de kabul etmemektedir.<sup>237</sup> Bir fiilin iyi veya

<sup>232</sup> Naim Şahin, **Gazali'ye Göre Allah'ın Varlığının Delilleri ve Estetik Delili**, Adal Ofset, Konya, 2004, s. 49 (bu eserden bundan sonra “Estetik Delil” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>233</sup> Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu**, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, 2001, s. 64 (bu eserden bundan sonra “İlahi Adalet” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>234</sup> Şerafettin Gölcük, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 90 (bu eserden bundan sonra “Kelam Açısından” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>235</sup> Ayrıca “âdet” kavramı için bkz. Fetih 48/23.

<sup>236</sup> Frank Griffel, **Gazali'nin Felsefi Kelamı**, .çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s.370 (bu eserden bundan sonra “Felsefi Kelam” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>237</sup> Gazali, **el-İktisat**, s. 153.



kötü oluşunu fayda ve zarar açısından değerlendiren Mu'tezile'ye göre; iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Gayesiz iş abestir ve Allah abes iş yapmayacağı için de O'nun tüm işleri faydalı olanla ilgilidir. Bu durumda faydasız ve zararlı olanı Allah irade etmez. Aksi düşünüldüğünde yani Allah'ın zararlı olanı irade ettiği kabul edildiğinde O'nun adil değil zalim olduğunu kabul etmek gerekecektir.<sup>238</sup>

Gazali, Mu'tezile'nin salah-aslah düşüncesini tamamıyla reddetmektedir. Allah'ın iyiyi yaratma zorunluluğu bulunmadığını<sup>239</sup> ve iyi olanı yaratmasının O'nun için vacip olmadığını savunan Gazali, ayrıca Allah'ın yarattığı varlığı yükümlü tutup tutmayacağı konusunda da bir zorunluluğun olmadığını savunur.<sup>240</sup> Gazali, insanın Allah'ı hiçbir şekilde zorunlu tutulamayacağı konusunu İslam dünyasında meşhur olan üç genç örneğinden hareketle açıklar. Bu örnekte üç çocuktan bahseden Gazali, bu çocuklardan birinin çocuk yaşta, bir diğer çocuğun ergenlik çağında Müslüman olarak, üçüncü çocuğun da ergenlik yaşında kâfir olarak öldüğünü farz eder. Bu durumda (Mu'tezileye göre ) adalet şu şekilde olmalı, ergenliğe ulaşan ve kâfir olan çocuk ebedi cehenneme gider, ergen Müslüman çocuğun ise çocuk yaşta ölen çocuğun üst mertebesinde olmak üzere ikisi de cennete gider. Bu durumda çocuk olan “Ey Rabbim niçin benim mertebemi onun mertebesinden aşağı düşürdün?” dediğinde, Allah ona “Çünkü o ergenliğe ulaştı ve bana itaat etti. Sen ise ergenliğe ulaşip bana itaatte bulunmadın.” diyecektir. Bu durumda çocuk: “Ey Rabbim, ergenlik çağına ulaşmadan beni öldürdün. Oysaki bana uygun olan, ergenliğe ulaşip sana itaatte bulununcaya kadar hayatımı uzatmandın. Bende bu sayede onun mertebesine ulaşabilirdim. O halde neden beni sonsuzların sonsuzu olan cennete bu mertebeye bıraktın. Oysaki sen beni buna layık kılmaya kadirsin.” diyecektir. Bu durumda O'nun cevabı ancak şu olabilir. “Ben, senin ergenliğe ulaştığında bana isyan edeceğini, itaat etmeyeceğini ve dolayısıyla da cezama ve gazabıma maruz kalacağımı bildim. Böylece bu düşük olan mertebeyi sana cezadan daha hayırlı ve uygun buldum.” Bu durumda ergenliğe ulaşan ve kâfir olarak ölen çocuk şöyle seslenir: “ Ey Rabbim, ergenliğe ulaştığımda benim kâfir olacağımı bilmedin mi?

<sup>238</sup> Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, C.3, s. 495.

<sup>239</sup> Gazali, *el-İktisat*, s.175-176.

<sup>240</sup> Gazali, *el-İktisat*, ss.174-175.

Beni daha çocukken öldürsen ve cennetin düşük mertebesine koysaydın bu benim için sonsuza kadar ateşte kalmaktan daha hayırlı ve iyi olmaz mıydı? O halde beni neden yaşattın? Oysaki ölüm benim için daha hayırlıydı.” Bu durumda Gazali (Mu'tezile'ye göre ) verilecek hiçbir cevabın olamayacağını söyler. Bu nedenle de Allah'ın kullarının menfaatine uygun olanı yaratmakla zorunlu olduğu görüşüne katılmaz.<sup>241</sup>

Gazali zorunluluk konusunda Allah'ın dilerse kendisine iman edenleri, emir ve yasakları da fiilen uygulayan kullarını cezalandırabileceği gibi, iman etmeyenleri de ödüllendirebileceğini belirtir. Ancak Allah kendisi vadettiği için biz O'nun iman eden ve bunu ameliyle de uygulayan kullarını ödüllendireceğine inanırız. Gazali bu durumu da bir başka örnekle açıklar: Bir kölenin vazifesi efendisine hizmet etmektir. Bu kölenin hizmetine karşılık beklememesi tabiatına uygun olandır. Çünkü onun asıl vazifesi budur. Hizmetleri karşılığında efendisi köleyi ister ödüllendirir, isterse ödüllendirmez. Çünkü hizmet ederek köle zaten vazifesini yapmıştır. Bu örnekte olduğu gibi kul da Allah'a iman ve ibadetle görevini yerine getirmektedir. Doğal olarak da yapmış olduğu ibadetler karşılığında Allah'ın onu ödüllendirme zorunluluğu yoktur.<sup>242</sup>

Gazali, Allah'ın iyiyi dilemesinin vacip olmadığını anlattıktan sonra âlemede iyi olanın kötü olandan daha çok olduğu düşüncesine de açıklık getirir. Ona göre, insanlar Allah'ın kendilerine verdikleri nimetleri idrak edemedikleri için kötü ve eksik olarak gördükleri şeylerden dolayı şikâyetle bulunmaktadır. Bunun nedeni herkese verilen nimetlerin insana faydası olsa da nimet olarak görülmeyle sadece bireyin kendine özel olan nimetlere şükretmesidir. Ancak hava gibi bir nimet herkesin yararlandığı bir nimet olmakla birlikte, her bir tekil insanın hayatını devam ettirebilmesi için önemli bir nimetken, biz, hava elimizden alınmadan Allah'ın nimeti olduğunun farkına varmaz ve şükretmeyiz. Elimizden alındıktan sonraki şükür de Gazali'nin tabiriyle cahilce bir şükürdür. Çünkü Allah'ın rahmeti geniştir ve her kim olursa olsun ona nimet verir. Bununla birlikte insan, herkesin faydalandığı nimeti nimet olarak görmez ve sadece kendine özel olan nimetleri değerlendirip bunların ne

<sup>241</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss.173-174.

<sup>242</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss. 174-175.

kadar az olduğunu düşünerek şükür yerine şikâyette bulunur. Gazali bu düşüncesinin anlaşılması için bir örnekten de yararlanır. Yoksulluğundan şikâyet etmekte olan bir kişiye, âlim bir zatın “on bin altının olsa da bir gözün kör olsa ya da dilsiz kalsan veya çok zengin olmakla birlikte elin ve ayağın olmasa ya da daha çok zengin olsan ancak aklın olmasa bunlara razı olur musun?” diye sorunca, fakirliğinden şikâyet eden adam hayır cevabını verince, âlim olan zat o halde bu kadar nimeti sana veren Allah’tan utanmadan hâlâ nasıl şikâyet ediyorsun diye sorar.<sup>243</sup> Gazali örnekte de vurguladığı gibi insan görmek, konuşmak, dokunmak, yürümek gibi birçok nimete sahip olmasına rağmen bunları birer nimet olarak görmediği için şikâyet ettiğini dile getirmekte ve insanların bu gibi birçok nimeti görmedikleri için âlemde olan iyiliğin fazlalığını da idrak edemediklerini dile getirmektedir.

Gazali, kötüyü iyi kavramını merkeze alarak taminler. İyi ise şahsın amacına uygun olandır. Kötü ise amaca uygun olmayandır. Bu anlamda Gazali kötüyü şahıstan şahsa değişen, hatta bir şahıs için aynı olayın duruma göre değiştiği subjektif kavram olarak ele almaktadır. Bu nedenle de sadece dünya amaçları doğrultusunda iyi ve kötüyü tanımlayanlar için hem insan hem de Allah’ın fiilleri amaca uygunluk göstermediğinde kötü olarak tanımlanabilmektedir. Bununla birlikte Allah’ın yarattığı şeylere hikmet açısından bakıldığında onların iyiyi tamamlamak için var olduğu görülecektir. Gazali kötü kavramının subjektifliğini kabul etmekle birlikte varlığını da tamamen reddetmemektedir. Bu anlamda onun kötülüğün kaynağı konusunda da görüşlerini ele almak gerekecektir.

### 2.1.2. Kötülüğün Kaynağı

Kötülüğün kaynağını ve nereden geldiğini için Gazali açısından ortaya koyabilmek için şu sorulara cevap aramak gerekmektedir. Kötülüğün kaynağı nedir? Objektif bir kötülükten bahsedilebilir mi? Kötülüğün varlığında insan ve şeytanın rolü nedir? vb.

Gazali’nin, “mümkün âlemlerin en iyisi” düşüncesini tevekkül bahsinde ele aldığını görmekteyiz. Ormsby, onun konuyu ele alış şekli ve ele aldığı yer itibariyle

<sup>243</sup> Gazali, *İhyâ*, C.4, ss.226-227.

amacının insanın Allah'a güven duymaya ve O'nun hükümlerine rıza göstererek ümitsizliğe kapılmasının önüne geçmek olarak anlayabileceğimiz yorumunu yapmaktadır.<sup>244</sup> Yukarıda bahsettiğimiz gibi Allah'ın hiçbir şeyle zorunlu tutulamayacağını ifade etse de, bunun yanında, Allah'ın vaadini yerine getireceğine inanmamız gerektiğini belirten Gazali, mü'minleri iman ve ibadet konusunda da teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

Gazali, "mümkün dünyaların en iyisi" tabirini kullanmanın yanı sıra, bu dünyada eksiklikleri ve kötülükleri de arızı ve gerekli görmektedir.<sup>245</sup> Çünkü eksikliğin varlığı, mükemmelliği anlamak için gereklidir. Aksi durumda mükemmelliği algılamamız mümkün olmayacaktır. "Her şey zıddıyla anlaşılır" kaidesine Allah, mükemmel olarak yarattığı bu düzen içerisinde insanın mükemmelliği algılaması için eksikliği yaratmıştır. Bu nedenle de mükemmelliğin bir parçası durumundadır.

Gazali, yaptığı başka bir tanımda iyiyi iki şekilde ele alır:

a. Kendi özünde iyi olan. Bu nesnenin var ve tam olmasıdır. Bu durumda kötü ise yokluktur. Bu anlamda bakıldığında kötülüğün bir özü yoktur.

b. İkinci anlamda ise nesnelere çıktığı zat, yani ilk varlık kast edilir ki, oda Allah'tır. Allah salt iyiliktir.

Gazali'nin bu konuda Meşşai filozofların görüşlerini kabul ettiğini görmekteyiz. Zira Farabi âlemde var olan kötülüğü, maddenin eksikliğine bağlamış ve kötülüğün arızılığı olduğunu kabul etmiştir.<sup>246</sup> Bununla birlikte İbn Sina'ya göre de varlık her zaman yokluktan iyidir. Doğal olarak dünyanın yaratılması yaratılmamasından daha iyidir. Bu bakış açısından dolayı İbn Sina, âlemde iyiliğin daha fazla olduğu düşüncesine sahiptir. Gazali de bu konuda İbn Sina'nın düşüncelerine yaklaşmaktadır. O da bu dünyadaki eksikliklerin, yetkinlik için gerekli

<sup>244</sup> Eric Lee Ormsby, **İlahi Adalet**, ss. 48-49.

<sup>245</sup> Gazali, "Sırru'l-âlemin", **Resâil** içinde, s.128 ( bu eserden bundan sonra "Sırru" olarak dipnot verilecektir).

<sup>246</sup> Farabi, **Es-Siyâset**, ss.78-79.

olduğu düşüncesindedir.<sup>247</sup> Ancak Gazali, İbn Sina'nın eğer kötülük yok olursa iyilik de yok olur, bu nedenle Allah kötülüğü yaratmak zorundadır<sup>248</sup> düşüncesine katılmaz.

Gazali, kötülüklerin kaynağı olarak insanı ve onun nefisini görmektedir. O insanda hem hayvan, hem şeytan, hem de melek sıfatlarının toplandığını, bu nedenle de insanın hem iyi hem de kötüye meyilli olduğunu belirtir. İnsanın hangi tarafa gideceği ise beslendiği gıdaya bağlı olarak belirlenir. Eğer şeytandan beslenirse kötülüğe, melekler gibi Allah'tan beslenirse iyiliğe meyleder.<sup>249</sup> Bu konuda insanın asıl düşmanı nefsi emmaresidir ve insanı kötülüğe iten de odur.<sup>250</sup>

Allah kötülüğü yaratandır, ancak onun asıl müsebbibi, kaynağı insanın kendisidir. Gazali bu düşüncesiyle Mu'tezile'nin "Allah adil ve hâkimdir, bu nedenle de O'ndan sadır olan bütün fiiller güzeldir. Doğal olarak da Allah çirkin olanın çirkinliğini bildiği için çirkinini tercih etmeyerek yaratmaz" düşüncesine karşıdır.<sup>251</sup> Mu'tezile, burada kötü fiillerin varlığını açıklayabilmek için "insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır" düşüncesini benimser. Bu konuyu yaratma sıfatını ele alırken daha detaylı işleyeceğiz. Ancak konunun anlaşılması açısından burada şunu vurgulamakta fayda vardır. Eş'ariliğe göre, iyi ve kötünün her ikisinin yaratıcısı da Allah'tır; ancak insan özgürce tercihte bulunduğu için sorumluluk insana aittir. Gazali, Eş'ariliğin bu düşüncesini kabul etmektedir.<sup>252</sup> Doğal olarak da özgürce kötü fiili seçen insan ortaya çıkan sonucun sorumluluğunu da üstlenmelidir.

Gazali, kötü fiilleri tanımlarken daha çok ahlaki kötülük açısından ele almış ve doğal kötülüğe çok değinmemiştir. Çünkü ona göre evrende var olan düzen içerisinde deprem, sel gibi doğal kötülük olarak algıladığımız her olay düzenin bir parçasıdır ve gereklidir. Bunu ancak hikmet sahipleri anlayabilir. Gazali hikmeti iki şekilde ele alır. Birinci anlamı biraz önce bahsettiğimiz evrende var olan düzeni ve bu düzenin gizli ve açık manalarını bilmek ve bu bilgi doğrultusunda hüküm

<sup>247</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss. 164-167.

<sup>248</sup> İbn Sina, **En-Necât**, s.263.

<sup>249</sup> Gazali, "Kimyau-saadet" **Resâil** içinde, 2011, ss.123-125.

<sup>250</sup> Gazali, "Sırru", ss. 72-73.

<sup>251</sup> Şerafettin Gölcük, **Kelam Açısından**, s. 280.

<sup>252</sup> Şerafettin Gölcük, **Kelam Açısından**, s. 226.

vermektir. İkincisi ise bu bahsedilen hükme kudreti de ekleyerek işi fiile dökmektir. Fakat insanlar kendi amaçlarına ters düşen, alışkanlıklarının dışında bir durumla karşılaştığında veya aklın kendisini yanıltması sebebiyle varlıktaki bu hikmeti anlayamayarak fiili kötü görüp, bu kötülüğü fiilden ziyade zatta görerek mutlak manada bir kötülüğün varlığından bahsedebilirler.<sup>253</sup> Görüldüğü gibi Gazali böyle bir algıyı yanlış olarak nitelendirmektedir. Ancak bireyin bu algısı yanlıştır. Çünkü genel anlamda bir bakışla evrene bakıldığında bir düzenin olduğu ve bu düzenin her bir parçasının da düzen için bir görev üstlendiğini görebiliriz. Bu anlamda Gazali, doğal kötülüğü bir eksiklik olarak görmekle birlikte bu eksikliği kötü olarak tanımlamaz ve mükemmellik için gerekli bir durum olarak görmektedir.

Gazali, ahlaki alandaki kötülüğün de subjektif olduğunu belirtmektedir. Çünkü kötü kavramının belirlenmesinde kullanılan kıstaslar değişkenlik göstermektedir. Bu kıstaslar kimine göre dünyadaki amaçlara uygunluk olarak belirlenirken, kimi bunu sadece ahiret açısından değerlendirmektedir. Bir kısmı da hem dünya hem de ahirete uygunluğu ölçü olarak almaktadır. Böyle değişken bir durum elbette insanların kendi kıstasları doğrultusunda olay ve fiilleri değerlendirerek iyi ve kötüyü belirlemelerine neden olacaktır ki, bu durumda iyi ve kötünün kişiden kişiye değişmesi demektir. Gazali'ye göre ise iyi fiil şeriata uygun olan fiildir. O, sadece dünya fiillerine göre iyi ve kötüyü değerlendirenlerin kendi çıkarlarına uygun olmayan fiilleri kötü olarak değerlendirdikleri için de Allah'ın fiillerini kötü olarak gördüklerini ifade eder.<sup>254</sup>

Gazali, ahlaki kötülüğü subjektif bir zeminde değerlendirdiği için, kendisinin yapacağı açıklama ve öneriler de subjektif bir nitelik kazanmaktadır. Bu nedenle ahlaki alandaki değerlendirme ve önerileri her kim yaparsa yapsın sübjektiflikten kurtulması söz konusudeğildir.

Bu esnada problemi ele alırken şu iki bakış açısından yararlanmak gerekmektedir:

<sup>253</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss. 154-155.

<sup>254</sup> Gazali, **el-İktisat**, s. 154.

a. İçinde bulunduğumuz dünya açısından yasaklar bu dünyada yaşayanlar için geçerlidir. Bu anlamda kötü insanla ilgili bir kavramdır ve kötüyü istemek insan için sorumluluk gerektirir.

b. Kuralları belirleyen, Kadir-i Mutlak olan Allah'tır. Allah kulları için kötü olanı istemez, ancak insan kötü bir fiil gerçekleştirmek isterse Allah o fiili yaratır. Kötü fiilin sorumluluğu insan aittir.<sup>255</sup>

Gazali açısından kötü kavramı, aslında farklı bakış açılarıyla değerlendirilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Gazali kötü kavramını insana, dünyaya ve Allah'a göre konumlandırarak tanımlamaktadır. İnsan açısından bakıldığında kavramın insanın ahlaksal boyutu içerisinde değerlendirildiğini görmekteyiz. İnsan için geçerli ahlak ve dini kurallar beraberinde ona sorumluluk yüklemekte ve hayvanlardan farklı olarak insanın davranışlarının iyi-kötü olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Gazali, insanın ahlaki alandaki davranışlarını da yine insan merkezli olarak özellikle kul hakkı bağlamında ele almakta ve kötü olanın en kötüsünün de kul hakkı olduğunu, Allah'a karşı olan davranışların affedilmesinin mümkün olsa da insanı ilgilendiren kul hakkının ancak insan tarafından affedilebileceğini ifade etmektedir. Gazali, tasavvufta da kötülüğü bu bakış açısıyla ele almıştır.

Dünya ya da âlem açısından bakıldığında ise meydana gelen olayların kötü olarak değerlendirilmesi aslında Allah'ın âlemi yaratmasındaki hikmeti tam olarak idrak edememekten kaynaklanmaktadır. Allah her şeyi bir ölçüye göre yaratmıştır. Bu nedenle O'nun yarattığı bu âlemde kötülüğün de iyi bir amacı vardır. Ancak biz tablonun tamamını göremediğimiz için bu hikmeti her zaman anlayamamaktayız.

Allah açısından bakıldığında ise, fiillerinden dolayı O'nun kötü olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Çünkü iyi ve kötünün kurallarını Kadir-i Mutlak olan Allah belirlemektedir. Bunun yanında Allah'ın varlığı yaratması yaratmamasından daha iyi olduğu için varlığı yaratmak başlı başına iyilik olarak nitelendirilir.

---

<sup>255</sup> Şerafettin Gölcük, **Kelam Açısından**, ss.91-92.

Kötülüğün kaynağı olarak insanı gören Gazali, insanın da nefsi tarafından kötülüğe yönlendirildiğini belirtmektedir. Bu anlamda nefse ve nefsin kötülük üzerindeki etkisine de değinmek yerinde olacaktır.

Gazali, nefsi iki anlamda kullanmaktadır;

Birincisi, insanda gazap ve şehvet kuvvetini toplayan anlamındadır. Bu anlamı genellikle tasavvufçular kullanmaktadır. Nefse yükledikleri bu anlam nedeniyle onlar “kötülüğün kaynağı” anlamında nefsi kullanmışlardır.

İkincisi, kalb ve ruh anlamlarındadır.<sup>256</sup>

Biz de Gazali'nin kötülük konusunda nefsi ilk anlamda kullandığını görmekteyiz. Çünkü Gazali'de tasavvufçular gibi her türlü kötülüğün kaynağı olarak – sebepler açısından ne görünürse görünsün aslında – insanın nefesine uyması kabul etmektedir. Gazali'nin bu ayrımı aslında nefsin etkisinden kaynaklanmaktadır. O nefis ve ruhun aynı varlıklar olduğunu kabul eder. Ancak insan ruhunu veya nefisini bilmeli ve nefsin onu kötülüğe sevk etmesi konusunda mücadele etmelidir.<sup>257</sup>

Ona göre Allah canlıları üç sınıf halinde yaratmıştır. Bunlar, melekler, insanlar ve hayvanlardır.

Allah, melekleri akıl sahibi olarak yaratmış ancak onlara nefis vermemiştir. Bu nedenle melekler Allah'a karşı gelmezler ve O'nun emir ve yasaklarına harfiyen uymaktadırlar.

Hayvanlara ise akıl vermemiş, nefis vermiştir. Hayvanlar sadece nefsin emirlerine uyarak hareket etmektedirler; ancak akılları olmadığı için yapacakları kötü işlerden sorumlu değildirler.

İnsanlara hem akıl hem de nefis vermiştir. İnsanlar aklın emirlerine uyarak hareket ederlerse Allah'a itaat ederler, nefsin emirlerine uyarak hareket ederlerse

<sup>256</sup> Gazali, **İhyâ**, C.3, s.4.

<sup>257</sup> Gazali, **Mizânu'l-amel**, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, 1964, Mısır, ss. 198-200 (bu eserden bundan sonra “Mizân” olarak dipnot verilecektir.).



kötü işler yaparlar.<sup>258</sup> İnsan iyi-kötü fiilleri yaparken melekten ve hayvandan farklı olarak özgür olduğu için sorumluluk sahibidirler.

Burada şunu ifade etmemizde fayda olacaktır. Gazali'nin kötülüğün kaynağı olarak ifade ettiği nefis, nefis-i emmaredir. O nefsin tüm çeşitlerini kötülüğün kaynağı olarak görmemektedir.<sup>259</sup>

İnsanın, nefis-i emmarenin baskısından uzaklaştıkça Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda insan-ı kâmil olmaya doğru yol aldığı görülür. Nefis-i emmare ise insana Allah'ın emir ve yasaklarından daha ziyade şeytanı dinlemesini emreder. Bu anlamda bakıldığında, şeytan da insanın kötü davranışlarda bulunmasının bir nedeni olarak karşımıza çıkar. Zira şeytan, Hz. Âdem'in yaratılması ve ona secde etme emri almış; ancak bu emre itaat etmemiştir.<sup>260</sup> Bunun üzerine cennetten kovulmuştur.<sup>261</sup> Kovulmasının nedeni olarak Hz. Âdem'i gördüğünden onu ve tüm insanları Allah yolundan çıkarmak için Allah'tan kıyamete kadar izin almış ve bu andan itibaren de kendisinden küçük gördüğü insanı Allah yolundan saptırmak için yemin etmiştir.<sup>262</sup>

Şeytan, Allah'ın huzurundan kovulmasının sebebi olarak insanı gördüğü için sadece Hz. Âdem'e değil ondan sonra gelen tüm insanlara da düşmandır. Bu nedenle o güç yetirebildiği kadar insanlara kötülük yapmayı amaçlamakta ve onların Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmesini sağlamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı o da

<sup>258</sup> Gazali, **Mizân**, ss.205-207.

<sup>259</sup> Nefis, kendi içerisinde yedi aşamada ele alınmaktadır. Bunlar sırasıyla; 1-Nefis-i Emmare. İnsanı kötülüğe yönelten nefis olarak tanımlanır (Gazali, Kalplerin, s.472). 2-Nef-i Levvame. Nefsin kötülüğünü bilen ve yapılan kötülüklerden pişmanlık duyan aşamadır. Nefis-i emmare seviyesine çok yakın olduğu için insanın gurura düşmemesi gerekir (Gazali, **İhyâu Ulûmi'd-Din**, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2011, C.1, s.xxix). 3-Nefis-i Mülhime, Nefis-i levvameden sonraki aşamadır. Bu aşamada yapılan kötü davranışlara karşı pişmanlık söz konusudur. Pişmalıktan sonra kişi tevbe, istiğfar ve ibadete devam edip masivadan kaçarak bu aşamaya yükselebilir. Bu aşamada artık iman hakikatleri kalbe inkişaf eder (Gazali, **a.g.e**, C.1, s.xxx). 4-Nefis-i Mutmainne, Allah'ın emir ve yasaklarını kabul ederek bu sayede şehvete karşı koyabilen nefistir(Gazali, **Tasavvufun Esasları**, Şamil Yayınevi, İstanbul, s. 60). 5-Nefis-i Raziye, kendisi hakkında tecelli eden kaza hükümlerine tereddütsüz teslim olup rıza gösteren nefis makamıdır. 6-Nefis-i Marziye, Allah ile kul arasında rızanın müşterek bir vasfı olduğu, kulun Allah'tan Allah'ın da kuldan razı olduğu makamıdır. 7-Nefis-i Kâmile, bu makamda sâlik, bütün marifet makamlarını kazanarak irşâd mevkiine yükselir (H. Kamil Yılmaz, **İslam Tasavvufu**, Altınoluk, 1996, ss. 555-556).

<sup>260</sup> Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan-Şeytan İlişkisi", **UÜİFD**, C.12, Sayı2 ,2003, s.7.

<sup>261</sup> Bk. Hıcr,15/34-35

<sup>262</sup> Nisâ, 4/119

insanı etkilemek için değişik yollar denemektedir. Gazali bu yollar konusunda da bize bilgi vermekte ve şeytanın insanı kötülüğe meylettirmek için kullandığı bu yollar konusunda bizi uyarmaktadır. Bu yolların belli başlıları kızgınlık ve şehvet, haset ve hırs, çok yemek, süs düşkünü olmak, insanlardan beklentiye girmek, her türlü mal ve eşya sevgisi, fakirlik korkusu ve cimrilik, Müslümanlar hakkında su-i zan beslemektir.<sup>263</sup>

Ahlaki kötülüğün kaynağını nefs-i emmare olarak gören Gazali, insanın kötülöklere karşı nefesine ve şeytana karşı durması gerektiğini belirtmekte, bunun da ancak Allah'ın yasaklarını bilmek ve kurallara uymakla mümkün olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle de din ile kötölük arasındaki ilişkiyi de incelemek gerekecektir.

### 2.1.3. Kötölük ve Din

Gazali'ye göre dünya, kaba bir kudret sonucunda tesadüfen oluşmuş bir eser değildir. Dünya, marifet sahibi bir kudretin eseridir. Bu mutlak kudreti biz ancak ortaya koyduğu eserle bilebiliriz.<sup>264</sup> Gazali'ye göre mutlak kudret tarafından yaratılan bu dünyada unutulmaması gereken iki temel esas vardır: Birincisi bu dünya nimetlerinin sahip olduğu mükemmel dengedir. Bu denge çok hassastır ve nimetin zararlı ve yararlı olanlarını ayırt etmek çok zordur. Yılanın zehri ile panzehrini ayırmak gibi.<sup>265</sup> İkincisi ise bu dünyanın tamamlayıcısı niteliğinde olan ahireti unutmamaktır. Eğer ahiret unutulursa bu durumda bu dünyada da kurulu olan düzen ve sistem bozulacaktır.<sup>266</sup> Eğer insan var olan nimetler ile zararları karıştırır ya da dünya ile ahiret arasındaki dengeyi kuramaz ise ortaya düzenin bozulması yani kötölük çıkacaktır. Allah'ın hikmeti sonucu yaratılan âlem kusursuz bir düzen içerisindedir. Bu düzenden ve düzenin ahireti de kapsadığından haberdar olmamak bu dünyanın kusursuz bir sistem olarak değerlendirilmemesine neden olabilir. Ancak bu dünyayı değerlendirirken ahiretle olan ilişkisini de hesaba katan birisi elbette bu

<sup>263</sup> Gazali, "Ravdatu't-tâlibin", **Resâil** içinde, ss. 60-62; ss. 67-69 ( bu eserden bundan sonra "Ravda" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>264</sup> Eric Lee Ormsby, **İlahi Adalet**, s. 150.

<sup>265</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s. 107.

<sup>266</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, ss. 107-108.

mükemmelliği görecektir.<sup>267</sup> Aslında Gazali’de, insan vücudundan evrendeki her parçaya kadar yaratılan her şeyde bir hikmet ve insan açısından bir yararının olduğu düşüncesi vardır.<sup>268</sup> Müthiş bir denge ile yaratılmış olan evrendeki düzeni bozan yine insandır.

Ancak bu dünyadaki mükemmelliğin her şeyin mükemmel ve tam olmasını da beraberinde getireceğine ilişkin bir düşünce de yanlıştır; çünkü mükemmellik beraberinde eksik olanı da içermelidir ki, biz mükemmelliği algılayabilelim. Bu nedenle Ormsby’nin de belirttiği gibi “Bu dünya en mükemmel dünyadır.” derken burada hikmetin mükemmellekle eş zamanlı olarak eksikliğin yaratılması gerektiği düşüncesini de kabul etmeliyiz. Aksi takdirde bu dünyanın mümkünler içerisinde en mükemmel dünya olduğunu savunamazdık.<sup>269</sup>

Allah’ın dünyayı yarattığı zaman ve koşullar itibariyle ele aldığımızda bu tamamen O’nun seçimidir. Böyle bir seçim aynı zamanda en mükemmel seçim olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazali bu düşüncenin dışına çıkmanın mümkün olmadığını savunmaktadır. Zira daha mükemmel varken Allah’ın bunu yapmaması acziyet olarak ifade edilecektir. Kısaca Gazali, Allah’ın mükemmel bir dünya yarattığını ve bu mükemmelliğin hem eksikliklerle sağlandığını hem de ahiretle de bağlantı halinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>270</sup>

Gazali, iyi ve kötüyü sadece birey açısından ele almamıştır. Ona göre bireyin içinde yaşadığı toplum açısından da sorumlulukları vardır. Çünkü İslamiyet bireyin sadece kendisinden sorumlu olduğu bir din anlayışına sahip değildir. Bu anlamda iyi olan davranışların sadece bireysel olarak değil, toplumsal olarak da ele alınması gerekmektedir. Gazali toplumsal açıdan da kötülük problemini ele almıştır. Ona göre bireyin toplumda iyi olanın yayılması ve kötü olanın engellenmesi için çaba sarf etmesi hem dünya hem de ahireti açısından faydasına olacaktır.<sup>271</sup> Çünkü Gazali, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaya çalışmanın farz olduğunu ifade etmiş ve

<sup>267</sup> Eric Lee Ormsby, **İlahi Adalet**, s. 88.

<sup>268</sup> Naim Şahin, **Estetik Delil**, s.56.

<sup>269</sup> Eric Lee Ormsby, **İlahi Adalet**, s. 86-87.

<sup>270</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.258-259.

<sup>271</sup> Gazali, **İhyâ**, C.2, s.757-758.

buna delil olarak da şu ayeti göstermiştir: “Sizden hayra çağıran, iyiliği emredin ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”<sup>272</sup> Bu ayete göre emri bi'l maruf ve nehyi an'il münker, Müslümanlar içerisinde bir kısmının da olsa yerine getirmeleri gereken bir farzdır ve bu nedenle de farz-ı kifaye<sup>273</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazali, dünyada iyiliği teşvik ettiği gibi ahirette de misliyle karşılığının verileceğini belirterek konuyla ilgili birkaç ayeti de açıklamaktadır. Gazali, İhya adlı eserinde konuyla ilgili, Al-i İmran, Nahl, Bakara, Tevbe ve Hucurat surelerine yer vermiştir. Gazali, “Onlar, Allah’a ve ahiret gününe inanırlar, iyiliği emrederler. Kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbirleriyle yarışırlar. İşte onlar salihlerdendir.”<sup>274</sup> Ayetinden hareketle “emri bi'l maruf ve nehyi an'il münker”i yerine getirenlerin de salihlerden olacağı dile getirilmektedir. Burada kullanılan Salihler ise mü'min olarak iyi iş yapanlar olarak bir başka ayette zikredilmektedir.<sup>275</sup> Bu iki ayeti birlikte aldığımızda toplumsal açıdan diğer insanların da iyi davranışta bulunmasını teşvik eden ve onları kötülükten men eden Müslümanlar bunun karşılığında cennetle mükâfatlandırılacaktır. Zira bir başka ayette, “İman edip salih amel işleyenlere, kendileri için; içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilisinde, “ bu (tıpkı) daha önce ( dünyada iken) bize verilen rızık!” diyecekler. Hâlbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşlerde vardır. Onlar orada ebedi kalacaklardır .”<sup>276</sup> diyerek Allah, salih kulları için vadettiği mükâfatın cennet olduğunu bildirmektedir.

Emri bi'l maruf ve nehyi an'il münker'i yerine getirenlerin ahirette Allah'ın rahmetiyle yargılanacağı da bir başka ayette şu şekilde zikredilmektedir: “Mü'min erkeler de mü'min kadınlar da birbirinin velileri (dostları) dir. Bunlar iyiliği emreder, kötülükten vaz geçirmeye çalışır, namazı dost doğru kılarlar, zekâtı verirler. Allah ve Resûl'üne itaat ederler. İşte bunlar, Allah onları rahmetiyle yargılayacaktır. Çünkü azizdir, hâkimdir.”<sup>277</sup> Ayrıca, Allah: “Allah katında üstünüzün takvası en fazla

<sup>272</sup> Al-i İmran, 3/104.

<sup>273</sup> Hayrettin Karaman ve diğ., **Kuran Yolu Türkçe Meali ve Tefsiri**, DİBY, Ankara, 2012, s.645.

<sup>274</sup> Al-i İmran, 3/114.

<sup>275</sup> Nahl, 16/97.

<sup>276</sup> Bakara, 2/25.

<sup>277</sup> Tevbe 19/71.

olanınızdır”<sup>278</sup> ayetinde de insanlar arasında kavmi, fiziksel görünüş gibi hususlardan değil dinin gereklerini yerine getirme açısından bir üstünlüğün olduğunu bize açıkça bildirmektedir. Böyle bir bakış açısı insanları ve toplumları üstün ırk algısı gibi kötü düşüncelerden uzak tutmaktadır. Bununla birlikte değişik hadislerde de kötülüğün önlenmesi konusu ele alınmıştır. Örneğin, “sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin. Buna gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Buna da gücü yetmezse, kalben ondan nefret etsin. Bu da kötülüğe karşı gösterilmesi gereken tepkilerin en zayıfıdır.”<sup>279</sup> şeklindedir. Görüldüğü gibi İslam dini gerek ayetlerle gerekse hadislerle kötülüğe karşı insanların mücadele etmesini öngörmekte ve bu mücadelede sadece birey değil toplumun tümü gözetilmektedir. Gazali yukarıda verdiğimiz hadisin devamı olarak zikredilen zayıf bir rivayette “bunun ötesinde zerre kadar iman yoktur” şeklindeki hitabı da ele almış ve kötülüğe en azından kalben tepki göstermenin mü’minin bir vazifesi olduğunu belirtmiştir.<sup>280</sup>

Özellikle iyi ahlakın önemini vurgulayan Gazali, sadece bireysel anlamda değil aynı zamanda toplumsal anlamda da bunun önemine dikkat çekmiş, ayet ve hadislerle de bu görüşünü desteklemiştir. Ancak konuyu sadece dünya hayatıyla izah etmek mümkün olmamaktadır. Zira dinler genel olarak bu dünyada karşılaşılan zahmetlerin mükâfatının ahirette alınacağını ifade etmektedirler. Bu nedenle ahiret inancıyla konunun ilişkisine de bakmak yerinde olacaktır.

#### 2.1.4. Kötülük ve Ahiret İnancı

Gazali dünyayı, ölmeden önceki âlem; ahireti ise ölümden sonraki âlem olarak tanımlamaktadır. Bu ayrım insan merkezlidir ve insanın konumuna göre bulunduğu mekânın adlandırılmasıdır.<sup>281</sup> Gazali dışında kalan İslam felsefesinde ahiret ve insanın ölümden sonra tekrar dirilmesi konusunda filozoflar arasında düşünce farklılıkları söz konusudur. İslam Felsefesinde Meşşai ekolünün etkilendiği iki filozof Platon ve Aristoteles’in de tekrar diriliş konusundaki düşünceleri

<sup>278</sup> Hucurat, /13.

<sup>279</sup> Tirmizi, Fitne, 10.

<sup>280</sup> Gazali, **İhyâ**, C.2, s.783.

<sup>281</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.23.

birbirinden farklılık göstermektedir. Bu nedenle öncelikle bu iki filozofun görüşlerine kısaca temas etmek yararlı olur.

Platon'a göre, insan öldüğünde bedeni yok olurken, ruhu hem özgürlüğe hem de ölümsüzlüğe kavuşur.<sup>282</sup> Hatta Platon, ruh anlayışını reenkarnasyona dayandırır. Ona göre her şey zıddını ortaya çıkarmaktadır. Ölümün zıddı da hayattır. Bu nedenle de öldükten sonra ruh tekrar hayata dönmektedir.<sup>283</sup> Platon bu düşüncesini, bilgilerimizin doğuştan var olduğu ve bir bedene hapsolarak bu dünyaya geldiğinde ruhun bu bilgileri unuttuğu, ancak duyuların yardımıyla tekrar hatırladığı teziyle ispatlamaya çalışmaktadır. Çünkü unutmak ve tekrar hatırlamak için bilgilerin daha önceden bilinmesi, bunun için de ruhun daha önce yaşaması gerekmektedir.<sup>284</sup>

Aristoteles, kendinden önceki ruh görüşlerini eleştirmiş ve ruh ile can kavramını aynı anlamlarda kullanmıştır. Ona göre ruh bedenin formudur ve ondan bağımsız hareket edemez.<sup>285</sup> Ayrıca Aristoteles'in teorisine göre ölümle birlikte ruh ve bedenin de ne olacakları tartışmalı bir konudur.<sup>286</sup> Platon ve Aristoteles'in ruh hakkındaki görüşleri İslam felsefesini de etkilemiştir. İslam felsefesinde ruh hakkında ilk ciddi çalışmalar İbn Sina tarafından yapılmıştır. O, bu konuda iki farklı bakış açısına sahiptir. Bunlardan birincisi imani bir açıklama, ikincisi ise insanın sadece akılla ulaşabileceği bilgiler doğrultusunda bir açıklamadır. Kendisi de ahiret bahsine şu şekilde bir giriş yapmıştır: "Ahiret bahsinin bir kısmı, şeriatten aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriatten ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olur... bir kısmı ise akıl ve burhân yoluyla elde edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir."<sup>287</sup> İbn Sina ilk kısma akılla ulaşamayacağını belirtir; ancak inkâr da etmez. O, imanla elde edilen bu açıklamaları bedenle ilgili olarak görmektedir. Bu Peygamberimizin de bize getirdiği şeriattır ve İbn Sina bunu kabul ettiğini açıkça belirtmektedir. Bedenin ahiretteki durumunun belli olduğunu kabul ettikten sonra, akılla ruhun durumunun araştırılması gerektiğini belirten İbn

<sup>282</sup> Platon, **Phaidon**, Çev. Suut K. Yetkin; Hamdi R. Atademir, MEB, 1989, ss.53-54.

<sup>283</sup> Platon, **Phaidon**, ss.28-31.

<sup>284</sup> Platon, **Phaidon**, ss.40-42.

<sup>285</sup> Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çev. Zeki Özcan, Birleşik, Ankara, 2011, ss.36-37.

<sup>286</sup> İlhan Kutluer, "Ruh", **DİA**, C.35, s.194.

<sup>287</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, s.592.

Sina ikinci bakış açısında ruhu ele almaktadır. Ruh konusunda Platon'un ruh bedenden ayrıldığına özgürlüğe kavuşur ve kendisine yönelir düşüncesini de kabul etmektedir.<sup>288</sup> İbn Sina, bedenden ayrılan nefis yetkinliğinin farkına varır ve kendisine yöneldiğini belirtir.<sup>289</sup> Ancak her nefis bu yetkinliğe ve yetkinlik sonucu ortaya çıkacak hazza ulaşamaz, ulaşamadığı için de bedbahtlık içine düşerler. Çünkü böylesi bir nefis ya en yüce yetkinliği kazanmak için uğraş vermemiş ya da onu inkâr etmiştir. En yüce yetkinliğe ulaşmaya çalışanlar ise nefsin bedenden ayrılmasından sonra mutluluğa erişeceklerdir.<sup>290</sup>

Gazali, Tehâfüt adlı eserinde bu konuyu yirminci mesele olarak almış ve filozofların ölümden sonra beden ve ruhun tekrar yaratılması ve zevk almaları konusundaki görüşlerinin yanlış olduğunu dile getirmiştir.<sup>291</sup> Ancak bu konuda Gazali'nin asıl itiraz ettiği filozofların Platon ve Aristoteles olduğunu söyleyebiliriz. İslam felsefesindeki filozoflar beden ve ruhun tekrar yaratılması konusunda bir itirazda bulunmamışlardır. Hatta Gazali'de İslam filozoflarının -ki eserinde daha çok İbn Sina'nın kullandığı örneklere yer vermiştir- görüşlerinin çoğunun doğru olduğunu dile getirmiş, bununla birlikte bu bilgilerin elde edilme yöntemlerini eleştirmiştir. Gazali'nin itirazı, filozofların bu bilgileri din ile değil de tamamen akılla elde etmelerinedir. Ona göre bu mevzu, ancak dinin bize sunduğu bilgilerle öğrenilebilir.<sup>292</sup> Fakat İbn Sina konuya başlarken şeriatın ve Peygamberin getirdiği bilgiler doğrudur diyerek, Gazali'nin bu iddiasını ortada bırakmaktadır. Gazali konunun devamında, Meşşai geleneğinin savunucularının, ölümden sonra insan bedeninin değil sadece ruhun tekrar yaratılacağını savunduklarını ve Meşşai filozofların, ahirette ruhun bu dünyada anlaşılması mümkün olmayan bir zevk veya cezayla karşılaşacağını savunduklarını iddia etmiştir.<sup>293</sup> Gazali'ye göre ahirette iki mutluluk yani beden ve ruhun mutluluğu söz konusu olduğu gibi, iki acının da olması söz konusudur. Yani insanlar cennette hem maddi hem de manevi zevkler

<sup>288</sup> Platon, **Phaidon**, s. 54.

<sup>289</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, s.610.

<sup>290</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss.612-614.

<sup>291</sup> Gazali, **Tehâfütül-felâsife**, s.282, Dâru'l-marîfe, Mısır, 1966 (bu eserden bundan sonra "Tehâfüt" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>292</sup> Gazali, **Tehâfüt**, s. 288-287

<sup>293</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss.2285-84

yaşayacakları gibi, cehennemde de aynı şekilde maddi ve manevi ceza ile karşı karşıya kalacaklardır.<sup>294</sup> Gazali için, Allah'ın bireyin bedenini tekrar yaratması kudreti dâhilindedir.<sup>295</sup> Gazali ayrıca insanın bedeniyle değil ruhuyla insan olduğunu ve insanın ahirette cismani haz ve cezaları bedenle algılayacağını da iddia etmektedir.<sup>296</sup> Gazali kendi ruh teorisini ortaya koyarken, Meşşai filozofları hedef olarak olsa da aslında Platon ve Aristoteles'in teorilerine cevap verdiğini görmekteyiz.

Gazali, iyinin varlığının ispat edilmesinin, beraberinde kötüyü de ispatı getireceğini savunur. Çünkü iyi ve kötü zıt kavramlardır ve birlikte anlaşılabilirler.<sup>297</sup> Bunun yanında Gazali gerçek anlamda iyi olanı ahiretteki iyi olarak tanımlar. Hem bu dünyada hem de ahiret için geçerli olan iyilikler gerçek iyi olarak tanımlanırken, bunun yanında ahiret için kötü olanı bu dünya açısından iyi de olsa gerçek anlamda kötü olarak kabul eder.<sup>298</sup> Bunun tersini aldığımızda dünyada bize kötü olarak görülen bir olayın gerçekten kötü mü yoksa gerçekten iyi mi olduğunu ahirete göre değerlendirdiğimizde anlayabiliriz. Görüldüğü gibi Gazali'nin iyi ve kötü tanımının temelinde fiilin ahiret açısından değerlendirilmesi söz konusudur. Gazali, bu dünyada karşılaşılan kötülükleri ise bir temsille açıklamaya çalışmıştır. Gazali, insanı, gelecekteki hayatı için oyuncaklarından alıkoyularak okula gönderilen bir çocuğun durumuna benzetir. Bu çocuk; çocukluk döneminde her ne kadar anne babasına kızsada aklı başına gelince onlara teşekkür eder; aynı şekilde insan bu dünyada karşılaştığı kötülüklerin de Allah'ın bir terbiye şekli olduğunu ve bunların ahiretteki karşılıklarının daha büyük olduğunu anlamış olur.<sup>299</sup> Bu durumu yüce Allah, "Doğrusu ahirette daha büyük dereceler ve daha büyük üstünlükler vardır."<sup>300</sup> ayetiyle ahiretteki mükâfatların bu dünyaya nazaran daha üstün olduğunu bize bildirmektedir. Ayrıca daha önce kötülüğün niteliği ve mahiyeti bölümünde de kısaca bahsettiğimiz iyiliğin, bu dünyada fazla olduğu düşüncesini savunan Gazali, bu

<sup>294</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, ss.287-288.

<sup>295</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.304.

<sup>296</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss.287-306.

<sup>297</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4s.127.

<sup>298</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4s.99.

<sup>299</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4s.130.

<sup>300</sup> İsra, 17/21.



dünyadaki iyi olarak nitelendirilenlerle, ahiretteki iyiyi karşılaştırdığında ahiretteki iyinin üstünlüğünü açık bir şekilde kabullenmektedir. Çünkü bu dünyadaki iyi her zaman için eksiktir ve süreklilik arz etmez. Bir süre sonra iyi olarak addedilen şey ortadan kalkmaktadır. Buna karşılık ahiretteki iyi eksiklik içermez ve daimidir. Dahası Gazali'ye göre dünyadaki her şey kendisine bağlanan insanı peşinden koşturur; ancak hiçbir zaman tam olarak kendisine ulaşılmasına izin vermeyerek insanı sıkıntıya sokar. Gazali; dünyanın nimetlerini, dış görünüşü güzel; ancak ahlakı kötü bir kadının bir genci elde etmek için ona karşı süslenip genci kendisine bağladıktan sonra da nazlanarak ona çeşitli sıkıntılar vermesine benzetir. Aynen, bütün sıkıntılara bir bakış nedeniyle düşen genç gibi, dünyaya bir kez dalan ve onun peşinden koşan insan da dünyada sıkıntı çekmektedir.<sup>301</sup>

Gazali, dünyada yaşanan sıkıntıların da ayrıca beş yönden sevinilecek yönleri olduğunu belirtmektedir. Bunlardan:

Birincisi, karşılaşılan sıkıntıların, kötülüklerin daha kötüsü olduğunu bilmek ve daha kötüsüyle karşılaşılmadığı için şükretmektir. Kadir-i Mutlak olan Allah, isterse daha büyük sıkıntıları da bize göndermeye muktedirdir. Muktedir olduğu halde daha büyük sıkıntılar vermediği için Allah'a şükretmek gerekmektedir.

İkincisi, karşılaşılan felaketin kötülüğün dünya ile alakalı olup dini konularla ilgili olmamasıdır.

Üçüncüsü, hataların, günahların karşılığında cezanın cehenneme kalmayarak dünyada çekilmesidir.

Dördüncüsü, ezelde takdir edilen ilahi hükmün, kişinin başına gelerek ondan kurtulmasıdır. Çünkü ileride de bahsedeceğimiz gibi Gazali, kaza ve kader dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.

Beşincisi, başına gelecek musibetler karşısında (şükreden ve sabır gösterenlerin ) alacakları sevapların çokluğudur. Çünkü bu dünya geçicidir ve bu

---

<sup>301</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.126.

dünya açısından ne kadar sıkıntı çekilirse çekilsin ahirette alınacak devamlılık arz eden bir mükâfat karşısında bir hiç hükmünde olacaktır.<sup>302</sup>

Gazali, bu dünyada çekilen sıkıntıların bize ahiret yolunda iki şekilde bedel olacağını belirtir.

İlki, hastalıktan kurtulmak için acı ilacı içmek ve sağlığa kavuşmak gibi, bu dünyada sıkıntılara karşı sabır gösterip, şükür ederek sevap kazanma şeklindedir.

İkincisi, kalbin dünyaya meyiletmesini engellemektir. Dünya sevgisi insanın hata yapmasına neden olur. Karşılaşılan sıkıntı ve musibetler ise insanın kalbinin dünyaya bağlanmasına engel olmaktadır.<sup>303</sup>

Gazali'nin burada belirttiği sevincin ön şartı, iman sahibi olmak ve ahirete inanmaktır. Çünkü Gazali, bu dünyadaki sıkıntılara sevinmenin gereklerini ahiretteki mükâfatlarla açıklamaktadır.<sup>304</sup> Gazali, dünyada çekilen sıkıntıların faydalı yönlerini açıkladıktan sonra akla gelebilecek “Dünyada felaket ve musibet, nimet ve ferahlıktan daha iyi, öyleyse Allah'tan bela mı istemeliyiz?” sorusunu da cevaplamaktadır. Allah'tan ibtilâ talep edilmez, çünkü peygamber Efendimiz duasında, dünya ve ahiretin ibtilasından Allah'a sığınır. Tüm peygamberler dualarında: “Ey rabbimiz, bize dünyada da iyi hal ver, ahirette de iyi hal ver.”<sup>305</sup> diye yalvarmışlardır. Ayrıca Peygamber Efendimiz: “Allah'tan afiyet isteyin. Zira yakîn hariç, hiç kimseye afiyetten üstün bir şey verilmemiştir.”<sup>306</sup> buyurmaktadır. Burada yakînden kasıt ise cehaletten, şüpheden kurtularak kalbin selamete ermesidir. Bu anlamda bakıldığında, afiyet kötülükten daha üstün olduğu için nimettir. Ayrıca nimete şükür, belaya sabırdan daha kolaydır. Gazali'ye göre dünyada belanın defî ve nimetin tamamı, ahirette de nimete şükürün mükâfatı istenmelidir. Çünkü insan belanın mükâfatı için belaya sabır göstermektedir. Yoksa bela öz olarak istenecek bir şey değildir.<sup>307</sup>

<sup>302</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.128.

<sup>303</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.129.

<sup>304</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.130.

<sup>305</sup> Bakara, 2/201.

<sup>306</sup> Tirmizi, Dua, 110.

<sup>307</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, ss.134-135.

Gazali konuyla ilgili bazı ayetleri de yorumlamıştır.

“Siz; insanlar içinden çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten vaz geçirmeye çalışırsınız”.<sup>308</sup> Gazali bu ayeti iyiliği emretmenin ve kötülükten uzak durmanın faziletini anlatmak açısından ele almıştır.<sup>309</sup>

Bu ayetler bireyi sadece iyi davranışta bulunmaya teşvik etmemekte, bununla birlikte diğer insanların kötü davranışta bulunmalarının da engellenmesini teşvik etmektedir. Bu teşvik; bu dünyada değil ahirette Allah’ın rahmetiyle cennete gitmek olarak belirtilmektedir. İyiliği emretmek ve kötülüğü men etmek aynı zamanda toplumda ortaya çıkacak olumsuzlukların da önüne geçmesi açısından önem arz etmektedir. Söz konusu ayetler hem bu dünyada insanların bir düzen içerisinde yaşamaları için önem arz ederken hem de iyiliği emreden ve kötülüğü men edenler için ahirette de mükâfatlardan bahsetmektedir.

Yine konuyla ilgili bir başka ayette; “Bir zaman geldiğinde onlar artık edilen vaazları unuttular. Biz de kötülükten vaz geçirmekte sebat edenleri selamete çıkardık. Zulmedenleri ise yapmakta oldukları fısıklar yüzünden şiddetli bir azab ile yakaladık.”<sup>310</sup> buyrulmaktadır. Gazali bu ayetin emri bi’l maruf ve nehyi an’ıl münkerin varlığına, ayrıca insanları kötülükten alıkoyanların da kurtuluşuna delalet ettiği yorumunu yapmaktadır.<sup>311</sup>

Bu vesileyle Gazali’nin dünyaya bakışını ve ona yaklaşımını da kısaca ele almak gerekmektedir. Gazali; ahiret ile dünyayı doğu ile batı gibi ele almakta ve nasıl batıya giden bir kimse doğudan uzaklaşıyorsa, aynı şekilde dünyadan yararlanan kimsenin de o nispette ahiretten uzaklaştığını belirtmektedir.<sup>312</sup> Bu nedenle dünya nimetlerinden ne kadar az yararlanılırsa ahirette yararlanılacak nimetler de o nispette artacaktır. Bunun yanında ahiret hayatındaki sonsuz zevk ve ceza dikkate alındığında dünya hayatını mü’min için zindan, kâfir için ise cennet<sup>313</sup>

<sup>308</sup> Al-i İmran, 3/110.

<sup>309</sup> Gazali, **İhyâ**, C.2, s. 306.

<sup>310</sup> Araf 7/165.

<sup>311</sup> Gazali, **İhyâ**, C.2, ss.306-307.

<sup>312</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4 s.316.

<sup>313</sup> Tirmizi, Zühd, 12.

olduğuna dair hadis-i Őerifin yorumunda Gazali, kâfirin Allah’a yüz çevirip sadece dünyaya razı olduğunu ve ona bağlandığını, Mü’minin ise kalb ile dünyadan ilgisini keserek, Allah’tan başkasını sevmediğini, bu nedenle de dünyada karşılaşılan kötülüklerin onu dünyadan nefret ettirerek ahirete bağladığı yorumunu yapmıştır.<sup>314</sup> Burada yaŐanılan kötülük ahirete daha çok bağlanma yönüyle mü’min aÇısından olumlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyanın geçiciliği nedeniyle burada karşılaşılacak olan nimetler, ahiretteki nimetlere nazaran bir hiÇ hükmündedir. Çünkü sonlu olan sonsuz olanla karşılaştırılmaz.<sup>315</sup> İnanan insan öldükten sonra en mükemmel Şekilde ve sonsuza kadar var olacağını bilir.<sup>316</sup> İnanan insan ahirette bu mükemmelliğe ulaŐabilmek için, dünyada yaptıklarından hesaba çekileceğini bildiği için de kötü olandan uzaklaşarak iyi olana yönlenir.<sup>317</sup>

Gazali, dünya hayatının ahiret hayatı karşısındaki durumunu aÇıkladıktan sonra, iyi ve kötü ile bunların sonucunda ortaya çıkan Şükür ve sabrı da ele almıştır. Ona göre Şükür, Allah’ın verdiği iyiye (nimete) sevinmek, o nimet ile Allah’a yaklaŐabilmektir.<sup>318</sup> Sabır ise eksikliğe karşı isyan etmemektir. Bu ikisinin tanımlarını yaptıktan sonra, sabır ve Őükrün hangisinin üstün olduğu sorusunu sormuş ve cevaplamıŐtır. Ona göre bu konu iki makama göre ayrı ayrı ele alınmalıdır.

Birinci makam müsahele (müsamaha) yoludur. Yani dış görünüŐe bakarak içeriği herkesin (avamın) anlayabileceği Şekilde aÇıklamaktır. Gazali bu makamı bir hadisle aÇıklama yoluna gitmiŐtır;

“Kıyamet günü yeryüzünün en çok Őükredeni Allah’ın huzuruna getirilir. Allah ona Őükrünün mükâfatını verir. Sonra en çok sabredeni getirilir ve ona “Şu Őükredenin mükâfatı gibi mükâfata razı mısın?” denir, adam razıyım der. Allah: “Asla, ona nimet verdim Őükretti. Sana ise bela verdim sabrettin. Sana kat kat fazla mükâfat veririm.” buyurur.”<sup>319</sup>

<sup>314</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4,s.130.

<sup>315</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4,s.226.

<sup>316</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss.223-224 .

<sup>317</sup> Süleyman Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat**, Konya, Sebat Ofset, 1989, s.28.

<sup>318</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, ss.83-84.

<sup>319</sup> Gazali’nin kullandığı bu hadis sadece İhyâ’da geçmekte; fakat hadis kaynaklarında geçmemektedir.

Bu hâdisten de anlaşılacağı gibi, sabır; şükürden üstün tutulmuştur. Ayrıca “Sabır dinin yarısıdır.”<sup>320</sup> hadisi de buna başka bir örnektir.

İkinci makam, keşif ve izah yolu ile eşyanın hakikatine vakıf olan ilim erbabının tarifleridir. Mükâşafenin amacı Allah’ı bilmektir ve ameller de buna göre değerlendirilir. Bu anlamda ameller insanın kalbini dünyaya yönlendirmesi ya da dünyadan uzaklaştırması açısından ele alınır. Buna göre ameller isyan ve itaat olarak ikiye ayrılır. Günahların da ibadetlerin de tesiri kişiden kişiye değişir. Örneğin zengin ve cimri bir adamın sadaka vermesi ibadettir; ancak zengin ve cimri olmayan bir adamın sadaka vermesinden daha tesirlidir. Gece kılınan namaz böyle olmakla birlikte, gece bekçisi açısından aynı değerde ele alınamaz. Çünkü gece işi gereği uyanık olduğu için gece namazı kılmak ona zor gelmez. Bu nedenle şükür ya da sabır birbirine üstündür demek yerine, kişinin durumuna göre bunun değerlendirilmesi daha doğrudur.

Şükürün marifeti ile sabrın marifeti karşılaştırıldığında bazı durumlarda ikisinin birleştiğini görmek mümkündür. Zira itaate sabır, itaate şükür aynıdır. Doğal olarak da burada yapılan işin şekli değil aslı, yani bizim Allah’ı bilmemize faydası olup olmaması açısından ele alınması gerekmektedir. Eğer sabır bize Allah’ı bilme konusunda yardımcı oluyorsa sabır, yok eğer şükür yardım ediyorsa o zaman şükür daha üstündür diyebiliriz.<sup>321</sup>

Gazali’nin ele almış olduğu sabır ve şükürün üstünlüğü konusuna baktığımızda ister istenen bir duruma şükretmek, isterse de istenmeyen duruma sabretmek olsun, amaç geçici dünya hayatında karşılaşılan bu durumlardan hareketle rıza-ı ilahiye ulaşmak olduğu görülmektedir. Bu anlamda karşılaşılan kötü durumlarda bâkî olan ahirette bu dünyadakinden bize kat ve kat daha fazla iyiliği getirmesi açısından değerlendirilmelidir ki bu durumda kötü olan şeyler de Gazali açısından gerçek anlamda iyiye dönüşecektir. Çünkü asıl olan dünya değil, ahiret hayatıdır.

Gazali’nin ahiret hayatının dünya hayatına üstünlüğünü ele aldığı bir diğer kavram olarak da zühdü görmekteyiz. Zühd, herhangi bir şeyden daha iyi ve daha

<sup>320</sup> İbni Mes’ud, Ramuz El-hadis, s.217.

<sup>321</sup> Gazali, İhyâ, C.4, ss.135-141.

güzeline dönmek demektir. Doğal olarak zahid iyi olan için kötü veya daha az iyiden vazgeçen anlamında kullanılmaktadır. Yani zahid daha hayırlı olanı tercih etmektedir. Özel anlamıyla ele aldığımızda zühd, ahiret için dünyayı terk etmektir. Çünkü bu dünya geçicidir ve ahiret ise sonsuzdur. Dünyadaki hangi nimet olursa olsun bir sonu olduğu için ahiret nimetleri karşısında daha değersiz kalacaktır. Bu nedenle ahiret dünya açısından daha iyi ve daha hayırlıdır. Dünya, ahiretle karşılaştırıldığında eriyen bir buz parçası gibidir. Buz parçası ne kadar büyük olursa olsun bir gün eriyip yok olacaktır. Ahiret ise yok olmayan bir cevherdir. Gazali bu gerçeği fark edenlerin dünyayı terk ederek ahirete yöneleceklerini ifade etmekte ve bu durumu da bazı ayetlere dayandırmaktadır. Bu ayetlerden ikisi şu şekildedir:

“Şüphesiz Allah, mü’minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın aldı.”  
 “yaptığınız bu alış-verişten dolayı sevinin.”<sup>322</sup> Bu ayette ahiretin tercih edilmesinin gerekliliği ve bunun mü’minler için daha hayırlı olduğu dile getirilirken, bir başka ayette de dünya nimetlerinin faydalarının azlığına dikkat çekilmektedir:

“De ki dünyanın faydası pek azdır.”<sup>323</sup> Bu ayetlerden de anlaşıldığı gibi ahiretle kıyaslandığında bu dünyadan elde edilecek olan fayda ahiretteki faydadan daha az olduğu için insanların ahireti bu dünyaya tercih etmeleri gerekir.<sup>324</sup>

Gazali, dünyanın geçiciliği ve ahiretin sonsuzluğunu göz önünde bulundurarak asıl kötünün ahirette karşılaşılan istenmeyen durum olduğu düşüncesine sahiptir. Bu nedenle insan ahirette istemediği durumla karşılaşmamak için bu dünyada ahireti de dikkate alarak yaşamalı ve kâr-zarar ilişkisini de bu açıdan yapmalıdır.

Kötülük probleminde insanın davranışları ile bu davranışların nasıl meydana geldiği ve insan davranışları meydana gelirken Allah’ın etkisi de önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu nedenle Allah’ın sıfatları ile kötülük arasında bir ilişkinin olup olmadığına da bakmak gerekmektedir.

<sup>322</sup> Tevbe, 9/111.

<sup>323</sup> Nisa, 4/77.

<sup>324</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, ss. 216-218.

## 2.2. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN SIFATLARLA İLİŞKİSİ

Kötülük problemi temelde mutlak sıfatlara sahip bir Allah'ın kabulüyle var olan kötülük arasındaki ilişkiyi konu almaktadır. Bu durum bizimde Allah'ın sıfatları, yarattığı varlıklar ve özellikle insan fiilleri arasındaki ilişkiyi de ele almamızı gerekli kılmaktadır. Burada şu sorulara cevap aramak gerekmektedir; her şeyi Allah yaratıyorsa insan yapmış olduğu fiillerden sorumlu mudur? İnsan fiillerinde sorumluya nasıl bir etkiye sahiptir? İnsanın fiillerde etkiye sahip olması tevhid anlayışı ile çelişir mi? Mutlak sıfatlara sahip olan Allah'ın yarattıkları içerisinde kötülüğün olması bir eksiklik midir? Bu eksiklik Allah'ın sıfatlarında bir eksikliğin göstergesi midir? Dolayısıyla Allah'ın mutlak sıfatları ile insan fiilleri arasındaki ilişkiye ve kötülüğün ortaya çıkışında bu sıfatların ve insanın rolünün ne olduğuna değinmek yerinde olacaktır.

Konuya sıfat kavramının anlamını ele alarak başladıktan sonra, Allah'ın sıfatları konusundaki farklı görüşlere ve Gazali'nin sıfatlar konusundaki görüşlerine değinmeyi düşünüyoruz. Sonra da konumuzla doğrudan ilişkili olan yaratma, ilim, irade ve kudret sıfatlarını ele alacağız.

Sıfat, sözlükte “bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek” anlamında masdar ve “bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik” mânasında isim olan sıfat kelimesi, terim olarak “Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum” diye tanımlanır.<sup>325</sup>

Tanımda da belirtildiği gibi insan, sıfatı, varlığı tanımlamak, kategorize etmek ve anlayabilmek için kullanır. Bu kullanım insanın algılayabileceği varlıklarda olduğu gibi algılayamayacağı varlıklarda da kullanılmaktadır. Bu anlamda tam olarak algılamamız mümkün olmasa da Allah'ı bilmek açısından da sıfatları kullanmaktayız. Allah'ın nasıl bir varlık olduğu sorusu, büyük ölçüde cevabını O'nun sıfatları vasıtasıyla bulmaktadır. Çünkü Allah'ın zatı açısından varlığının tam olarak bilinmesi aklın yeteneklerini aşan bir mevzudur. Bu nedenle, yine Allah

<sup>325</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, c.37, s.101.

tarafından bildirilen sıfatlar vasıtasıyla insan Allah'ı idrak eder.<sup>326</sup> Ancak sıfatlar konusunda din ile felsefenin bakış açılarının farklı olması bu konunun karmaşık bir hal almasına neden olmuştur.<sup>327</sup> Kimileri ilahi sıfatları reddederken, kimileri de onları kabul etmiştir. Biz konumuzu ilgilendirmesi açısından ilahi sıfatlardan Yaratma, İlim, İrade ve Kudret sıfatlarını ele almayı, konumuz gereği sıfatlar konusunda yaşanan tartışmaların sadece bu sıfatlar dâhilinde ve kötülükle ilişkilendirerek ele almayı düşünüyoruz. Şimdi bu sıfatlar konusundaki tartışmaya kısaca değinmeye çalışalım.

Meşşai filozofları<sup>328</sup> ve Mu'tezile genel anlamda tevhid açısından sıfatlar konusunu ele almışlar ve sıfatların kabulünün bu açıdan sakıncalı olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre Allah'a ilim, irade ve kudret sıfatlarını isnat etmek beraberinde çokluk getireceğinden onlar bu sıfatları sözlük anlamı olarak kullanmış olsa da pratikte kullanmanın mümkün olmadığını savunmuşlardır.<sup>329</sup> Aksini iddia ederek Allah'a sıfat isnat etmek ise sıfatların da kadim olacağını kabul etmek demektir ve bu durumda da biri zât, diğeri sıfat iki farklı ilah kabul etmek durumunda kalınacaktır.<sup>330</sup> Özellikle Mu'tezile'yi tevhidi korumak amacıyla tüm sıfatları reddeden bir tavır içerisinde görmekteyiz. Mu'tezile'nin bu anlayışı beraberinde ona zıt bir başka düşüncenin doğmasına neden olmuştur ve bir başka grup da tüm sıfatları kabul ederek bu konuda yeni bir akım başlatmış ve İslam düşünce dünyasında Sıffatiye adıyla anılmışlardır. Sıffatiye, Mu'tezile'nin tam karşıtı bir görüşü savunmakta ve tüm sıfatları kabul etmektedir. Bu durum da karşımıza Allah ile yaratılanın birbirine benzerliği sorununu çıkartmaktadır. Çünkü burada el, ayak vb. insana ait bazı özellik ve sıfatları da teşbih yoluyla kabul etme eğiliminde olmuşlardır.<sup>331</sup> Bu iki aşırı ucun arasında konuya yeni bir bakış açısı kazandıran bir diğer düşünce ekolü de Eş'arilik olmuştur. Eş'ari, Allah'ın yarattıklarına benzemesi problemini beraberinde getiren teşbihi sıfatları nefyetmiş;

<sup>326</sup> Ebu'l-Vefa el-Taftazani, **Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri**, Kayıhan Yayınları, İstanbul, s.115(bu eserden bundan sonra "Kelam İlmi" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>327</sup> Mehmet S. Aydın, **Din**, s.113.

<sup>328</sup> Hüsametdin Erdem, **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2004, s.38.

<sup>329</sup> Gazali, **Tehâfüt**, s.172.

<sup>330</sup> Ebu'l-Vefa el-Taftazani, **Kelâm İlmi**, s.132.

<sup>331</sup> Ebu'l-Vefa el-Taftazani, **Kelam İlmi**, s.145.



ancak ilim, irade, kudret, kelim, semi, basar, hayy sıfatlarını ise kabul etmiştir. Eş'ariye göre sıfatlar Allah'tan başka bir zât değil, bizzat O'dur. Bundan dolayı da sıfatları kabul etmek tevhide zarar getirmemektedir.<sup>332</sup>

Sıfatlar konusunda Gazali'nin Eş'ari düşüncesi içerisinde olduğunu görmekteyiz. O, Allah'ın varlığının ezeli olduğu gibi varlığının bütün özelliklerinin de ezeli olduğunu söyleyerek (yukarıda belirtilen yedi) ilahi sıfatların varlığını kabul eder ve sıfatların Allah'ın zatı dışında olmadığını savunur. O'na göre; Allah'ın dışındaki varlıklar da O'nun ezeli sıfatlarının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Gazali, zat kavramını iki anlamda ele almıştır. Birincisi ezeli ve ebedi olan Allah, ikincisi ise O'nun sıfatlarına bağlı olarak ortaya çıkan diğer varlıklardır. Yaratılan diğer tüm varlıklar, Allah'ın sıfatları sonucu var olduklarından varlıklar bu sıfatlardan etkilenmektedir. İnsanda da bu sıfatların görülmesi bu etkiden kaynaklanmaktadır. Ancak insandaki sıfatlar mecazi anlamda kullanılmaktadır. İnsandaki sıfatlar ilahi sıfatların ne benzeri ne de eş değeridir.<sup>333</sup> Gazali ilahi sıfatların diğer varlıklarda da görülmesinin nedenini varlığı ikiye ayırarak açıklama yoluna gitmiştir. Varlığı duyularla algılanan ve duyularla algılanamayarak sadece akılla bilinebilenler. Bu durumda sıfatlar da sadece akılla algılanabilen varlıklar, kısmına girmektedir ve biz ancak sıfatları duyularla algıladığımız varlıklardan hareketle bilebiliriz. Örneğin yazı yazan birinin ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip olduğunu yazdığı yazıdan anladığımız gibi Allah'ın sıfatlarını da yarattığı diğer varlıklardan hareketle bilebiliriz.<sup>334</sup>

Allah'ın sıfatlarını kabul etme gerekçelerini açıkladıktan sonra Gazali, Allah'ın isim ve sıfatlarını dört kısımda ele almak gerektiğini belirtir. İlki, sadece Allah'ın zatına delalet eden isimlerdir. Bu isimler ezeli ve ebedi olarak kullanılabilir.

<sup>332</sup> Ebu'l-Vefa el-Taftazani, **Kelam İlmi**, s.146-7.

<sup>333</sup> Ömer Faruk Yavuz, "Gazali'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu", **Dinbilimler Akademik Araştırmalar Dergisi**, VI, 2006, Sayı 3, s.67-78.

<sup>334</sup> Gazali, "**Miyarül-İlm**, Çev. Ali Durusoy; Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2003, ss.78-80 (bu eserden bundan sonra "Miyar" olarak dipnot verilecektir.).

İkincisi, olumsuzlama ilavesiyle birlikte zata delalet eden isimlerdir. Kadim, isminin öncesinde yokluk bulunmayan varlığa delalet eder. Bu isimler de ezeli ve ebedidir.

Üçüncüsü, varlığa ve bu varlığa nispetle ortaya çıkan (yukarda da bahsedilen) yedi sıfatla ilgili olup bu sıfatlar da ezeli ve ebedidir.

Dördüncüsü, Allah'ın fiillerinden birinin ilavesiyle varlığa delalet eden isimlerdir. Bu isimlerin ezeli ve ebedi oluşu üzerinde anlaşmazlık olsa da Gazali bu isimlerin de ezeli ve ebedi olduğunu savunur. Ona göre kılıcın kınındayken keskin olma özelliğinin olması gibi Allah'ın da ezelden yaratma (halk) sıfatı vardır. Bu durum âlemin ezeli olmasını da gerektirmez. Kılıcın keskinliği onun zatının dışında bir özellik değildir ve kılıç kınındayken de bu özelliğe sahiptir. Aynen bunun gibi Allah'a, ezelde "yaratana" isminin verilmesi mümkündür. Bu durumda yaratma işi fiiliyata geçtiğinde, yaratma özelliği zatta bulunduğu için bu bir değişiklik olmayacaktır.<sup>335</sup>

Sıfatlar konusunda Gazali'nin düşüncelerine genel olarak baktığımızda o, Allah'ın sıfatlarını Eş'ari çizgisinde kabul etmekte ve bu sıfatların tevhid anlayışına bir zarar getirmeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca Allah'ın bütün sıfatlarının ezeli ve ebedi olduğunu kabul etmektedir. Şimdi konumuzla doğrudan ilişkili olan Yaratma, İlim, İrade ve Kudret sıfatlarını daha yakından tanımaya çalışalım.

### 2.2.2. Yaratma Sıfatı

Kötülük problemi açısından yaratma sıfatı konumuzla en fazla ilişkili olan sıfattır. Çünkü fiillerin meydana gelmesinde insan özgürlüğü ile Allah'ın ilim, irade ve kudretinin somut olarak ilişkilendirildiği ve tartışıldığı sıfat, yaratma sıfatıdır. Bu tartışmalar, fiilleri kimin yarattığı, Allah'ın, fiillerin yaratıcısı kabul edildiğinde insanın özgür olup olmadığı ve sorumlu tutulup tutulamayacağı, fiillerin meydana gelişinde insanın bir etkiye sahip olup olmadığıdır.

<sup>335</sup> Gazali, *el-İktisat*, ss. 157-159.

Konuya önce yaratma sıfatının tanımıyla başlayıp sonra da İslam dünyasında bu konuyla ilgili görüşlere ve Gazali'nin düşünce ve görüşlerini belirlemeye çalışalım. Bu bağlamda konuyla doğrudan ilişkili olduğunu düşündüğümüz meşiet-kesb ilişkisini ve kader konusunu da ele almakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Şimdi yaratma sıfatının tanımını vermeyi ardından da sırasıyla kelam ve felsefe açısından yaratma sıfatını irdelemeyi düşünüyoruz.

Yaratmanın Arapça karşılığı olarak İslâmî kaynaklarda en sık geçen kelime halktır; sözlükte “yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, imal etmek, ölçüp biçmek (takdir)” ve mecazen “yakıştırmak, uydurmak” gibi anlamlarda masdar, “yaratılmışlar, insanlar” mânasında isimdir.<sup>336</sup>

### 2.2.2.1. Kelam Açısından Yaratma Sıfatı

İslam düşüncesinde kelam açısından yaratma konusunda genel anlamda üç farklı görüş olduğunu söylemek mümkündür. Bu üç görüşten ikisi aşırı uçları teşkil ederken, üçüncüsü bu uçlar arasında bir orta yol bulma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu üç görüşten;

Birincisi, Yaratmada ve insan fiillerinde insan iradesinin hiçbir etkisi olmadığı görüşünü savunan Cebriye ekolüdür. Bu ekolün temsilcileri Allah'ın sıfatlarından hareketle insanın fiillerini zorunlu olarak yerine getirdiği düşüncesine sahiptir.

İkincisi, insan fiillerinde insan iradesini ön plana çıkartan hatta “insan fiillerinin yaratıcısıdır”, düşüncesini savunan Mu'tezile ekolüdür. Bu ekol cebriye ekolüyle tamamen taban tabana zıt kutupları temsil etmektedir. Mu'tezileye göre; İnsan, fiillerinin yaratıcısı olduğu için özgürdür ve bu özgürlük aynı zamanda sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. İnsan fiillerinde, Allah'ın sıfatlarının etkisinden söz edecek olursak bu durumda insanı sorumlu tutamayız düşüncesini savunan Mu'tezile, insan üzerinde Allah'ın etkisini kabul etmez.

<sup>336</sup> Mustafa Çağrı, “Yaratma”, **DİA**, C.43, s.324.

Üçüncüsü, bu iki aşırı uç arasında orta yolu bulan ehl-i sünnet (Eş'ari ve Maturidî) ekolüdür. Bu ekol, yaratma konusunda, fiilleri asıl yaratanın Allah olduğunu; ancak insanın ise onu kazandığını kabul eder. İnsanın da fiilin meydana gelmesinde etkisi onun mesuliyet sahibi olmasına neden olmaktadır. Ehl-i Sünnet ekolü içerisinde Eş'ari ve Maturidî fiillerin insan tarafından kazanılsa da asıl failin Allah olduğu konusunda hem fikirdirler.<sup>337</sup> Eş'ari ve Maturidî asıl failin Allah olduğu görüşünde anlaşsalar da insanın rolü konusunda görüş farklılığına sahiptirler. Maturidî, insanın fiillerin meydana gelmesinde cüz'i irade sahibi olduğu düşüncesini savunmuştur. Çünkü asıl fail Allah olsa da insan fiili istemek için bir irade ortaya koymalıdır. Aksi durumda fiili insana nispet etmek mümkün olmayacaktır.

Bu düşünce Ebül- Hasan el-Eş'ari tarafından kabul görmemiştir. Asıl failin Allah, isteyen de kul olduğunu kabul eden Eş'ari, iş yapma gücünün insanda olmadığını, ondan ayrı olduğunu savunur. Eğer ki biz irade dediğimiz gücün insanda var olduğunu kabul edersek bu durumda insanın her zaman güçlü olması gerekirdi. Ancak insan her zaman güç sahibi değildir. Bundan dolayı da güç insanda değildir, o insan fiille birlikte Allah tarafından yaratılmaktadır. Eş'ari aynı zamanda insanda bir gücün varlığını kabul etmenin fiilde ikili bir kudret anlayışı doğuracağı için bizi çıkmaza sokacağı düşüncesine de sahiptir. Bu nedenle de o tek güç sahibi olarak Allah'ı kabul eder ve insanda bir güç olduğunu kabul etmez.<sup>338</sup> Bu konuyu ilerde Meşiet ve Kesb başlığı altında daha detaylı bir şekilde ele alacağımız için burada ayrıntıya girmeden yaratma fiili açısından nedensellik konusunu sorgulamaya çalışacağız. Zira konunun felsefi olarak nedensellik içerisinde değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Nedensellik meselesi, Allah'ın fiilleri yaratmasında bir aracı kullanıp kullanmadığına bağlı olarak ortaya çıkmış bir problemdir. Bu problemin İslam düşüncesinde karşılığı olarak üç temel görüşün ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Birincisi, nedenleri tamamen reddeden görüştür. Bu görüş Allah'ın hiçbir nedene başvurmaksızın doğrudan yarattığı düşüncesini savunan Cebriye ekolüdür.

<sup>337</sup> Süleyman Toprak, "İnsan Fiilleri Konusunda Maturidi ve Eş'ari Arasındaki İtilaf", **SÜİFD**, Konya, 1990, sayı:3, ss.165-167 (bu eserden bundan sonra "İnsan Fiilleri" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>338</sup> Süleyman Toprak, **İnsan Fiilleri**, ss.168-172.

Ancak şunu hemen belirtmekte fayda olacağını düşünüyoruz. Allah, her şeyi sebeplere bağlı kalmadan yaratma gücüne sahiptir. Fakat Allah dünyada olayların sebepler dâhilinde gerçekleşeceğini belirtmiş ve iradesini bu yönde kullanmıştır. Cebriye ekolünün burada ortaya koyduğu görüş, Allah'ın bize bildirdiği bu kuralla çelişmektedir.

İkincisi, Allah'ın yaratmasının neden-sonuç dâhilinde gerçekleşmesini zorunluluk olarak kabul eden Meşşai filozoflardır. Bu filozoflar her sonucun bir nedeni olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bu durumda sebep ortaya çıkarsa sonuç da kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Yani Allah sebebi yaratırsa sonucu da yaratmak zorundadır.

Böyle bir görüş daha çok deist bir Tanrı anlayışı içerisinde kendine yer bulabilir. Zira Allah'ın, neden-sonuç ilişkisi içerisinde yaratacağını bize bildirdiğini daha önce belirtmiştik, ancak bu şekilde yaratmayı kendisi irade ettiği için biz Allah'ı neden-sonuç ilişkisi içerisinde yaratmaya zorunlu tutamayız. İlerde değineceğimiz mucize meselesinde de konuyu daha detaylı ele almayı düşünüyoruz.

Üçüncüsü, Ehl-i Sünnet (Eş'ari ve Maturidî) âlimleri ile Mu'tezilenin çoğunluğunun kabul ettiği görüştür. Bu görüşü savunanlar neden-sonuç ilişkisinin görünüşten ibaret olduğunu ve yaratma için bir zorunluluk olmadığını ifade etmektedirler. Neden-sonuç içerisinde yaratmayı gerçekleştirmek Allah'ın âdetidir, ancak bu Allah'ın zorunlu olarak yaratmasına neden olmaz. Allah dilerse sebep olmadan da sonucu yaratabilir.<sup>339</sup>

Eş'ari ekolü bu konuda atomcu bir görüş ortaya koymaktadır. Bu atomculuğun amacı (materyalizmden farklı olarak) Allah'ın âlemde gerçek fail olduğunu açıklamaktır. Bu görüşe göre dünyada sayısız atom bulunmakta ve Allah,

<sup>339</sup> Hasan Ayık, "Gazali ve Nedensellik Meselesi", **TYB Akademi**, 2011, s.17, (bu eserden bundan sonra "Gazali ve Nedensellik" olarak dipnot verilecektir.) ayrıca; Meryem, 3/47.

dünyayı oluşturan bu atomları her an yaratmaktadır. Eğer Allah, yaratmasaydı atomlar var olmaz ve dünyayı da oluşturamazlardı.<sup>340</sup>

Gazali bu üç düşünce içerisinde kendisine son grupta yer bulur. O da Allah'ın neden-sonuç ilişkisi içerisinde yaratmasının zorunlu olmadığı düşüncesine sahiptir. Bunun yanında Allah'ın âlemi adet üzerine yarattığı tezini de kabul eder. Gazali, Allah'ın âdeti konusunda hiçbir zorunluluğu olmadığına yönelik görüşünü de açıklar. Ona göre Allah dilerse tüm inananları cehenneme, tüm kâfirleri de cennete koyabilir. O'nun böyle yapması da ne imkânsızdır ne de sıfatları açısından bir problem teşkil eder. O, yine adil ve hikmet sahibidir. Ancak biz, Allah'ın inananları vaadettiği cennete koyacağını biliriz.<sup>341</sup>

Gazali'nin bu konudaki görüşü ehl-i sünnet kelimcilerinin görüşüne daha yakındır. Ehl-i sünnet kelimcileri, genel anlamda nedenselliği reddederek Allah'ın, Kadir-i Mutlak olmasından dolayı hiçbir aracıya (ikincil sebebe) ihtiyaç duymadan yaratacağını savunmaktadırlar.<sup>342</sup>

Ehl-i sünnet kelim ekollerinden Eş'ariliğin bu konudaki açıklamaları Eş'ari atomculuğu olarak bilinmektedir. Eş'ari atomculuğunun amacı Allah'ın âlem üzerindeki tasavvurunu güvence altına alan bir anlayış geliştirme gayesi gütmektir.<sup>343</sup> Eş'ari atomculuğu dünyanın sayısız atomlardan meydana geldiğini ve bu atomların tek başlarına bir an bile var olamayacaklarını kabul etmektedir. Bu atomlar her an tekrar tekrar yaratıldıkları için bir başka şeyin var olmalarına da sebep olamamaktadırlar. Zira atomlar arasındaki ilişkiyi ve onların neden oldukları şeyleri var eden Allah'tır. Yani âlemdeki neden sonuç ilişkisini düzenleyen Allah'tır.<sup>344</sup> Görüldüğü gibi Eş'arilikte de nedensellik söz konudur; ancak burada nedenler Allah tarafından yaratılır ve bu yaratma süreklilik arz eder. Bu anlamda varlıklarını Allah'a

<sup>340</sup> Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.27, Ankara, 1986, s.40 (bu eserden bundan sonra "Süreç" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>341</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss. 107-171.

<sup>342</sup> Ebu'l-Vefa el-Taftazani, **Kelâm İlminin**, s.158; Binyamin Abrahamov, "Gazalinin Nedensellik Teorisi", **e-makalat, Mezhep Araştırmaları II/I Bahar**, Çev. Yaşar Türkben, 2009,s.115-116.

<sup>343</sup> Mehmet S. Aydın, **Süreç**, s.40.

<sup>344</sup> Nafiz Muhtaroglu, **Islamic and Cartesian Root of Occasionalism**, University of Kentucky Department of Philosophy, Unpublished Phd. Dissertation, Lexington, 2012, s. 33.

borçludur ve Allah'ın yaratmasını da zorunlu kılmaz. Her an yeniden yaratılma beraberinde ilkeler arası zorunluluğu da ortadan kaldırmaktadır. Her şey, her an yeniden yaratılıyor ve bu yaratma bir zorunluluk olarak gerçekleşmiyorsa, bu durumda nedensellik sadece insan alışkanlıklarından ibaret bir durum olacak ve insanlar arka arkaya yaratılan olaylar arasında bir bağın var olduğuna inanacaktır. Bu anlamda Eş'ari atomculuğunun sadece görünüşte neden sonuç ilişkisini kabul ettiğini söylemek de mümkündür. Gazali'de de neden-sonuç ilişkisi aynı anlamı taşımaktadır. Ancak Gazali neden-sonuç ilişkisinin değişmeyeceğini kabul eder. Bu kabulünün dayanağı ise daha önce de bahsettiğimiz gibi ilahi âdettir.

Gazali açısından nedenselliğin bir problem olması, Meşşai filozoflarının, Aristoteles'in zorunlu nedenselliğinin doğruluğunu kabul etmeleri ile başlar. Bu nedenle konuyu felsefi açıdan da ele almak ve irdelemek gerekmektedir.

#### 2.2.2.2. Felsefe Açısından Yaratma Sıfatı

Meşşai filozoflarının, Aristoteles'in zorunlu nedenselliğinin doğruluğunu kabul etmelerini Gazali'nin eleştirmesinin asıl nedeni mutlak bir güç olarak Allah'ı kabul ettikten sonra, O'nu bir takım nedenlerle sınırlandırmanın çelişkisidir.<sup>345</sup> Aristoteles'in eserlerinde güç teorisine göre bir failin sahip olduğu güç zorunlu olarak bir sonuç doğurmaktadır.<sup>346</sup> Gazali'nin ve İbn Sina'nın da kullandığı bir örnekten hareketle olayı açıklayacak olursak, ateş bilfiil yakma gücüne sahiptir. Pamuk ise yanma gücüne sahiptir. Biz ateşi pamuğa yaklaştırdığımızda ortaya zorunlu olarak pamuğun yanması sonucu çıkacaktır.<sup>347</sup> Buradan çıkacak sonuç; eğer ateş yakma, pamuğu da yanma özelliğiyle yaratmışsa, Allah bu ikisi bir araya geldiğinde pamuğun yanmasını yaratmak zorundadır. Fakat İslam düşüncesi açısından Allah mutlak kudret sahibidir. Bu durumda yakmayı yaratmak zorunda olan Allah nasıl mutlak kudret sahibidir? Bu soru Gazali'nin itiraz ettiği temel noktadır.

<sup>345</sup> Hasan Ayık, **Gazali ve Nedensellik**, s.18.

<sup>346</sup> Frank Griffel, **Felsefi Kelam**, s.223.

<sup>347</sup> İbn Sina, **En-Necât**, ss.231-232.

Aristoteles'in düşüncesine ve onu kabul edenlere katılmayan Gazali, aynı zamanda dünyada gündelik işlerde nedenselliği kabul etmektedir. Ona göre de insanın günlük işlerinde neden-sonuç ilişkisi söz konusudur.<sup>348</sup> Gazali bu düşüncesiyle tabiat kanunu olarak kabul edilen nedenselliği insan için kabul eder; ancak onun asıl vurgulamak istediği kuralları belirleyen Allah olduğu ve Allah'ın koyduğu kurallarla Allah'ı sınırlamamızın mümkün olmadığı düşüncesidir. Biz Allah'ın âdetinin yine bize bildirdiği kadarını bilebiliriz. O halde, bizim sınırlı bilgimizden hareketle Allah'a sınır koymamız mümkün değildir. Gazali bu görüşünden hareketle gündelik olayları âdet kavramıyla açıkladığı gibi mucize kavramını da âdet kavramı içerisine dâhil etmektedir. Bu düşüncesiyle İbn Sina'nın düşüncelerini reddetmez. İbn Sina, mucizelerin âdet içerisinde olduğunu, tabiatın tüm kanunlarına vakıf olmadığımızı söyleyerek açıklık getirir. Burada İbn Sina, insan bilgisinin sınırlılığına dikkat çekmektedir.<sup>349</sup> Bilinen tabiat kanunlarına uymadığı için mucizeyi reddetmek doğru olmayacaktır. Gazali'ye göre mucize de ancak Allah'a isnat edilerek açıklanabilir. Bunun yanında mucize evrendeki düzenin devamı için gereklidir. İnsanların mucizeyi inkâr etmesinin nedeni Allah'ın hikmetini anlayamamalarıdır.<sup>350</sup>

Gazali, tabiatta var olan neden-sonuç ilişkisinin bir alışkanlık olduğunu, zorunluluk arz etmediğini savunur. Neden-sonuç ilişkisi Allah'ın takdir etmesi sonucunda ard arda yaratılmıştır. Doğal olarak da yemek yemekle birlikte tokluğu yaratmak Allah'ın kudretindedir. Gazali bu durumu meşhur ateş-pamuk örneği ile açıklar. Ona göre ateşin pamuğa dokunması durumunda pamuğun yanmaması veya ateşe dokunmadan yanması mümkündür. Çünkü ateş cansızdır ve bundan dolayı da kudret sahibi değildir. Kudret sahibi olmayan da asıl fail olamaz. Gazali'ye göre filozoflar bu örneğe üç açıdan itiraz eder:

<sup>348</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss. 107-171; Frank Griffel, **Felsefi Kelam**, s.334.

<sup>349</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss. 350-352; Frank Griffel, "El-Gazali'nin İbn Sina'nın Nedensellik hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslamda Bilimin Gelişimi", **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu**, s.123-124.

<sup>350</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss.246-247.



Bu düşünceye ilk itiraz, İbn Sina'dan gelmektedir. Ona göre; yakma sadece ateş tarafından gerçekleştirilir ve ateş doğası gereği yakıcıdır.<sup>351</sup> Gazali bu itiraza, ateşin pamuğa dokunması sonucunda onda kararma ve parçalanmayı meydana getirenin Allah olduğunu, ateşin cansız bir varlık olduğu için de hiçbir etkiye sahip olmadığını iddia eder. Gazali'ye göre filozoflar gözlemlerinde ateşle temas esnasında pamuğun karardığını gördükleri için ateşin asıl fail olduğunu düşünmektedirler. Ancak yanma olayının Allah'tan başka sebebi yoktur.<sup>352</sup> Gazali bu düşüncesini de başka bir örnekle açıklama yoluna gitmiştir. O, bir babanın görme, işitme gibi özelliklere sahip olduğunu, ancak bu özellikleri sperm yoluyla çocuğuna aktaramadığını, çocukta bu özellikleri yaratanın ve ona aktaranın yine Allah olduğunu ifade etmektedir. Nasıl ki baba kendinde var olan özellikleri çocuğuna aktaramıyorsa, ateş de yakma özelliğini pamuğa aktaramaz. Buradan anlaşılmaktadır ki iki şeyin bir arada bulunması birini diğersinin sebebi yapmamaktadır.

Filozofların ikinci itirazı, yanma olayının var olan ilkeler sonucunda meydana gelmesidir. Bu düşünceyi savunanlara göre nesnelere çeşitli şekilleri kabul etme yeteneğine sahiptir. Bu yetenek görünüşteki bir sebep vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak bu yeteneklerin ortaya çıkması iradi bir mesele değil, ışığın güneşten çıkması gibi zorunludur. Nesnelere farklı ilkelere sahip olması her nesnenin aynı olaya farklı tepkiler vererek onu kabullenmesine neden olmaktadır. Örneğin bir tahta parçası ateş tarafından yakılırken, su buharlaştırılmaktadır. Fakat burada her ikisi de sahip oldukları ilke gereğince ateşle karşılaşınca farklı bir şekli kabul etmektedir. Bu kabulde tahtanın yanmaması, suyun buharlaşmaması ise düşünülemez; çünkü bu zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Aynı şekilde bu ilke ateş ve pamuk için de geçerlidir. İki ateş ve iki pamuk yan yana getirildiğinde bu ayrı ayrı olan iki pamuk da ateşe temas ettiğinde yanacaktır; birinin yanıp diğersinin yanmaması düşünülemez. Gazali böyle bir kabullenme durumunda mucizelerin açıklanamayacağını iddia eder. Ona göre bu iddiayı savunan filozofların Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında ateşin yakma özelliğine sahipken O'nu yakmayışını kabul etmemeleri gerekmektedir. Gazali, filozoflar açısından böyle bir olayın ya ateşin yakma özelliğini kaybetmesiyle

<sup>351</sup> İbn Sina, **En-Necât**, ss.140-145.

<sup>352</sup> Gazali, **Tehâfüt**, s.239.

ya da Hz. İbrahim'in ateşin etki etmediği taş gibi başka bir şeye dönüşmesiyle mümkün olabileceğini ifade eder. Çünkü ilke gereği ateşin yakması zorunludur.

Gazali böyle bir düşünceye iki şekilde cevap verileceğini belirtir;

İlk cevap, Gazali, ilkelerin zorunlu olarak meydana geldiği, getirdiği sonuçları ve Allah'ın fiilleri iradesizce yarattığı düşüncesini kabul etmemektedir. Yani her şeyi Allah bilinçli bir şekilde yaratmıştır. Allah; ateş ile pamuk yan yana geldiğinde yanma fiilini nasıl yaratmışsa; aynı şekilde yanmamayı da yaratabilir.

Bu düşünceye, ilkelerin zorunluluğunu savunan filozoflar itiraz etmişlerdir. Filozoflara göre böyle bir durumu kabul etmek yaşamı içinden çıkılmaz hale sokar. Örneğin işe giderken evde bıraktığımız çocuğumuz akşam eve döndüğümüzde bir hayvana dönüşmüş olarak bizi karşılayabilir. Eğer zorunlu ilkeleri kabul etmezsek bu durumda hiçbir şeyin kendi gibi kalacağından emin olamayız.

Gazali bu itiraza da cevap vermektedir. Allah, bize mümkün olan her şeyi yaratmadığını ve âdetinin de değişmeyeceğini bildirdiği için biz evdeki çocuğumuzun hayvan olmayacağını biliriz. Ancak bu bir zorunluluktan değil yine Allah'ın bize bildirmesindedir. Burada Gazali'nin asıl itirazı zorunluluk kavramı üzerinedir. Çünkü o, Allah'a hiçbir şeyin vacip kılınamayacağı düşüncesini savunmaktadır. Tüm kuralları belirleyen Allah olduğu halde biz, Allah'a kendi koyduğu ve bize bildirdiği kurallardan dolayı O'na yaratmayı veya yaratmamayı zorunlu kılamayız. Gazali, Allah'ın olağanüstü olayları günlük yaşamda yaratmasının da ilme olan güveni sarsacağını bilmektedir. Bunun yanında o ulu orta her zaman bu olağanüstü olayları yaratmayacağını söyler. Ancak bunu söylerken de yine herhangi bir zamanda yaratmanın Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu belirtir.

İkinci cevap, Gazali, aynı anda iki ateş ve pamuğun yan yana geldiğinde ikisinin de yanacağını kabul eder. Çünkü biraz önce de belirttiğimiz gibi Allah isterse birinin yanıp diğerinin yanmamasını yaratabilir; ancak Allah, âdeti üzerine yarattığı için Gazali ikisini de yakacağını kabul eder. Fakat Gazali, Hz. İbrahim'in ateş tarafından yakılmaması olayından hareketle yukarıda bahsedilen ilke dışında gerçekleşen mucizelerin yaratılmasını da kabul etmektedir. Ona göre Allah, ateşin

özelliğini değiştirmeden ve Hz. İbrahim'i de başka herhangi bir şeye çevirmeden ateşe atıldığında yanmamayı yaratabilir.<sup>353</sup>

Gazali, mucizenin de ilahi âdet üzerine olduğunu ve Allah'ın mucizeyi yaratırken âdeti dışına çıkmadığını savunmaktadır. Ona göre mucizelerin yaratılması ile diğer yaratmalar arasında aslında ilkesel açıdan bir fark söz konusu değildir. Kanın, meniye dönüşmesi ile asanın yılanı dönüşmesi olaylarında her ikisinde de madde bir suretten diğerine geçmektedir. Bu değişimlerde cinsi aynı olan maddeler, tözleri aynı olduğu için sadece suret değiştirmektedir. Allah mucizeleri yaratırken de yine bize bildirdiği gibi âdetini değiştirmiyor.<sup>354</sup> Gazali, Allah'ın isterse âdetini değiştireceğini, buna kadir olduğunu; ancak biz değiştirmeyeceğini bizzat Allah bildirdiği için değiştirmeyeceğine inandığımızı belirtmektedir.<sup>355</sup>

İbn Sina'nın mucizenin Allah'ın âdeti içerisinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini savunduğuna değinmiştik; ancak o da nedensellik konusunda zorunluluğu savunan filozoflardandır. Bunun sebebi ise İbn Sina'nın, Allah'ın tümelleri ve tikelleri bildiği, ancak cüz'ileri bilmediği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, ay altı feleğinde değişme ve bozulma söz konusudur. Allah'ta bir değişiklik olamayacağı için de Allah, bu âlemdeki somut ve değişen somut olayları bilmemektedir. İbn Sina açısından Allah, tümel ve tikel olarak ateşin yakma, pamuğun yanma özelliklerini bilmekte, somut olan tek bir pamuk ve ateşin birbirlerine temas ettiklerinde nasıl bir tepki vereceğini bilmemektedir. Çünkü Allah için bir değişimden bahsedilemez, bu nedenle de ay altı feleğine ilişkin bilgiler ilahi bilgilerin içerdiği bilgiler değildir.<sup>356</sup> İbn Sina ateşin sahip olduğu yakma ve pamuğun sahip olduğu yanma özelliğinden dolayı zorunlu bir şekilde pamuğun yanacağını iddia etmektedir.<sup>357</sup> Ay altı feleği ilahi ilim dışına çıkartan İbn Sina, yaratmayı ikincil nedenle açıklar. Her bir neden bir hiyerarşi içerisinde bir diğerine bağlıdır ve bu hiyerarşi ilk nedene dayanır. İlk neden Allah'tır. Ancak burada Allah'ın neden ve sonuçları yaratması zorunluluk gereğidir.

<sup>353</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss. 239-240.

<sup>354</sup> Hasan Ayık, **Gazali ve Nedensellik**, s.21.

<sup>355</sup> Azhap, 33/62.

<sup>356</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss. 350-352.

<sup>357</sup> Frank Griffel, **Felsefi Kelam**, s.228.

Gazali, İbn Sina'nın bu ikincil neden görüşüne katılmaz. Ona göre İbn Sina, Allah'ın özgürlüğünü elinden almıştır. Burada Gazali'nin asıl karşı çıktığı nokta nedenselliğin ontolojik varlığı değildir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Gazali de aslında nedenselliği Allah'ın âdeti içerisinde kabul etmekte ve iki ateşle iki pamuk temas ettiklerinde ikisinin de yanacağını kabul etmektedir. Ancak Gazali nedenselliğin Allah için zorunlu olmadığını savunmaktadır. Ona göre biz Allah'ı hiçbir konuda zorunlu tutamayız. Gazali'ye göre Allah mevcut nedensellik ilkelerinden farklı ilkelere sahip bir dünya yaratmayı tercih edebilirdi. Dünya şu anki haliyle, Allah'ın özgür iradesiyle ve alternatif dünyalar arasında yaptığı tercihini mümkün sonucu olduğunu ifade etmektedir. Bu seçimi yaptıktan sonra dünyanın kurallarını değiştirmemeyi de seçmiştir. Fakat İbn Sina, Allah'ın tümelleri bildiği ve somut ve değişen parçaları bilmediğini iddia ettiğinden dolayı Allah bu dünyayı mevcut şekliyle zorunlu olarak yarattığı görüşünü savunmuştur.<sup>358</sup> İlim konusundaki bu tartışmayı ileride İlim sıfatı içerisinde daha derinlemesine ele alacağımız için İbn Sina'nın bu iddiasını ileride değerlendirmeye tabi tutmayı düşünüyoruz.

Gazali, Farabi ve İbn Sina'nın düşüncelerinde önce mutlak irade sahibi bir Allah kabul edip, daha sonra da O'nu yaratmaya zorunlu tutmalarını tümel olumluyu kabul ettikten sonra tikel olumsuzlama yapmak gibi bir çelişkiye düştüklerini ifade etmektedir.<sup>359</sup> Burada İbn Sina'nın Allah'ın ilmi konusundaki görüşlerinde Farabi'den farklı bir çizgide olduğunu belirtmek gerekecektir. Hatta Farabi ve Gazali'nin bu konuda düşünceleri birbirine yakındır. Bundan dolayı Gazali'nin, İbn Sina'nın görüşlerinden hareketle Farabi'yi de eleştirmesi haksızlık olarak değerlendirilebilir.

Nedensellik problemi Gazali açısından çoğunlukla mucize kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Gazali, nedensellik probleminde, Meşşai filozoflarının Aristoteles'in düşüncesine dayandırdıkları zorunluluğa karşı çıkmış ve bunun yerine mümkün olanı kullanmıştır. Mümkün ne zorunlu ne de imkânsızdır. Allah'ın

<sup>358</sup> Frank Griffel, "El-Gazali'nin İbn Sina'nın Nedensellik hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi", **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu**, ss.121-126.

<sup>359</sup> Hasan Ayık, **Gazali ve Nedensellik**, s.24.

nedensellik bağı içerisinde yaratmasını ne zorunlu ne de imkânsız olarak değerlendiren Gazali, nedensellik eleştirisini mümkün olarak kabul etmektedir.

İbn Sina ise yaratılmış olayları zâtı gereği mümkün ancak başkalarıyla ilişkisi yönünden zorunlu olarak ele almıştır. Yani bir olaya neden olacak bir varlık zorunlu olarak sonucu meydana getirecektir. Neden olduğunda sonucun olmama ihtimali düşünülemez. İbn Sina'nın bu düşüncesinde her nedenin sonuçla bir münasebeti söz konusudur ve burada ilk neden olan Allah'la da onun yarattıkları arasında zorunlu bir ilişki söz konusudur. Başka bir deyişle Allah, ilk neden olarak varlığı yaratmak zorundadır. Bu açıdan İbn Sina, Farabi'nin kendinde zorunlu ve başkasında zorunlu düşüncesine katılmamaktadır. Genel anlamda baktığımızda Farabi ve İbn Sina'nın felsefelerinde Aristoteles'in etkisini açıkça görmekteyiz. Aristoteles'in Tanrısı, sadece kendisini bilen ve varlığı harekete geçiren bir Tanrı'dır. Aristoteles'in etkisiyle sistemlerini geliştiren Farabi ve İbn Sina da Aristoteles gibi varlığı bil-kuvve olarak ezeli kabul etmişler, ayrıca İbn Sina, Allah'ın somut parçaları değil tümelleri bileceğini ifade etmiştir. Bu görüşte Allah ve âlem zaman açısından ezelidir. Allah zat bakımından âlemden öncedir. Allah âlemi elin yüzüğü hareket ettirmesi gibi sadece harekete geçirmiştir.<sup>360</sup>

Bu anlamda İbn Sina varlığı iki şekilde ele almaktadır. Zatı itibariyle zorunlu olmayan, var olması kadar var olmaması da mümkün olan varlık, zâtı itibariyle zorunlu varlık. Zâtı gereği zorunlu olan varlığın illeti yoktur ve tüm yönleriyle zorunludur. Bu ayrımı nasıl yaparız ve bir varlığın zorunlu olup olmadığını nasıl anlarız sorusuna da İbn Sina cevap vermiştir. Eğer bir varlık zâtı bakımından başka bir varlığa bağlıysa, bu varlık zorunlu olmayan varlıktır ve bağlı olduğu varlık, yani neden ortadan kalktığında kendisi de ortadan kalkar. Aslında bu anlamda zorunlu olan tek varlık ilk neden olan Allah'tır. Çünkü O'nun dışındaki tüm varlıklar nedenler zinciri içerisinde O'na bağlıdır. İbn Sina'ya göre bir varlığın diğer bir varlığın illeti olabilmesi için varlıkların zamansal açıdan birlikte var olmaları gerekmektedir. Bu durumda ilk neden olan Allah, neden olduğu varlıklarla zamansal açıdan birlikte var olmalıdır. Anlaşılacağı ve daha önce de bahsettiğimiz gibi İbn

<sup>360</sup> Veli Urhan, "Gazali, İbn Rüşd ve İkbâl'de "Yaratma" ", **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Rüşd'ün Yeniden Düşünmek**, 2009, ss.313-314.

Sina, Allah ve âlem arasında zamansal anlamda bir öncelikten bahsetmemektedir. Bunun yanı sıra o illetin var olduğu sürece sonucun da var olacağını söyleyerek âleme aynı zamanda ebedilik de kazandırmaktadır.<sup>361</sup> Çünkü ilk neden olan Allah ezeli ve ebedidir. Neden ortadan kalkmadığında, neden olunan varlık da ortadan kalkmadığına göre, Allah'ın ebedi olması beraberinde âlemin de ebedi olması sonucunu ortaya çıkaracaktır.

Gazali de Farabi ve İbn Sina gibi varlığı iki şekilde ele alır. Bunlardan birincisi kendi zatından olan Allah'tır. Gazali kendi zatında varlığı "vacibu'l-vucud" olarak adlandırır. Kendi zatında varlık Gazali'ye göre kendisiyle kaimdir, mutlak gerçekliktir ve O'nun dışında gerçek bir varlık söz konusu değildir. İkincisi ise varlığını başkasından alan varlıktır. Bu varlık zatı itibariyle "adem"dir.<sup>362</sup> Fakat Gazali bu ayırımı ikincil varlığın ezeli ve ebediliğini savunmaz. Bu konuda kendinden önceki filozoflardan ayrılmaktadır. Gazali, âlemin Allah'la birlikte ezeli olduğu düşüncesinden oldukça rahatsızlık duymuştur. Âlemin sınırlı bir zamandan önce Allah tarafından tamamen yoktan yaratıldığını öne sürmektedir.<sup>363</sup> Varlığın meydana gelişini nedensellik içerisinde ele alan ve illetin zorunlu olarak malûlü meydana getirdiği düşüncesini savunan filozoflardan farklı olarak Gazali, yaratmanın Allah için zorunlu olmadığını ileri sürmektedir. Aksi durumda ışığa nispetle güneş misali Allah'ın iradesiz bir şekilde yaratmayı gerçekleştirdiğini kabul etmemiz gerekecektir. Gazali'ye göre böyle bir fiil yaratma olarak adlandırılmaz; çünkü yaratma irade sonucunda ortaya çıkan fiillere denilebilir.<sup>364</sup> Fail, irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek fiillerin kendisinden çıktığı varlıktır.<sup>365</sup> Bu durumda bir şeyin başka bir şeyin fail nedeni olabilmesi için failin üç şart taşıması gerekmektedir; ilim sahibi olma, özgür seçim yapma, irade edebilme. Bu üç özelliğe sahip olmayan fail neden olamaz. Gazali'ye göre Farabi ve İbn Sina faili lafız olarak kabul etseler de anlam olarak kabul etmemektedirler. Onlara göre Allah'ın iradesi mecazidir. Gazali bunu silahla insan öldüren bir başka insanı örnek göstererek anlatır. Bir insan başka bir insanı silahla öldürürse fail silah değil silahı kullanan

<sup>361</sup> İbn Sina, **Metafizik-I**, ss.104-118.

<sup>362</sup> Gazali, "Mişkâtü'l-Envâr", **Resâil** içinde, s.11.

<sup>363</sup> Gazali, **Tehâfüt**, s.90.

<sup>364</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss.163-168.

<sup>365</sup> Gazali, **Tehâfüt**, s.134.

insandır. Çünkü silah doğası gereği öldürmekte; ancak bunu irade etmemektedir. Aynen silah gibi Farabi ve İbn Sina'nın ilk neden kabul ettikleri Allah da doğası gereği yaratmıştır. Bundan dolayı da gerçek değil mecazi bir irade sahiptir.<sup>366</sup> Gazali, âlemin Allah'ın fiili olduğu ve O'nun iradesiyle gerçekleştiği konusunda kesin bir tavır sergiler.<sup>367</sup> Gazali, Allah ile O'nun yarattıklarını ayırmak için kadim ve hadis tabirlerini kullanmış ve bunların ne anlama geldiklerini de belirtmiştir. Gazali, kadimi, zat ve zaman bakımından kadim anlamlarına gelen bir isim olarak kullanmıştır. Zaman bakımından kadim derken kendisinden zaman bakımından bir öncenin bulunmamasını kastetmektedir. Zat bakımından kadimi ise var olmak için bir illete ihtiyaç duymayan anlamında kullanmaktadır. Bu ayrımı Meşşai filozofların savunduğu, âlemin zaman bakımından ezeli olma fikrine karşı olarak geliştirildiği açıktır. Hâdisi de zat ve zaman bakımından ele alan Gazali aynı şekilde kendisinden zaman bakımından öncesi bulunana zaman bakımından hâdis, zat bakımından bir illete ihtiyaç duyana da zat bakımından hâdis ismini vermiş ve âlemin ezeli ve ebedi olduğu düşüncesini reddetmiştir.<sup>368</sup>

Gazali, dünyada meydana gelen her şeyin Allah'ın iradesiyle meydana geldiği görüşünü benimsemektedir. Ona göre iyi, kötü, faydalı, zararlı her şey Allah'ın takdiri ile meydana gelmektedir.<sup>369</sup> Allah âdeti gereği âlemi nedenlerle yaratmıştır; ancak bu filozofların savunduğu anlamda zorunlu bir nedensellik değildir.<sup>370</sup> Bu düşünce insan fiillerinin konumunu da tartışmayı gerektiren bir konudur. İnsan fiillerini yaratan Allah ise insan neden fiillerinden dolayı sorumluluk sahibidir? Bu soru fiillerin değerlendirilmesi konusunda ikili bir bakış açısı ortaya koymayı gerektirmektedir. Bu bakış açıları Allah açısından insan fiilleri ve insan açısından insan fiilleridir. İnsan fiillerinin yaratılması konusunda meşiet ve kesb konusunun sorgulanmasını gerekli kılmaktadır.

<sup>366</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss.137-138.

<sup>367</sup> Temel Yeşilyurt, "Gazali'ye Göre Allah'ın İradesi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IV, 1998, s.199.

<sup>368</sup> Gazali, **Miyar**, s.502.

<sup>369</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss.31-34.

<sup>370</sup> Gazali, **Tehâfüt**, 240; Rabiye Çetin, "İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi-Gazali Örneği", **Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi**, 2011, s.268.

### 2.2.2.3. Fiillerin Yaratılmasında Meşiet-Kesb İlişkisi

Fiillerin yaratılması sorusu, temelde insan fiillerinin iradi mi yoksa cebri mi olduğu sorusuna verilen cevap üzerine tartışılan bir konudur. Birçok düşünür tarafından ele alınmış olan bu konu günümüzde de hâlâ tartışılmaya devam etmektedir. Problemin temelini; her şeyi Allah'ın yarattığını kabul ediyorsak, bu durumda insan fiillerini de Allah'ın yarattığını kabul etmemiz gerekmektedir. Bu durumda insan fiillerinde özgür müdür yoksa değil midir; eğer özgürse bu durumda her şeyi Allah'ın yarattığını nasıl anlamalıyız; yok eğer özgür değilse, insan neden fiillerinden sorumlu tutulmaktadır? soruları oluşturmaktadır. İslam düşünce dünyasında gerek kelam, gerekse felsefe alanında konu ele alınmış ve tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalara geçmeden önce meşiet ve kesb kavramlarının tanımını ele almak gerekmektedir.

Meşiet, “ş-y-e” kökünden gelmekte ve sözlük yazarları tarafından irade manasında kullanılmaktadır. Kelamcılar tarafından da genel anlamda irade kavramı yerine kullanılmakla birlikte,<sup>371</sup> meşiet, sözlükte, dilemek, istemek, irade, arzu, murad, matlup ve sevk etmek anlamlarına gelir. Kur'an'da kavram olarak geçmemekle birlikte, aynı kökten türeyen şâe fiili 236 yerde geçmişte ve bazı ayetlerde Allah'ın dilemesi, bazı ayetlerde ise kulun dilemesi olarak zikredilmektedir.<sup>372</sup> Bu anlamda meşiet Allah'a ait ise icad, insanlara ait ise isâbet etme anlamına gelmektedir.<sup>373</sup> Gazali de bu ayrımı kabul edenlerdendir. O da kudretin takdir edilecek şeye taallukunun, yalnız icad tarikiyle olması şart değildir. Çünkü âlem henüz yaratılmamış iken kudret-i ilahiye ezelde âleme taalluk etmişti düşüncesini savunmaktadır.<sup>374</sup>

Kesb, kişinin dinî, ahlâkî ve iktisadî hayatındaki her türlü kazanımını ifade eden bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>375</sup> sözlükte, kazanma, çalışma, toplama,

<sup>371</sup> Murat Memiş, “Allah'ın İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşiet Kavramları”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXXI/2010, s.97.

<sup>372</sup> Bkz. İnsan, 76/30

<sup>373</sup> Fikret Karaman ve diğ., “Meşiet”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006, s.435 (bu eserden bundan sonra “Dinî Kavramlar” olarak dipnot verilecektir.).

<sup>374</sup> Gazali, **İhyâ**, C.1, s. 111.

<sup>375</sup> Bkz. Bakara, 2/225; Bakara, 2/267; Â'raf, 7/39.



*rizik arama, isteme, elde etme, gayret gösterme ve kazanç yolu* anlamlarına gelmektedir.<sup>376</sup>

Kelam literatüründe kesb kavramı, daha çok ihtiyari fiillerin yaratılması meselesinin konu edildiği bir tartışma alanıdır.<sup>377</sup> İslam düşüncesinde fiillerin yaratılması ve insanın fiilleri üzerindeki etkisi üzerine genel anlamda üç temel görüşün ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlar insanın fiillerinde özgür olmadığını savunan Cebriye, insanın tamamen özgür olduğunu savunan Mu'tezile ve bu iki aşırı uç arasında denge kuran, insanın sınırlı bir özgürlük sahibi olduğunu savunan Ehl-i sünnettir.<sup>378</sup> Bu ekollerden cebriye açısından konu bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü insan fiillerde özgür değildir. Bu nedenle tartışma temelde insana sınırsız bir özgürlük sunan Mu'tezile ile özellikle insana ait kudretin olmadığı düşüncesine sahip ehl-i sünnet düşüncesinde yer alan Eş'ari ekolünün ortaya attığı kesb teorisi üzerinde yaşanmaktadır.

Kesb teorisi, temel olarak Eş'ari kelamcılarının Allah'ın yaratması içerisinde kula da bir rol biçme olarak ele alınabilir. Çünkü Eş'ari kelamcılarının kulda iradenin olmadığını kabul ettiklerini belirtmiştik. Böyle bir durumda insan sorumluluğunu açıklayabilmek için ara bir formül olarak irade kavramından farklı, kesb kavramını kullanmışlardır. Kelam ilmi içerisinde kesb kavramını, insanın ihtiyari fiillerinin yaratılması konusunda ilk kez el-Eş'ari kullanmış ve bir teori haline getirmiştir.<sup>379</sup> Elbette böyle bir teorinin ortaya atılması beraberinde tartışmalara yol açmış ve özellikle de Mu'tezile, Eş'ari ekolünün kesb teorisine eleştiriler getirmiştir. Teori Eş'ari kelamcılarla geliştirildiği için öncelikle Eş'ariliğin kesb anlayışından başlamak uygun olur.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Eş'arilik, bir başka ehl-i sünnet ekolü olan Maturidîlikten farklı olarak insanın kudret sahibi olmadığını ifade etmektedir. Eş'arilik fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Ancak böyle bir düşünce,

<sup>376</sup> Fikret Karaman ve diğ., "Kesb", **Dinî Kavramlar**, 2006, s.373.

<sup>377</sup> Vecihi Sönmez, "Mu'tezile'nin Eş'ari'nin Kesb Nazariyesine Yöneltilmiş Eleştiriler", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:X, Sayı:2, Diyarbakır, 2008, s.127.

<sup>378</sup> Ebu'l-Vefa el-Taftazani, **Kelâm İlminin**, ss.157-158.

<sup>379</sup> Vecihi Sönmez, **a.g.e.**, s.128.

insan hürriyeti konusunda problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm fiilleri Allah yaratıyorsa bu durumda insan fiillerinin sonucundan neden sorumlu tutulmaktadır? Maturidîlik açısından cüz'i iradenin kabul edilmesi bu problem açısından bir çözüm olarak kabul edilebilir. Çünkü Allah'ın insana verdiği cüz'i irade, fiillerin sorumluluğunu da insana yüklemektedir. Bu durumda insan iradesiyle işlediği fiillerin de sorumluluğunu almaktadır. Eş'arilik ise çoğu konuda katıldığı Matudirîliğin bu düşüncesinde hem fikir değildir. İnsana verilecek irade ve kudret gibi sıfatların tevhid inancına aykırı olduğu düşüncesini savunmaktadır. Bu anlamda, insan kudret sahibi değildir. Ancak Allah fiilleri yaratırken insan'a fiilleri kesb edeceği bir kudreti de fiillerle birlikte yaratmıştır. İnsan bu kudretle fiilleri kendisi kesb etmiş, insanın kesb ettiği veya istediği fiilleri de Allah yaratmıştır.<sup>380</sup>

Eş'arî kelamında kesbin önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Kesb her şeyin yaratıcısı olarak Allah'ı görmek ve insanın fiillerini yaratan olarak da Allah'ı kabul etmek olarak Eş'arilikte karşılığını bulmaktadır. Özellikle insan fiillerinde bu düşünce, insanın hürriyeti problemini de beraberinde getirmektedir. Çünkü her şeyi Allah yaratıyorsa bu durumda insan fiillerinden neden sorumlu tutulmaktadır? Ancak Eş'ariliğin savunmuş olduğu kesb teorisinde insan, fiilleri istemekte ve kazanmaktadır. Allah fiillerle birlikte insana fiilleri isteme ve kazanma kudretini de yaratır. Daha önce bahsettiğimiz gibi bu kudret insana ait bir kudret değil, insan dışında bir kudret olmakla birlikte fiille aynı anda insanın kullanımı için yaratılan bir kudrettir. Bu geçici kudret sayesinde insan fiil gerçekleştirme isteğine ve onu kazanma gücüne sahip olmaktadır. Bunun sonucunda istediği ve kazandığı fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu anlamda insan muhdes kudretle iman ve imansızlığı kesb etmiştir. Bu kesb sonucunda Allah insanın iman veya küfrünü yaratmıştır. Bu durumda fiilleri gerçek anlamda yaratan Allah'tır.<sup>381</sup> Her şeyi Allah'ın yarattığını savunan Eş'ari kelamcıları, buna delil olarak insanın istese de her zaman her istediğini yaratamadığını ileri sürmektedirler. Eğer insanda kudret olmuş olsaydı insan istediğini yaratabilirdi. Bu da göstermektedir ki insanın kendisine ait

<sup>380</sup> Süleyman Toprak, **İnsan Fiilleri**, ss.169-170.

<sup>381</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam**, ss.260-261.

bir kudreti yoktur ve her şeyi Allah yaratmaktadır.<sup>382</sup> Kısaca Eş'ari ekolüne göre kesb, hadis kudret sayesinde insanın ihtiyari fiillerine etki etme veya ihtiyari fiili isteme olarak açıklanabilir.<sup>383</sup>

Eş'ariliğin geliştirdiği kesb teorisi tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Özellikle Mu'tezile Eş'ariliğin kesb teorisine karşı çıkmıştır. Çünkü Mu'tezileye göre insan, fiillerini kendi kudretiyle işler. Çünkü insan fiillerini Allah'ın yarattığını kabul etmemiz durumunda, insanın sorumlu tutulması düşünülemez. İlk bölümde Mu'tezile'nin insan fiillerinin yaratıcısının insanın kendisi olduğu fikrini vermiştik. Bunun nedenlerinden bir tanesi, insan fiillerinde var olan kötülüktür. Mutezile kelamcılarının göre, insan fiillerinin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul edecek olursak bu durumda insan fiillerinin içerisinde bulunan kötü fiillerin faili olarak Allah'ı kabul etmemiz gerekecektir.<sup>384</sup> Bu durumda Allah, zulmün faili olduğu için de zalim olacaktır. Mutezile kelamcıları bu noktada Eş'ari kelamcılarının çelişkiye düştüklerini iddia ederler. Çünkü insan fiillerini Allah'ın yarattığını kabul ettiğimizde zulmün faili olduğunu kabul ederken, diğer yandan da onlar "Allah zalim değildir" demektedirler. Bu ise Allah zulmün failidir ancak zalim değildir demektir ki bu da bir çelişkidir.<sup>385</sup> Bu nedenle Mu'tezile kesb teorisini kabul etmeyerek insanın kendisine ait bir kudretinin olduğunu kabul etmektedir. Bu kudret sayesinde insan kendi fiillerini kendisi yaratır ve Allah bu fiillerin yaratılmasında insana müdahale etmemektedir.<sup>386</sup> Eğer müdahale ettiğini iddia edersek bu durumda iyi fiillerin yanında kötü fiillerin yaratıcısı olarak da Allah'ı kabul etmemiz gerekir ki, bu da Allah için düşünülemez. Allah insan için iyi olanı istemelidir. Aksi durumda O adalet sahibi olamaz. Allah'ın adil olmaması düşünülemez. Bundan dolayı da iyi-kötü, tüm fiillerinin yaratıcısı insanın kendisidir. Aksi düşünüldüğünde insanın ahlaki

<sup>382</sup> M. Saim Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi**, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1980, s.213 (bu eserden bundan sonra "İrade" olarak dipnot verilecektir.).

<sup>383</sup> Vecihi Sönmez, "Mu'tezile'nin Eş'ari'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:X, Sayı:2, Diyarbakır, 2008, s.130.

<sup>384</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, s.73.

<sup>385</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, s.77.

<sup>386</sup> Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, s.25.

sorumluluğundan bahsetmemiz mümkün olmayacaktır. Zira bu fiilleri kesb olarak değerlendiremeyiz.<sup>387</sup>

Eş'arilik ve Mu'tezilenin kesb konusunda sergilediği bakış açısını daha ılımlı bir şekilde ele alan bir diğer kelim ekolü de Maturidîlik olmuştur. Maturidî ekolü hem insana ait bir kudreti, hem de her şeyi Allah'ın yarattığı düşüncesini kabul etmiş ve bu anlamda da kesb'e farklı bir anlam kazandırmıştır. Maturidîlikte insan cüz'i irade sahibidir. Bu nedenle de insan fiillerinin sorumluluğunu almakta, ancak onları yaratmamaktadır.<sup>388</sup> İnsan tüm fiillerini kendi isteği, uzuv ve kalbi ile yapar; ancak burada insanın istediği fiillerin yokluktan varlığa gelmesi konusunda her şeyi yaratan Allah'tır. Allah, insanda isteme ve sebepleri yerine getirebilmeyi de yaratmıştır. Bu nedenle Maturidi ekolü de Eş'ari ekolü gibi her şeyi Allah'ın yarattığı tezini savunur. Ancak Eş'arilikten farklı olarak isteyen ve kesb eden insanın kudret sahibi olduğu için fiilleri insana nispet etmekte ve insana sorumluluk vermektedir.<sup>389</sup> Ancak burada Maturidîliğin insan fiillerini ikiye ayırarak değerlendirdiğini de belirtmeliyiz. Bunlar insanın iradesi dışında Allah'ın yarattığı fiiller ile insanın istemesi, kesb etmesi sonucunda Allah'ın yarattığı fiillerdir.<sup>390</sup> Bu bakış açısıyla Maturidî ekolü hem yaratmayı Allah'a vermiş, hem de insanın fiilleri üzerindeki etkisi konusundaki tartışmalara kendi açısından çözüm getirmiştir. Böylece insan fiillerinde özgürlük açısından da karşılaşılabilecek problemlere çözüm aramıştır.

Konu dâhilinde bu kısma kadar değindiğimiz kelim ekolleri, genel anlamda insanın özgür bir şekilde fiil icra ettiğini kabul etmektedir. Bunun nedenini, kötülüğün sorumluluğunu insana yüklemeleri olarak görmekteyiz. Zira kelim ekollerinin ortak kaygısı “Allah'ın kötülüğü yaratarak zalim olacağı” düşüncesine karşı bir tez geliştirmektir. Bu tezi geliştirirken her birinin farklı açılardan olaya yaklaştığını görmekteyiz. Bunlardan Mu'tezile'nin yaklaşımına baktığımızda, Allah'ın zalim olmaması için insana da kendi fiillerini yaratma gücü vermektedir. Lakin böyle bir görüş beraberinde insana da yaratıcı olma vasfı kazandırarak tevhid açısından problem meydana getirmiştir. Ayrıca insan fiillerini Allah'ın müdehalesi

<sup>387</sup> M. Saim Yeprem, **İrade**, ss.185-190.

<sup>388</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam**, ss.254-259.

<sup>389</sup> Şerafettin Gölcük, **Kelam Açısından**, s.170.

<sup>390</sup> Şerafettin Gölcük, **Kelam Açısından**, s.190.

dışına çıkararak O'nu sınırlandırması da söz konusudur. Mu'tezilenin ortaya koyduğu bu düşüncenin neredeyse tam zıddı olan Eş'ariliğin görüşünde ise insanın fiillerinde özgürlüğünün kısıtlanması söz konusudur. Böyle bir durum ise insanın ahlaki alanda sorumluluğunun ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Bu iki aşırı uç arasında bir orta nokta olarak nitelendirebileceğimiz Maturidiliğin ise hem Allah'ın her şeyi yarattığını, hem de insanın fiilleri meydana getirmek için bir kudret sahip olduğunu kabul ettiğini görmekteyiz. Böylece hem Allah her şeyi yaratırken zalim olarak nitelendirilmeyecek, hem de insan fiilleri isteme gücüne sahip olduğu için ortaya koyduğu fiillerin sorumluluğunu üstlenecektir.

Konu insan özgürlüğü kapsamında ele alındığı için felsefeyi de yakından ilgilendirmektedir. Şimdi de filozoflar arasında konuyla ilgili görüşlere değinmeye çalışacağız.

İslam filozoflarından insanın özgürlüğü sorunu tartışmasına katılanlardan biri de Farabi'dir. O Aristoteles'in "Yarın deniz savaşı çıkacak" cümlesini değerlendirerek konuyu ele almış ve böyle bir bilginin şu an için ne doğru ne de yanlış olduğunu belirtmiştir.<sup>391</sup> Çünkü böyle bir olay, ancak insanların özgür iradeleri sonucunda meydana gelebilir ya da gelmeyebilir. Bu nedenle var olan ve insanın bildiği ilkeler doğrultusunda tercihlerimizin ve irademizin bu ilkeler sayesinde ortaya koyacağı fiilleri bilmekteyiz. Bunun aksini iddia ederek insanın fiillerinin zorunluluğunu savunursak, o zaman sorumluluktan, ödül ve cezadan bahsedemeyiz. Böyle bir durum Kur'an'a da uymamaktadır. Farabi, Allah'ın geleceği bildiğini kabul etmekle birlikte, bu bilginin insanı zorlayan bir bilgi olmadığını ve insanın özgürce fiillerini gerçekleştirdiğini kabul etmektedir. Farabi, bu olayı açıklarken "kendinde zorunlu" ve "başkasından zorunlu" kavramlarını kullanmaktadır. Gelecekteki imkân durumları kendi başlarına zorunlu değildir; fakat var olmuşlarsa bir başka şeyden dolayı zorunlu olmuşlardır.<sup>392</sup> Farabi'ye göre buradaki zorunluluk, nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bunu bir örnekle açıklayalım. Ali yarın bir seyahate çıkacak olsun. Bu seyahate iki şekilde bakabiliriz. Bunlardan ilki Allah'ın bu

<sup>391</sup> Frank Griffel, **Felsefi Kelam**, ss.228.

<sup>392</sup> Farabi, **Tanbih ala' Sabil al-Sa'âda**, s.3; Farabi, **Falsafat Aristûtâlis**, s.57; Aktaran, Mubahat Türker, "Farabi'de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 20/1-2.

seyahati bilmesi açısından. Allah ilmiyle her şeyi bildiği için yarın Ali'nin seyahate çıkacağını da bilir ve bu bilgi Ali'nin yarın seyahate çıkmasını da zorunlu kılar. İkinci bakış açısı ise Ali açısından olaya bakarsak yarın seyahate çıkması imkân dâhilinde ancak zorunlu değildir. Çünkü seyahat etmeme hali hâlâ Ali'nin tercihi dâhilindedir. Bu nedenle de İlahi bilgi insanı zorunlu kılmamaktadır. Çünkü insan ilahi bilgi açısından değil kendi bilgisi açısından seçim yapmakta ve fiillerini gerçekleştirmektedir.

Farabi'nin kabul ettiği bu ilim anlayışı insanın fiillerinde yine insanı sorumlu tutmaktadır. Zira Allah her şeyi ezeli ilmiyle bilse de insan mümkün bilgisiyle ancak fiil gerçekleştiğinde bilmekte ve tercihlerini de buna göre belirlemektedir. Bu nedenle insan tercihleri sonucunda ortaya koyduğu fiillerden kendisi sorumlu olmaktadır.

İbn Sina'nın bu konudaki görüşlerine daha önce yaratma sıfatında kısaca değinmiştik. Bunun yanında İlim sıfatında da ayrıntılı bir şekilde ele almayı düşündüğümüz için burada yer vermeyi uygun bulmadık.

Görüldüğü gibi İslam düşüncesinde insan fiillerinin yaratılması konusundaki görüşler birçok tartışmayı içerisinde barındırmaktadır. Konu bazı düşünürlerce tevhid konusu temele alınırken, bazı düşünürlerce de adalet konusu temelinde ele alınmaktadır. Bu bakış açısı farklılıklarından dolayı da birbirinden farklı tezler ortaya atılmıştır. Konuyu ele alan düşünürler içerisinde Gazali'yi de görmekteyiz. Gazali bu konuda genel anlamda içerisinde bulunduğu Eş'ari ekolünün düşünce sisteminden biraz ayrılarak Maturidîliğe daha yakın bir şekilde konuyu ele almıştır.

Gazali, âlemde yaratılan her şeyi Allah'ın yarattığını ve O'ndan başka da icat edici olmadığını belirtir. Yarattıklarının içinde insanların fiilleri, bu fiiller için gerekli olan kudret ve harekette vardır. Gazali bu düşüncesini Kur'an'a dayandırmakta ve konuyla ilgili ayetlerin yorumuna yer vermektedir.<sup>393</sup> Gazali, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının fiilin insan tarafından işlenmesini ve sorumluluğun da insana ait olmasını engellemediği görüşündedir. Çünkü fiili

<sup>393</sup> Konuyla ilgili **İhyâu Ulûmi'd-dîn**'de geçen ayetler; Râd 13/16, Saffât 37/96, Mülk 67/13-14

gerçekleştirmek isteyen insan, bu isteğin sonucunda fiili yaratan Allah'tır. Gazali, insanın kudreti konusunda Eş'ari kelamcılarıyla aynı düşünceye sahip değildir. O insanda insana ait müstakil bir kudretin varlığını kabul etmektedir. Gazali kudreti, insanın bir sıfatı olarak kabul ederken, onu kesbi olarak kabul etmemektedir; ancak hareket; insanın hem vasfı, hem de sıfatıdır. Hareket, insanın kudret sıfatına nispetle yaratıldığı için kesb adını almaktadır ve bu harekette insana bir zorlama söz konusu değildir. Burada insan kudreti ile fiilini gerçekleştirmektedir; ancak Gazali burada insanı ve onun kudretini de Allah'ın yarattığı gerçeğini de kabul etmektedir. Bu nedenle Gazali insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabuleder. Bu açıdan fiil; fiili yaratma bakımından Allah'a, kesb açısından insana aittir. İnsan fiillerini kesb etmiş olabilir; ancak bu durumda Allah'ın iradesi dışına çıkması söz konusu değildir. Âlemde meydana gelen her ne varsa Allah'ın iradesiyedir. Eğer biz Allah insanın kötü fiillerini yaratmaz, yaratsaydı insan sorumlu olmazdı gibi bir düşünceye sahip olsaydık, bu durumda iyi fiilleri Allah'ın kudreti dâhilinde, kötü fiilleri ise kudreti dışında tutmamız gerekekti. Bu nedenle Gazali iyi- kötü her şeyin Allah'ın kudreti dâhilinde gerçekleştiğini kabul eder. Aksi durumda kötü olan şeytanın iradesiyle gerçekleşir dememiz gerekir ki, bu durum şeytanın iradesinin, Allah'ın iradesinden fazla olması sonucunun ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Böyle bir durumu da hiçbir inanan insanın kabul etmeyeceğini vurgular. Burada irade ile emir arasındaki ayrıma da dikkat çeken Gazali, insanın emre itaat etmemesi durumunda kendisinin sorumlu olacağını da tekrarlamaktadır.<sup>394</sup> Gazali, Allah'ı asıl fail olarak kabul ederken, bu kabulle birlikte insanın da kesb ederek fiili kazandığını ve dilediğini kabul etmektedir. Bu nedenle insan fiilin gerçek faili olmasa da isteme ve kesb etme açısından fiilden sorumludur. Bu düşünce ile Gazali'nin, Eş'ari ekolünün kesb teorisinden daha çok Maturidi ekolünün düşüncelerini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Gazali de insan ait bir kudretin varlığını kabul etmektedir.

İnsan fiillerinin yaratılması konusunda meşiet-kesb ilişkisi gibi tartışma konusu olan bir diğer konu da insan fiillerinin yaratılması ve kaderdir.

---

<sup>394</sup> Gazali, *İhyâ*, C.1, ss.110-112.

#### 2.2.2.4. İnsan Fiillerinde Yaratma ve Kader İlişkisi

Sözlükte, *ölçmek, tahmin etmek, ölçüp takdir ederek tayin etmek; gücü yetmek ve kudret anlamlarına gele kader, din istilahında, Allah'ın ebede kadar olacak şeyleri zaman ve yerlerini, özellik ve niteliklerini, nasıl ve ne zamanda olacaklarsa onların tamamını ezelde bilip o şekilde sınırlaması ve takdir etmesine denir.*<sup>395</sup> Sözlükte, *hükmetmek, emretmek, ifâ etmek, ödemek, kazâ etmek, ölçüp biçip yapmak, ihtiyacını gidermek, ölmek, mahkeme etmek anlamlarına gelmektedir. Kelam ilminde ise Allah'ın ezelde irade etmiş olduğu ve takdir buyurduğu şeylerin, zamanı gelince her birisini ezeli ilim, irade ve takdirine uygun bir biçimde meydana getirmesi ve yaratmasıdır.*<sup>396</sup> Bu anlamda kader ilim sonucunda bilmek, kaza ise bilinenin yaratılması şeklinde kabul edilebilir. Ancak bu kabul kelam ekollerine göre de farklılık göstermektedir. Aslında Maturidî ekolü için kader; ilim ve irade sıfatları içerisinde tartışılması gereken bir konudur; çünkü Maturidî ekolü açısından kaza, varlıkların Allah tarafından hikmet ve kemalle meydana getirilişi olarak kabul edilirken, kader ise Allah'ın ezeli olarak yarattıklarının zararlı, çirkin, iyi ve kötü niteliklerini bildiği ve ezeli takdir, hüküm ve tahdittir.<sup>397</sup> Bu anlamlarıyla aslında Maturidi ekolünün kaza ve kadere verdiği manalar Eş'ari ekolünün kabul ettiği manaların tam tersidir. Maturidî ekolü insanın ihtiyari fiilleri de dâhil her şeyin kaza ve kader ile önceden levh-i mahfuza kaydedildiğini kabul etmektedir.<sup>398</sup> Allah ezeli ilmi sayesinde insanın cüz'i iradesi ve kudretiyle iyi-kötü hangi fiili tercih edeceğini bilmektedir. Kaza ve kader de bu ezeli ilme uygun olarak gelişmektedir.<sup>399</sup> Burada ezeli ilim; insana ait fiillerin nasıl tecelli edeceğini önceden bilmesi söz konusudur. Bu bilgi, insanı fiili yapmaya zorlamaz. Çünkü insan fiillerini ve fiillerinin sonucunu bilmemekte ve seçimlerini de sonuçları önceden bilmeden yapmaktadır.

Eş'ari ekolünde kader, her şeyin tek tek yokluktan varlığa gelmelerini ifade etmek için kullanılan bir terimken, kaza, Allah'ın ezeli karar ve hükmüdür. Bu anlamda kaza genel, kader ise özeli ifade etmek için kullanılmıştır. Eş'ari ekolünde

<sup>395</sup> Fikret Karaman ve diğ., "Kader", **Dinî Kavramlar**, s.353.

<sup>396</sup> Fikret Karaman ve diğ., "Kazâ", **Dinî Kavramlar**, ss.366-367.

<sup>397</sup> Nûreddin Es-Sâbûni, **Mâturîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, DİBY, Ankara, 1982 ss.161-162.

<sup>398</sup> Süleyman Toprak, **İnsan Fiilleri**, s.176.

<sup>399</sup> M. Saim Yeprem, **İrade**, s.318.



kaza-kader anlayışına baktığımızda karşımıza her şeyi yaratan Allah'ın iyi ve kötüyü yaratması düşüncesi yine çıkmaktadır.<sup>400</sup> Ancak Eş'ari ekolü de Allah'ın herhangi bir neden olmaksızın kötüyü yaratmasını kastetmemektedir. Kısaca insan, hâdis olan kudreti ile kötüyü istemiş ve kazanmış olduğu için, Allah kötüyü yaratmıştır.<sup>401</sup> Bu düşünce bağlamında “imanı ve imansızlığı yaratan da Allah'tır” düşüncesine bağlı olarak, kâfiri de Allah kâfir olarak yarattıysa neden sorumludur düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Eş'arilikte bu sorunun cevabı; Allah'ın kâfiri imandan mahrum etmediği; ancak istediklerinde de iman edebilecekleri düşüncesi vardır. Eş'ariliğin bu konudaki temel düşüncesinin kaza ve kaderin kabulü ve Allah'ın hükümlerine rıza gösterme temelinde geliştiğini söyleyebiliriz.<sup>402</sup>

Mu'tezile kelamcıları ise kaza ve kader konusunda hem Eş'arilik, hem de Maturidîlikten farklı bir kabule gitmişlerdir. İnsanın ihtiyari fiillerinde özgür olduğu düşüncesini savunan Mu'tezile, bu fiillerde kaza ve kaderi kabul etmemektedir. İnsanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmek, bu fiillerin daha önceden var olmadığını ve bilinmiyor olmasının da kabulünü gerektirmektedir. Bu nedenle Mu'tezile kaza ve kader kavramlarını Eş'ari ve Maturidî ekollerinden farklı anlamlarda kullanmıştır.<sup>403</sup> Mu'tezile, kazayı haber vermek, kaderi ise beyanda bulunmak anlamında kullanır. Kader ve kaza asla yaratma anlamı içermemektedir. Mu'tezile kelamcılarına göre bunun aksini iddia etmek insanın özgürlüğünün sınırlanması ya da iyi fiillerin yanı sıra kötü fiillerin de Allah'a isnat edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedendenle Mu'tezile, kaza ve kader'i insanın ihtiyari olarak ortaya koyduğu fiillerin hükmünü açıklamaktan ibaret olarak kabul etmiştir.<sup>404</sup>

Gazali, kaza ve kader tanımlamalarında Eş'ari kelamcılarını takip etmektedir. O, kazayı, Allah'ın bilmesi, dilemesi ve yapması ile meydana gelen ezeldaki bir hüküm olarak tanımlamıştır. Kader ise ezeldaki bu hükmün, lâyezelde vaktinde zamanında azar azar meydana gelmesidir. Gazali; Allah'ın ezeldaki ilmi ile bildiği,

<sup>400</sup> Süleyman Toprak, **a.g.e.**, s.287.

<sup>401</sup> M. Saim Yeprem, **İrade**, s.224.

<sup>402</sup> Süleyman Toprak, **a.g.e.**, s.287.

<sup>403</sup> Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, ss. 137-220.

<sup>404</sup> Fethi Kerim Kazanc, “İslam Kelamında İnsan Fiilleri bağlamında Kader Anlayışı”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VII, 2007, Sayı:4, s.139.

takdir ettiği ve zamanı geldiğinde de yarattığının dışında hiçbir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını vurgular. Bu nedenle, ona göre; kaza ve kader dışında hiçbir şey kalamaz.<sup>405</sup>

Bu tanımlar dışında Gazali açısından kaza ve kadere baktığımızda, onun düşüncelerinde nedensellik karşılıklı karşılıklı kalmaktadır. Gazali açısından nedenselliği Allah'ın âdeti olarak tarif etmiş ve neden ile sonuç arasında bir zorunluluğun olmadığını daha önce vurgulamıştı. Gazali, bu zorunluluğa, kader ve kaza açısından karşılıklı çıkmaktadır. Bu anlamda Allah'ın neden-sonuç ilişkisiyle yaratması da kader olarak ele alınmıştır.<sup>406</sup> Gazali, kazayı, Allah'ın ezelden olmasını takdir ettiği, kaderi ise takdir edilenin yaratılması olarak tanımlamaktadır. Yani ilahi ilimle takdir edilmesi ve bilinmesi kaza, bilinenin varlığa getirilerek yaratılması da kader olarak ele alınmıştır. İlahi ilmin her şeyi önceden takdir etmesi Gazali'ye göre insanın fiillerinde kesb'i ortadan kaldırmamaktadır. Gazali, insanın kudret sahibi olması konusunda Eş'ari ekolünden ayrılmaktadır. O insanın cüz'i iradesini kabul etmekte ve bu iradeyle de ihtiyari fiilleri kesb ettiği düşüncesini kabul etmektedir. Bu bağlamda Gazali'nin insan fiillerinin kader ve kaza sonucunda daha önceden Allah tarafından biliniyor olmasından dolayı, fiilleri zorunlu olarak gerçekleştirdiğini söylemesi de düşünülemez. Bunun yanında insanın fiillerini tamamen kendisinin meydana getirdiğini savunmak da yanlıştır. Gazali, insan fiillerinin kulun kendi sıfatı olan kudretiyle meydana getirdiğini; ancak hem insanın kudretini, hem de insanı Allah'ın yarattığını belirtir.<sup>407</sup> Böyle bir kabul insanı sorumluluktan kurtaracak ya da ilahi adalet anlayışı ile ters düşecektir. Gazali, Allah'ın insanı mükâfatlandırmak zorunda olmadığı düşüncesini savunmakla birlikte, Allah'ın bizzat kendisi bunu vadettiği için insanın iyi davranışlar sergilediğinde mükâfat alacağını savunur. Böyle bir düşünce, ihtiyari davranışlarda insanın kudretini kabul etmeyi gerektireceği için Gazali, kader ve kazanın insanı fiillere zorlayıcı olmadığını kabul etmektedir. Daha önce nedensellik konusunda belirttiğimiz gibi Allah fiilleri yaratmada zorunlu değildir; ancak âdet üzere yaratacağını da kendisi Kur'an'da bildirmiştir. Gazali, Allah'ın böyle bir kural belirlemesi nedeniyle, tabiat kanunlarının işleyişini mümkün

<sup>405</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.96.

<sup>406</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.96.

<sup>407</sup> Gazali, "Ravda", **Resâil** içinde, ss. 25-26.

olarak kabul eder. Bu mümkün olma durumu insan fiilleri için de geçerlidir. Sonuç olarak, kuralı Allah kendisi belirlediği için Gazali, kader ve kazanın insan fiillerini zorunlu kılmayacağı düşüncesine sahiptir. Gazali kavramların tanımı konusunda Eş'ari kelamcılarını takip etse de insan hürriyeti konusunda Maturidi düşüncesine daha yakın olduğunu daha önce de belirtmiştik.

Gazali kaza ve kader konusundaki bu düşüncelerini dile getirdikten sonra, bazı insanların kader konusunu anlayamadıklarından yanlış düşmemeleri için susmaları gerektiğini de vurgulamaktadır. Bu konudaki bilgiye ulaşmanın ilahi nur ile nurlanarak (yani mükâşefe ile) mümkün olacağını belirtir. Ancak kader konusunda (her yerde ) konuşmanın da doğru olmayacağını, konuyu anlayamayacak olanlar için (herkesin bulunduğu mekânlarda) susmanın daha doğru olacağını da belirterek kaza ve kader konusunun konuşulmaması gerektiği uyarısını da yapmaktadır.<sup>408</sup>

Genel olarak bakıldığında Gazali, fiillerin yaratılması konusunda insanın da Allah'ın da etkili olduğunu dile getirmekte ve Eş'ari ekolünün kesb teorisine uygun olarak konuyu ele almaktadır. Bu nedenle de fiillerin asıl yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmekte, bununla beraber insanın da kesb ettiği için sorumluluk sahibi olduğunu belirtmektedir. Bu durumda Allah her şeyin yaratıcısı olurken insan da özgür olarak sorumluluk alabilmektedir. Çünkü Gazali'ye göre Allah, nedensellikte yaratmakta ve insan özgür bir şekilde nedenleri yerine getirerek sonuçlardan sorumlu tutulmaktadır. Bu sorumluluk aynı zamanda kötü olan sonuçların da insan sorumluluğunda olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Şimdi yaratmanın ortaya çıkmasını sağlayan İlim, İrade ve Kudret sıfatlarını ele almaya çalışalım.

---

<sup>408</sup> Gazali, **İhyâ**, C.4, s.97.

### 2.2.3. İlim Sıfatı

Aslında İlim sıfatı öteki bütün sıfatların dayandığı temel sıfat olarak kabul edilebilir; çünkü Allah'ın dilemesi de yaratması da hep bilgisine göre olur.<sup>409</sup> Bu nedenle, diğer sıfatlardan önce ilim sıfatının ele alınması daha uygun olacaktır.

İlim sıfatı da yaratma sıfatında olduğu gibi birçok görüşün olduğu bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat konumuz temelinde kelimeler açısından bakıldığında ilim sıfatında bir tartışma söz konusu değildir. Dolayısıyla burada önce filozofların ilim sıfatı hakkındaki görüşlerine yer vermemiz uygun olacaktır. Daha sonra da İbn Sina'nın ve Gazali'nin ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini sorgulamaya çalışacağız.

İlim, sözlükte, *bilmek, şuurda hasıl olmak, sağlam ve kesin bir biçimde, bir şeyin gerçeğini bilmek anlamında kullanılmaktadır. İlahi bir sıfat olarak; Âlim anlamında kullanılmaktadır.*<sup>410</sup> Âlim ise; “*a-l-m kökünden türemekte ve bilen, anlayan, tanıyan demektir. Allah'ın sırları, gizli olanları, olmuş ve olacağı, görünen ve görünmeyen âlemi, yerde ve göklerde olup bitenleri, geçmiş, hâli ve geleceği, canlı ve cansız bütün varlıkları, insanların gizli ve âşikâr bütün yaptıklarını, küçük ve büyük her şeyi bildiğini ifade etmektedir.*”<sup>411</sup> Kur'an'da ise Allah'ın en yetkin şekliyle bilen bir varlık olduğu, *alîm, habîr, şehîd, hâfız, muhsî, vâsi* gibi isimlerle ifade edilmiştir.<sup>412</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz gibi ilim sıfatı konusunda da diğer sıfatlarda olduğu gibi farklı görüşler söz konusudur. Şimdi bu görüşleri ve bu görüşlerden de özellikle Meşşai filozoflara, Gazali'nin yönelttiği eleştirileri ele alacağız.

Meşşai filozofların en önemli temsilcilerinden biri Farabi'dir. Farabi'nin Allah'ın İlim sıfatı konusundaki görüşlerinin temelinde sudur teorisinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır; çünkü ona göre her şey Allah'tan sudur yoluyla meydana gelmiştir. Bundan dolayıdır ki; Allah'ın, âlem hakkında bilgi elde etmek

<sup>409</sup> Mehmet S. Aydın, *Din*, s.142.

<sup>410</sup> Fikret Karaman ve diğ., “İlim”, *Dinî Kavramlar*, s.310.

<sup>411</sup> Fikret Karaman ve diğ., “Âlim”, *Dinî Kavramlar*, s.21.

<sup>412</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, C.22, s.108.

için bir çaba sarf etmesine gerek yoktur.<sup>413</sup> Allah zatı gereği bilendir, âlem de O’ndan sudur yoluyla taşıdığına göre Kendini bilen Allah, aynı zamanda tüm varlığı da bilmiş olmaktadır. Farabi, Allah’ın bilgisinin insanın bilgisinden farklı olduğunu ve O’nun bilgisinin zaman dışı olduğunu ifade etmektedir. Bu durum da zaman dışı Allah her şeyi külli olarak bilir. Bununla birlikte zamanı geldiğinde fiile dönüşen bilgiler de cüz’i bilgi halini almaktadır.<sup>414</sup> Daha önce meşiet-kesb ilişkisi bağlamında da bahse konu olan Farabi’nin bu konudaki teorisi ikili bir bakış açısına sahiptir. Birincisi Allah’ın ilmi, ikincisi ise insanın ilmi açısındandır. Allah her şeyi bildiği için geçmişte olduğu gibi şimdi ve gelecekte olanı da bilmektedir. Ancak insan için olmamış olan fiiller imkân dâhilindedir ve insan fiilleri açısından insan iradesini de gerekli kılmaktadır.

Meşşai felsefe ekolünün bir diğer önemli temsilcisi olan İbn Sina ise Zorunlu Varlığ’ın bilgisini ilahi doğanın bir yönü olarak ele almaktadır. İlim, Zorunlu Varlığ’ın zatı gereği vardır. Böyle bir kabulden sonra İbn Sina, Zorunlu Varlık’ta değişmenin mümkün olmayacağını belirtir. Bu düşünce âlemde meydana gelen değişmelerin ilahi ilim açısından nasıl açıklanacağı sorusunu da beraberinde getirmektedir.<sup>415</sup> İbn Sina Zorunlu Varlığ’ın şeyleri yani somut ve değişen parçaları akletmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Aksi takdirde O’nun zatı ya aklettiği şeyle varlık kazanacak ya da aklettiği şey O’na ilişecektir. Bu durumda da O her iki durumda da Zorunlu Varlık olamayacaktır.<sup>416</sup> Bu sorunu çözmek için İbn Sina öncelikle tümel ile bütünü, tikel ile de parçayı farklı olarak ele almaktadır. Ona göre bütün doğadaki nesnelere bulunurken tümel tasavvurda bulunur. Bu nedenle bütün sayılabilirken tümel sayılamaz, parçalanamaz. Bütün parçaların toplamından ibarettir ve onlarla var olurken, tümel ise kendisinden parçalar var eder. Yani tikeller var olmak için tümele muhtaçtırlar.<sup>417</sup> Tümel ile bütün kavramlarının bu ayrımı Zorunlu Varlığ’ın ilmi konusunda önem arz etmektedir. Çünkü İbn Sina’ya göre Zorunlu

<sup>413</sup> Farabi, **Es-Siyâset**, s.39; Hasan Ocak, “Farabi Felsefesinde Bazı İlahi Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011/1 C.10, Sayı. 19, ss.123-126.

<sup>414</sup> Farabi, **Es-Siyâset**, s.39, s.50.

<sup>415</sup> Frank Griffel, **Felsefi Kelam**, ss.231-232.

<sup>416</sup> İbn Sina, **En-Necât**, s.224.

<sup>417</sup> İbn Sina, **Metafizik I**, ss.546-550.

Varlık akıldır<sup>418</sup> ve bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, zati gereği akledendir. Bu durumda O, her şeyi tümel bir tarzda aklederken, hiçbir tikel de O'ndan gizli kalmamaktadır. Ancak O'nun, değişen şeyleri (parçaları) zamansal ve somutlaşmış şekilde akletmesi (bilmesi) mümkün değildir.<sup>419</sup> Örneğin bir güneş tutulması olacağını bilebilirsin. Güneş tutulması ile ilgili bu bilgi ancak güneşin tutulduğu an ve sonrası için doğru bir bilgidir. Şu an (yani güneş tutulmadan önce) ise güneşin tutulmadığını bilirsin (ki bu bilgi de şu an için doğrudur). Yani şu anki bilgimiz zamansal ve somut olarak (diğer bir ifadeyle parça olarak) bir güneş tutulmasının olmadığı yönündedir. Güneş tutulması anı başladığı andan itibaren ise bu bilgi ve bu bilginin sahibi değişmiş olacaktır. Yani zamansal ve somut olarak bir parçada meydana gelen değişme sonucunda hem parça, hem bilgi, hem de onu bilen birey değişmiş olacaktır. Zorunlu Varlık değişimden uzak<sup>420</sup> olduğu için İbn Sina, O'nun tümelleri ve tikelleri bildiğini; ancak değişen zamansal ve somut varlıkları yani parçaları bilmediğini ifade etmekte ve böyle bir ayırım için de öncelikle tikel ile parçanın farklı şeyler olduğunu dile getirmektedir. Bu ayırım sayesinde Zorunlu Varlık tümeli bilmekle birlikte tikeli de bilmekte; ancak zamansal olarak değişen somut parçaları bilmemektedir. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak bütün canlılar ölümlüdür bir tümel önermeyken, Ali canlı olduğu için ölümlüdür ise tikel önermedir. Tümel önermeyi bilen bir birey için tikel önermedeki bilgi bir değişikliğe neden olamamaktadır. Bununla birlikte Zorunlu Varlık, tek bir birey olan Ali'nin ne zaman öleceği bilgisine sahip değildir. Yani tikel bilgiye sahipken parçanın bilgisine sahip değildir. Aynı zamanda Ali'nin öleceği bilgisi Ali'nin ölme anı ve sonrasına kadar parça açısından doğru bir bilgi değildir. Bu nedenle de bilen kişi açısından Ali şu anda canlı bir bireydir ve zamansal ve somut değişim yaşayacağı ana kadar da böyle kalacaktır. Ali öldüğünde ise bu bilgi ve beraberinde Ali (yani parça) ve bu bilgiye sahip olan birey değişecektir. Zorunlu Varlık ise değişimden uzak olduğu için tümel olarak insanın, tikel olarak Ali'nin öleceğini bilir ancak parça olarak Ali'nin ne zaman öleceğini bilmemektedir.

<sup>418</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, s.332.

<sup>419</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss.340-342.

<sup>420</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, ss.350-352.

İbn Sina, Zorunlu Varlığ'ın parçayı neden bilmemesi gerekliliği üzerinde de durmaktadır. O zamansal bir akledişle bazen varlığı bazen de yokluğu akletmesi durumunda, varlık ve yokluk durumlarının ayrı ayrı suretleri olur. Bu iki suret ise aynı anda var olamayacaklarından Zorunlu Varlığ'ın değişmesi gerekecektir.<sup>421</sup> Bununla birlikte İbn Sina, Zorunlu Varlığ'ın farklı bir şekilde somut ve değişen parçaları bildiğini ifade etmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık kendinden meydana gelen ilk varlıkları ve bu varlık ilkeleri akledendir. Ayrıca Zorunlu Varlık, İlk neden olması itibariyle kendinden sonra gelen sebepleri ve bu sebeplerinde neden olduğu şeyleri yani somut ve değişen parçaları bilir. Sonuç olarak İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlığ'ın bir şeyi bilip başka bir şeyi bilmemesi düşünülemez. Yani Zorunlu Varlık tikelleri tümel olmaları yönünden bilmektedir.<sup>422</sup> Ancak İbn Sina bu sonuca ulaşırken daha önce kendisinin yapmış olduğu ayrımı dikkate almadığını görmekteyiz. Zira o, tümel-bütün, tikel-parça ayrımını yapmış ve Zorunlu Varlığ'ın somut ve değişen parçaları bilemeyeceğini ifade etmişti. Ulaştığı son noktada ise tikeli, parça yerine kullanmış ve tümeli bilen tikeli bileceği düşüncesini savunmuştur. İbn Sina En-Necât kitabında yapmış olduğumuz bu eleştiriye de “eğer birisi tikeli tümelliği açısından bilinmesine itiraz edilirse onunla tartışılmaz”<sup>423</sup> ifadesini kullanarak konuya yukarıda zikrettiğimiz güneş tutulması örneğiyle devam etmiştir.

Görüldüğü gibi İbn Sina bir taraftan değişmeyen Zorunlu Varlığ'ın bilgisini açıklamaya çalışırken, diğer taraftan da tümeli bilen tikeli bilmemesi çelişkisini de ortadan kaldırmak amacıyla bütün-tümel ve parça-tikel ayrımına gitmiş ve Zorunlu Varlığ'ın tikeli değil parçayı bilmediği tezini ortaya atarak hem her şeyin sebebi olan Zorunlu Varlığ'ın değişmeden bilmesini, hem de tümeli bilip tikeli bilmemesi çelişkisini ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

İbn Sina'nın ilim sıfatı konusunda ortaya koyduğu diğer bir farklılık da onun ilim ile kudret sıfatı arasındaki farkı ortadan kaldırmasıdır. İbn Sina, Allah'ın zatının bilgisi ile varlıklar hakkındaki bilgisinin aynı olduğunu vurgulamaktadır. Bu bilgi kendi zatını ve varlığı bilme yönünden zaman ve mekânı kuşatan bir bilgidir. Bu

<sup>421</sup> İbn Sina, **Metafizik II**, s.342.

<sup>422</sup> İbn Sina, **En-Necat**, s.225-226.

<sup>423</sup> İbn Sina, **En-Necat**, s.226.

kuşatıcılık insan bilgisi ile Allah'ın bilgisi arasındaki farktır. İnsan varlıklarla girdiği ilişki sonrasında onlar hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Ancak Allah'ın bilgisi varlığın var olma sebebidir. Böylece Allah'ın bilmesi var olmayı beraberinde getirmekte ve ilim ile kudret arasındaki fark da ortadan kalkmaktadır.<sup>424</sup>

İbn Sina'nın ilim sıfatı konusunda böyle bir teori ortaya atmasının sebebi "Zorunlu Varlığ'ın zatının değişmeyeceği" düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zira ona göre sürekli değişimin söz konusu olduğu ay altı feleğindeki bilgiler, bu bilginin sahibinde de değişmeye neden olacaktır. İnsan da ay altı feleğinde bulunduğundan, İbn Sina'nın teorisine göre bir insanın icra edeceği fiiller de Zorunlu Varlığ'ın ilmi dışında olacaktır. Böylece Zorunlu Varlığ'ın bilgisi dışında fiil icra etme özgürlüğüne sahip olan insan, fiillerinin sorumluluğunu da üzerine almış olacaktır. Ancak insan davranışlarının bilgisine sahip olmayan bir Zorunlu Varlığ'ın, bu davranışları iyi-kötü olarak nasıl değerlendireceği, ayrıca cevaplanması gereken bir sorudur. İbn Sina bu probleme "Zorunlu Varlık, farklı bir biçimde bilir" cevabını vermiştir. Ancak bu cevabı çelişkili bir şekilde kurguladığını görmekteyiz.

Gazali, İbn Sina'nın Allah'ın küllileri bildiği ancak cüz'ileri/parçaları bilmediği iddiasını sert bir şekilde eleştirmektedir. Tehafüt adlı eserinde konuyu ele alan Gazali bu iddianın temellendirmesiyle birlikte ele alarak yanlışlığını iddia etmeye çalışmıştır. İbn Sina, Allah'ın cüz'ileri/parçaları bilmesinin O'nda bir değişime neden olacağını ileri sürmektedir. Bu iddia Gazali'ye göre üç şekilde ortaya konulmaktadır. Birincisi, bireyin sağ veya solda bulunması durumuna göre ortaya çıkan ilişkisi durumudur. Burada şahsın durumu değişse de bu değişiklik zatta değişmeye neden olmamaktadır.

İkincisi, zattaki değişme durumudur ki bu da onun bilmezken bilmesi, gücü yetmezken gücü yetmesi durumudur. Bu zatta değişim meydana getirir.

Üçüncüsü, bilenin değişmesinin bilgide değişme meydana getirmesidir. Yani olay olmadan önceki bilgimizle olay olması ve olduktan sonraki bilgilerimizin değişmesi durumudur.

<sup>424</sup> İbn Sina, **Arş Risalesi**, Çev. A. Açıkgenç; H.Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 53.



Gazali, İbn Sina'nın zatta değiştirmeyi gerekli kılacağını iddia ettiği değişimlere iki şekilde cevap vermiştir:

Birincisi, Allah'ın bilgisi geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan bir bilgidir. Burada bu üç zaman içinde gerçekleşen olayların değişimi ilişki yönünden gerçekleşmektedir. Bu durumda bilen, zat açısından bir değişime neden olmamaktadır. Ali'nin Hasan'ın sağından soluna geçmesi gibi bir değişim bilenin zatı açısından bir değişme meydana getirmez. Aynen böyle de Allah da hiçbir değişme olmaksızın ezelden ebede kadar olacak her şeyi bilir ve bu bilgi de zatında hiçbir değişme meydana getirmez.

Ayrıca Gazali, bizim nesnelere kurduğumuz ilişki değiştiği için bilgi de sürekli değişmektedir, dolayısıyla Allah'ın sürekli değişen cüz'i/parça olayları bilmesi zatta değişmeye neden olur düşüncesine de karşı çıkmıştır. Çünkü Allah ezelden ebede her şeyi bilmektedir. Bu bilgi değişenin bilgisini de içermektedir.

İkincisi, Gazali filozofların âlemin zaman bakımından ezeli olduğu düşüncesine sahip olduğunu ve âlemde meydana gelen değişimi de kabul ettiklerini belirtmektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle Meşşai ekolünün önemli temsilcilerinden olan İbn Sina, Allah'ın önceliğini zaman bakımından değil zat bakımından bir öncelik olarak ele almıştır. Burada Allah'ın âleme olan önceliği âlemin harekete geçirilmesi bakımından bir öncelikti. Bu düşünceye göre âlemde onu hareket ettiren ile birlikte ezeli olmaktadır. Gazali'nin ikinci itirazı bu kabule dayanmaktadır. Çünkü filozoflar ezeli olduğu için Allah'ta değişimin meydana gelmeyeceğini savunmaktadırlar. Bunun yanı sıra yine ezeli olan âlemin ise değiştiğini kabul etmektedirler. Bu kabul kendi felsefi sistemleri içerisinde bir çelişkiye neden olmaktadır.<sup>425</sup>

Gazali, Allah'ın olmuş, olan ve olacak her şeyi ezelde bildiğini, ilminin her şeyi kapsadığını kabul etmektedir. Bu kabul âlemde meydana gelen değişimi de kapsadığı için İlahi İlim'de bir değişiklik meydana getirmeyecektir.<sup>426</sup> İnsan bilgisinden farklı olması açısından Allah'ın ilmi imkân dâhilinde ele alınmamalıdır.

<sup>425</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss. 208-215.

<sup>426</sup> Gazali, **İhyâ**, C.1, s.90.

Bu görüş açısından Gazali'nin, Farabi'nin düşüncelerini de kabul ettiği görülmektedir. Farabi, bu konuda ilahi ilmi zorunlu, insan bilgisini ise imkân dâhilinde ele almıştı. Bu ayrımı kabul etmediğimizde Allah'ın bilgisi de imkân dâhilinde bir bilgi olacaktır. Bu kabul edildiğinde de ilahi ilim de ancak olay gerçekleştiğinde olay hakkında bilgi elde edebilir. Bu durumda da, Allah'ın da olayı ancak gerçekleştiğinde bilmesi gerekmektedir. Gazali böyle bir kabulün mutlak ilim sahibi bir Allah kabulü ile örtüşmeyeceğini belirtir. Bu anlamda Gazali de, Farabi gibi Allah'ın bilgisinin mümkün değil zorunlu olduğunu belirtir.<sup>427</sup>

Gazali, Allah'ın ezelden ebede her şeyi bildiğini, bu nedenle de insanın yapacağı fiilleri de önceden bildiğini ifade etmektedir. Ancak bu bilgi insan için zorlayıcı bir faktör değildir. Zira Gazali'de Farabi gibi İlahi ilimin zorunluluğunu kabul ederken insan ilminin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Bu mümkün olma durumu insana fiillerinin sorumluluğunu yüklemektedir. Zira mümkün olan fiillerden seçim yapan insan, bu seçimi yaratan Allah'tır. Gazali, ilahi sıfatlar konusundaki genel görüşünü burada da yansıtmaktadır. O insan sıfatlarının ilahi sıfatlara benzese de Allah'ın sıfatlarıyla eşdeğer olmadığı düşüncesine sahiptir.<sup>428</sup> Bu anlamda Allah'ın ilminin, insan ilminden farklı olduğu düşüncesini savunmaktadır. Gazali bu farkı da izah etmektedir. Allah'ın ilmi kuvve ve imkân halinde olup varlığa çıkmayı beklemez, mevcut ve hazırdır. İnsan ilmi ise olay Allah tarafından yaratıldıktan sonra ortaya çıkmaktadır.<sup>429</sup> İnsanın bilgisi ancak Allah'ın yaratmasına bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgidir. Bu nedenle de imkân dâhilindedir. İnsan bilgisi ile Allah'ın bilgisinin farklılığı konusunda İbn Sina ile aynı düşünceleri paylaşan Gazali, Allah'ın bilgisinin zatiyla birlikte var olduğunu ve bu bilginin zaman içinde meydana gelecekleri bildiğini belirtirken de İbn Sina'nın düşüncesinden ayrılmaktadır. Böylece hem Allah'ın cü'zleri/parçaları bilmesi hem de bu bilme sonucunda ortaya çıkacak zatta değişimin meydana gelmesi sorununu çözmektedir. Allah'ın her şeyi bilmesi aynı zamanda yaratıcı oluşunun da bir kanıtıdır. Bu düşüncesini örneklendiren Gazali, bir sanatçının eserinin tüm ayrıntılarının bilmesi gibi Allah'ın

<sup>427</sup> Rabiye Çetin, "İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi-Gazali Örneği", **Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi**, 2011, ss.257-258.

<sup>428</sup> Ömer Faruk Yavuz, "Gazali'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu", **Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi**, VI (2006), Sayı:3, s.78.

<sup>429</sup> Rabiye Çetin, **a.g.e.**, s.237.

da âlemdeki her şeyi ezeli olarak bilmesinin âlemi O'nun yarattığının bir kanıtı olduğunu savunmuştur.<sup>430</sup> Bununla birlikte şunu da belirtmekte fayda görüyoruz. İbn Sina'a da Gazali de bu tartışmada Allah'ta bir eksiklik olamayacağı düşüncesinden hareket etmektedir. İbn Sina zatta meydana gelecek bir değişimi eksiklik gördüğü için bu eksikliğı giderecek bir formül geliştirirken, Gazali, ilim sıfatında bir eksikliğin giderilmesi için İbn Sina'ya karşı bu eleştirileri yapmıştır. İki filozofun amaçları aynıyken kullandıkları yöntem ve bakış açıları farklıdır.

Allah'ın her şeyi bilmesi ve değişen somut parçanın da bilgisine sahip olması aynı zamanda O'nun her şeyin yaratıcısı olması anlamına da gelmektedir. Bununla birlikte Allah iyi ve kötü her şeyi bilir. İnsan ise fiillerin sonucuna göre iyi ve kötü değerlendirmesinde bulunabilmektedir.

Ayrıca şunu da hemen belirtmek gerekir ki Gazali ilahi ilim, irade ve kudreti birbirinden farklı olarak ele almıştır. Yaratma, irade ve kudretin ilimle ilişkili olduğunu ifade etse de ona göre her bir sıfat diğerinden farklı özelliklere sahiptir. Bu nedenle irade ve kudret sıfatlarını da ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

#### 2.2.4. İrade Sıfatı

İslam düşüncesinde hem felsefe hem de kelim açısından en fazla tartışılan sıfatlardan bir tanesi de irade sıfatıdır. İnsan davranışlarının ortaya çıkmasında insan ve Allah'ın seçimleri bu tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Tartışmaya geçmeden önce iradenin tanımını yapmak gerekmektedir.

Türkçe Büyük Sözlükte; *bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istenc anlamında kullanılan*<sup>431</sup> irade, ilahi bir sıfatı anlamında ise, *Allah'ın dilediğini, dilediği zaman ve dilediği şekilde yapabilmesi anlamında kullanılmaktadır.*<sup>432</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi irade hem ilahi bir sıfat olarak hem de insana ait bir sıfat olarak tartışma konusu olan bir sıfattır. Kelam ekollerinin insan fiillerinin

<sup>430</sup> Gazali, *el-İktisat*, ss. 99-100.

<sup>431</sup>

[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.573039c3a65884.13512191](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.573039c3a65884.13512191) (22.04.2016)

<sup>432</sup> Fikret Karaman ve diğ., "İrade", *Dinî Kavramlar*, s.320.

meydana gelmesi konusunda ortaya koydukları düşüncelerin temelinde kudret ve irade sıfatları vardır. İnsan fiillerinin meydana gelmesinde Allah'ın irade ve kudreti ile insanın irade ve kudreti arasındaki ilişki tartışmaların da temelini oluşturmaktadır. Özellikle Eş'ari kelamcıları Allah'ın iradesi ve kudreti karşısında bir başka iradenin ve kudretin kabul edilmesinin tevhid düşüncesine zarar vereceğini, bu nedenle de hâdis de olsa insanda bir iradenin var olduğunu kabul etmemek gerektiği düşüncesini savunmuşlardır. Ancak Eş'ari kelamcılarının kabul ettikleri bu düşünce onlar için yeni bir problemi de ortaya çıkarmıştır. İnsan fiillerinde özgür müdür? Eğer insanın irade sıfatından bahsedemezsek bu durumda onun fiillerini özgürce ortaya koyduğunu da kabul etmememiz gerekecektir. Bu problemi aşmak için Eş'ari kelamcıları bir orta yol geliştirme çabasına girmişler ve fiillerle birlikte Allah'ın insanda süreklilik arz etmeyen bir irade yarattığı düşüncesini ortaya koymuşlardır. Bu durumda her şeyi yaratan Allah, insanın fiillerini de yaratmakta; ancak insan fiillerle birlikte yaratılan irade ile fiilleri kesb etmektedir. İnsan fiillerin meydana gelmesi konusundaki kesbi onun sorumluluğunun da nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda iyi-kötü her şeyi yaratan Allah'tır. İnsan fiilleri kesb eder. Bu durumda da sorumluluk insana aittir.<sup>433</sup>

Ehl-i Sünnet düşüncesi içerisindeki bir diğer kelam ekolü olan Maturidilikte de her şeyi yaratan Allah'tır düşüncesi Eş'ari kelamcıları ayırır. Ancak Maturidi kelamcıları insan fiillerinin meydana gelmesi konusunda farklı bir düşünce yapısına sahiptir. Onlar Allah'ın iradesini kabul etmekle birlikte insanın da kendisine ait bir iradesi olduğu düşüncesine sahiptir. İnsan bu irade sayesinde fiilleri kesb eder ve fiilleri varlığa Allah getirir. Maturidi kelamcıları, kesb eden insan olduğu için fiillerin sorumluluğunun insana ait olduğunu savunmuşlardır. Aynı zamanda kesb edilen fiilleri yokluktan varlık sahasına getiren Allah olduğu için de her şeyi yaratan Allah'tır düşüncesine sahiptir.<sup>434</sup> Maturidi kelamcılarının bu düşüncesinin temelinde ilahi ilim ve irade arasındaki ilişki ve bu ilişkinin insan fiillerine yorumu olduğunu söyleyebiliriz. Maturidi kelamcıları Allah'ın ilmiyle geçmişte, şimdi ve gelecekte olacak her şeyi ezelden bildiğini kabul eder. Ancak insan olanı bilirken, olay

<sup>433</sup> Süleyman Toprak, **İnsan Fiilleri**, ss.179-180.

<sup>434</sup> Süleyman Toprak, **İnsan Fiilleri**, s.178.

gerçekleşmeden önce olacağı bilemez. Bu nedenle de Allah'ın ilmi sayesinde her şeyi biliyor olması, insanın fiillerini zorunlu olarak yapmasını ortaya koymayacaktır. Bundan dolayı da insan açısından olacak olan fiiller imkân dâhilinde ve seçime bağlıdır. İnsanın seçim yapabilmesi için de kendisine ait bir iradesinin olması gerekmektedir. Ancak bu Allah'ın iradesi karşısında bir irade değil yine Allah'ın yarattığı bir iradedir.<sup>435</sup> Böyle bir kabul her şeyi Allah'ın irade ettiğini, aynı zamanda da insana irade sayesinde iyi ve kötü arasındaki seçimi yapabilme imkânı tanıdığını kabul etmektir. Çünkü cüz'i irade sahibi insan, kötü fiilleri bu irade sayesinde özgürce seçebilmekte ve bu seçim de Allah tarafından yaratılmaktadır. Kötüyü seçen insan olduğu için de kötü fiilin sorumluluğu insana aittir.

Ehl-i sünnet düşüncesi dışında konuyla ilgili olan en önemli Kelam ekollerinden bir tanesi de Mu'teziledir. Mu'tezile kelamcıları iradenin Allah'ın zafî değil, fiilî bir sıfatı olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle irade kadim değil hadistir. Hadis olan iradenin bir mahalli de bulunmamaktadır. Bu nedenle Mu'tezile kelamcıları iradeyi yaratma olarak kabul etmişlerdir. İradeyi yaratma olarak ele almak aynı zamanda konuyu Allah'ın adil olması ile de ilişkilendirmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü iyi ve kötüyü yaratmanın Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacağı düşüncesine sahip olan Mu'tezile kelamcıları, Allah'ın sadece iyi olanı dileyeceğini ve yaratacağını iddia etmişlerdir.<sup>436</sup> Allah kötü olanı dileyemeyeceği için bu durumda insan fiillerini kendi iradesiyle dilemekte ve yaratmaktadır. Aslında Mu'tezile ile Eş'ari kelamcılarının çıkış noktası açısından taşıdıkları kaygı aynıken, vardıkları sonuç açısından farklılık göstermektedirler. Eş'ari kelamcıları tevhid inancını merkeze alarak insan hürriyeti problemini çözmeye çalışırken, Mu'tezile kelamcıları ise adl sıfatını merkeze almışlardır. Ancak Mu'tezile insana hürriyet verme adına, tevhid inancını zedeleyecek, fiillerini insanın kendisi yaratır düşüncesini benimsediğini görmekteyiz.

İslam felsefesinde de irade kavramı önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle Farabi ve İbn Sina, sudur teorisini ortaya koymakta ve nedensellik bağlamında Allah'ın bir zorunluluk içerisinde yarattığı görüşünü ortaya koymaktadır. Bu

<sup>435</sup> Şerafettin Gölcük, **Kelam Açısından**, s.99.

<sup>436</sup> M. Saim Yeprem, **İrade**, ss.178-179.

zorunlulukla birlikte onlar Allah'ın iradesinin de zorunluluğunu kabul etmektedirler. Bu iki durumdan da anlaşılacağı gibi filozofların irade kavramına yükledikleri anlam da değişmiştir. Onlar iradeyi, kendisinden varlığın sudur etmesine engel başka bir şeyin bulunmaması olarak ele almışlardır.<sup>437</sup> Meşşai filozoflarının irade anlayışları Gazali tarafından eleştirilen bir konudur. Bu eleştiriden önce Gazali'nin irade konusundaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

Gazali, irade sıfatının Allah'ın kadim sıfatlarından olduğunu kabul eder ve akılla da kavranabileceğini iddia eder. Bunun için de üç delil ortaya koyar:

İlk delil, âlemde müthiş bir düzen ve uyum vardır; bu uyum da âlemin Allah'ın bir fiili olduğuna delildir. Yani âlem Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir. Allah ilim ve iradesiyle bu düzen ve uyumu yaratmıştır.

İkincisi, Allah'ın bir fiili yaratması veya yaratmaması ya da şu veya bu zamanda yaratması mümkündür. Bu mümkünler içerisinde ancak bir tercihle varlık boyutuna geçilebilir. Tercih ise bir iradeyle gerçekleşir.

Üçüncüsü, kudret ve ilim sıfatının bir ayırt ediciliği söz konusu değildir. Ayırt etme özelliği iradeye aittir. Böylece mümkünler içerisinde birinin yaratılması irade ile gerçekleşir.<sup>438</sup>

Gazali, yaratmanın ilim, irade ve kudret ile gerçekleşeceği düşüncesine sahip olduğu için irade sıfatını da kadim sıfatlar içerisinde almıştır. Bununla birlikte irade sıfatının tercih özelliğini de vurgulamaktadır. Ona göre Allah, âlemin mevcut halini iradesiyle tercih ederek yaratmıştır. Bu tercih, ne ilim ne de kudret sıfatlarıyla gerçekleşemezdi. Zira birbirinden farklı iki şeyden birini tercih etmek iradenin bir özelliğidir. İlim birbirinden farklı olan her şeyi bilme özelliğine sahipken, kudret de aralarında fark gözetmeden her şeyi varlığa getirme gücünü temsil etmektedir. Gazali, ilim, irade ve kudret sıfatları arasındaki farkı bir örnek vererek açıklar. Ona göre âlemin şimdi yaratılması iradeden kaynaklanır. Çünkü yaratıldığı zamandan önce de, Allah'ın ilminde âlemi yaratacağı bilgisi mevcuttu. Aynı zamanda Allah'ın

<sup>437</sup> İbn Sina, **En-Necât**, s.228.

<sup>438</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss.142-146.

âlemi yarattığı zamanın öncesinde de onu yaratacak kudreti vardı. Çünkü Allah'ın hem ilmi, hem de kudreti Gazali'ye göre zati sıfatlardandır ve bu nedenle de ezeldir. Dolayısıyla ilmi ve kudreti ezeli olduğu için de ezelden beri âlemin yaratılacağı bilinmekte ve buna da Allah'ın gücü yetmekteydi. Âlemin şimdi, daha önce veya daha sonra yaratılması ne ilim ne de kudret sıfatları açısından bir fark arz etmemektedir. Âlemin ne zaman yaratılacağını tercih etmek iradenin işidir. Bundan dolayı da âlemin yaratıldığı anda yaratılmasını irade tercih etmiş, kudret gerçekleştirmiştir. Bu nedenle yaratma aşamasında artık ilim iradeye tabi olmuştur.<sup>439</sup>

Görüldüğü gibi Gazali âlemin varlığa gelmesini iradeyle açıklamaktadır. Bunun nedeni âlemin ilim ve irade açısından mümkünken irade mümkünler arasından bir tanesini seçerek âlemin bugün var olduğu gibi var olmasını tercih etmiştir. Gazali, iradeyi bir şeyi benzerinden ayırt etme şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre böyle bir tanım, iradeyi kudretten ayırmaktadır. Eğer iradenin benzer olanı birbirinden ayırt ettiğini kabul etmezsek bu durumda kudretle irade arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Gazali, yapmış olduğu irade tanımına karşı çıkanlar için de bir açıklama getirmekte ve “neden irade benzer olan şeyi diğerinden ayırt etmektedir” sorusuna yine diğer bir sıfatın tanımıyla cevap vermektedir. İlimin niteliği neden bilmekse ve ilim neden bilmektedir denilmesi ne kadar abesse; aynı şekilde iradenin niteliği de “benzerleri ayırt etmektir” ve neden irade benzerleri ayırt etmektedir diye sormak da aynı şekilde abestir.

Gazali'nin bu görüşü, Meşşai filozofların “âlemin belli bir zamanda yaratılması, yaratıcıda değişikliğe neden olacaktır” düşüncesiyle ortaya çıkan “âlem de ezeldir” düşüncesine de bir cevap niteliği taşımaktadır. Çünkü Gazali de aslında bil kuvve olarak âlemin ilahi ilim ve kudret tarafından mümkün olduğunu kabul etmekte; ancak irade ile bil-fiil haline geldiğini ve bunun da bir değişimi gerektirmediğini ifade etmektedir. Bunun yanında varlığı irade eden Allah, dilerse,

---

<sup>439</sup> Gazali, **el-İktisat**, ss.101-102.

var ettikleri de yok olacaktır. Varlığın meydana gelmesi veya yok olması Gazali'ye göre zatta değil fiillerde meydana gelen bir değişikliktir.<sup>440</sup>

Gazali'nin irade anlayışı özellikle Aristoteles'in felsefesinden etkilenen Farabi ve İbn Sina gibi Meşşai filozoflardan farklılık göstermektedir. Özellikle sudur teorisini savunan filozoflar Allah'ın doğası gereği zorunlu bir yaratmayı irade ettiğini savunmaktadırlar; çünkü Allah nedenlerin nedeni olduğu için, sonuç O'ndan zorunlu olarak hâsıl olmaktadır.<sup>441</sup> Gazali ise, Allah'ın iradesi sayesinde seçerek âlemi yarattığını ve isterse âlemi yok edebileceğini savunmaktadır.<sup>442</sup> İradenin sahip olduğu seçme özelliği konusunda da Meşşai filozoflarla Gazali arasında görüş ayrılığı söz konusudur. Çünkü Meşşai filozoflar iradenin benzer olan iki şeyi arasında seçim yapmasının mümkün olmadığı görüşündedirler. Bu düşüncelerinin nedeni ise insan iradesi ile Allah'ın iradesinin benzerliğini savunmalarıdır. Gazali, insanın ikisi de birbirinin benzeri olan iki şey arasında tercihte bulunamayacağını iddia eden Meşşai filozoflara katılmamaktadır. Teorikte böyle olduğu kabul edilse de aç bir insanın her yönüyle birbirinin aynı olan iki yiyecekten birini tercih etmesi istendiğinde kararsız kalmayacak ve bir tanesini seçerek onu yiyecektir. Bunun yanında Gazali insan iradesiyle Allah'ın iradesinin sadece isim olarak benzerlik gösterdiği düşüncesini savunmaktadır.<sup>443</sup>

Âlemde meydana gelen her şeyin Allah'ın iradesine uygun olarak meydana geldiğini savunan Gazali, O'nun irade ettiğinin gerçekleşeceğini, irade etmediğinin ise gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Bu anlamda iyi kötü, güzel çirkin her şeyi yaratan Allah'tır.<sup>444</sup> Mevcut âlemde var olan kurallar da ilahi irade tarafından seçilmiş ve ilahi kudretle meydana getirilmiştir. İlahi irade isteseydi başka kuralları da seçebilir ve daha başka bir âlem yaratabilirdi. Çünkü bu âlem mümkündür ve içerisindeki her şey de daha başka olabilirdi. Bu konuda Ormsby, Gazali'nin bu âlemde bizim eksiklik olarak nitelendirdiğimiz şeylerin var olmasını belirleyen de ilahi irade olduğu düşüncesini dile getirmekte ve bu eksiklikler âlemin

<sup>440</sup> Gazali, **Tehâfüt**, s.131.

<sup>441</sup> Farabi, **Es-Siyâset**, s.52.

<sup>442</sup> Ömer Bozkurt, "Gazali'nin Tanrı Anlayışı", **TYB Akademi**, 2011, s.103.

<sup>443</sup> Gazali, **Tehâfüt**, ss.103-104.

<sup>444</sup> Gazali, **İhyâ**, C.1, ss.90-91.



mükemmelliğini tamamlayıcı yönüne de dikkat çekmektedir.<sup>445</sup> Bu düşüncesi bir puzzle örneği ile açıklayabiliriz. Bir puzzle'ın tüm parçaları birbirinden farklı şekil ve renk özelliklerine sahiptir. Tek başlarına bakıldıklarında ne şekillerinin ne de sahip oldukları renklerin bir anlamı ve estetik değerleri söz konusu değildir. Bunun yanında sadece parçalara bakarak bazı parçaların güzel renk ve şekillerde olduğunu, bazılarının ise çirkin olduğunu düşünerek aralarında bir adaletsizliğin olduğunu düşünebiliriz. Bu düşüncemizi gidermenin tek yolu da kendi yapacağımız puzzle'ın tüm parçalarının şekil ve renk konusunda birbirinin aynı olacak şekilde tasarlamamızdır. Ancak tüm parçalar birleştirildiğinde ortaya çıkacak sonuç itibariyle ilk puzzle'ın daha güzel olacağı da şüphesizdir. Bu örnekten hareketle âlemin yaratılmasında tek tek olaylara değil de genele baktığımızda evrendeki mükemmelliği görmemiz mümkündür. Bu mükemmellik onu oluşturan her bir parçanın aynı özelliklerde olmasından daha çok farklı olmalarından kaynaklanmaktadır. Elbette bu örnek âlemdeki farklılığı tamamen ifade edemez. Örneğin âmâ bir insanın bu âlemde diğerlerinden farklı olarak böyle yaratılması konusu ilahi adalet açısından bize farklı problemleri de beraberinde getirecektir. Çünkü âmâ bir insan bana âmâ olmadığım için şükretmem gerektiğini hatırlatmaktadır. Benim şükretmem için âmâ olarak doğan o insanın suçu nedir? Bu sorusunun da cevaplanması gerekmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki ne İslam ne de diğer dinler sadece bu dünya merkezli bir âlem anlayışına da sahip değildir. Dinlerde olduğu gibi Gazali de sadece bu dünyayı ele almamış ve ahiretin bu dünyadan daha güzel ve mükemmel olduğunu savunmuştur. Bu açıdan dünyada karşılaşılan sıkıntı, problem ve eksikliklerin de ahirette daha güzel nimetlerle karşılanacağı düşüncesiyle bu problem aşılmaya çalışılmıştır. İki âlem anlayışında dünya ve ahiret hayatları bir defterin iki sayfası şeklinde ele alınmaktadır. Bu dünyada yaşananlar karşılığında hem nimet hem de ceza olarak ahirette verilecektir. Böylece adalet de sağlanmış olacaktır.

Gazali'nin kabul ettiği irade anlayışı çerçevesinde doğal ve ahlaki kötülüğü ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Ona göre kuralları ezelde Allah tarafından belirlenen bu âlemde bizim kötü olarak nitelendirdiğimiz eksiklikler; varlık bir bütün

<sup>445</sup> Eric Lee Ormsby, **İlahi Adalet**, ss.254-255.

olarak değerlendirildiğinde mükemmelliğin parçası ve tamamlayıcısıdır. Bu durumda doğal kötülük açısından, kötülüğün ontolojik varlığından bahsedilemez. Ahlaki kötülük açısından ise insanın cüz'i iradesi devreye girmektedir. İnsan cüz'i iradeyle nedenleri istemekte olduğu için sorumluluk da insana ait olmaktadır.

Gazali'nin imkân dâhilinde “var olandan daha mükemmeli yoktur” ifadesi ile yine onun kabul ettiği ahirette bu dünyadan daha güzel mükâfatların olduğu düşüncesinin çelişkili olduğu düşünülebilir. Ancak kuralların ezelde belirlendiği bir dünya ile yine kuralları ezelde belirlenen ahiretin farklı farklı değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Burada Gazali mevcut kurallar dâhilinde bu dünyadan daha mükemmel bir dünyanın olamayacağını belirtmektedir. Ancak kurallar değiştirildiğinde farklı ve daha mükemmel dünyaların varlığı da mümkündür. Ahiretin kuralları da bu dünyanın kurallarından farklı olduğu için ahiretin bu dünyadan daha mükemmel olması mümkündür. Hatta Gazali'nin ele aldığı şekliyle konuya bakacak olursak, Allah'ın mevcut kurallarla “bu dünyayı en mükemmel şekliyle yarattığı” gibi ahireti de mevcut kurallarıyla en mükemmel şekilde yarattığını ve yarattığından daha mükemmelinin olmayacağını kabul etmemiz gerekecektir. Aksi bir durumda nasıl bu dünyayı en mükemmel şekilde yaratmadığında Allah'ın cimri olması sonucu ortaya çıkıyorsa, ahireti de var olabilecek en mükemmel şekilde yaratmadığında yine cimrilik sorunu ortaya çıkacaktır. Burada şunu da unutmamak gerekir. Kuralları belirleyen Allah'tır<sup>446</sup> ve O kendi kurallarını kendisi uygulamaktadır. Gazali'nin kabulüyle Allah bize koyduğu kuralları değiştirmeyeceğini de kendisi bildirmiştir. Yani Allah'ın var olan şekliyle en mükemmel yarattığı düşüncesini savunurken Gazali, bu düşüncüyü yine Allah'ın koyduğu bir kurala dayandırmaktadır.<sup>447</sup>

Gazali, her şeyi Allah'ın irade ettiğini ancak bununla birlikte insanın da kendi davranışlarını kendisinin kesb ettiğini belirterek hem Allah'ın, hem de insanın iradesini kabul etmektedir. Ancak insana iradesini veren ve onu kullanmasına izin veren de yine Allah'tır. Zira asıl güç sahibi, bu nedenle de kuralları belirleyen

<sup>446</sup> Gazali, *el-İktisat*, s.96.

<sup>447</sup> Fetih, 48/23.

Allah'tır. Bu anlamda irade sıfatının tamamlayıcısı olarak kudret sıfatının da ele alınması gerekmektedir.

### 2.2.5. Kudret Sıfatı

Bilmek, bildikleri arasındakilerden seçimde bulunmak, yaratmanın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Çünkü iradeyle seçilenin bir güç dâhilin de var olması gerekmektedir. Bu nedenle yaratma için kudret de gereklidir. Bundan dolayı kudret sıfatını da bir nebze sorgulamak gerekir.

Türkçe Büyük Sözlükte; “1. Güç, erk, erke, iktidar; 2. Yetenek; 3. Maddî güç, zenginlik; 4. Tanrı yapısı; 5. Tanrı'nın ezeli gücü.” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>448</sup> Allah'ın sıfatı olarak ise; “O'nun sonsuz güç sahibi olması ve bütün mümkünata irade ve ilmîne uygun olarak te'sir ve tassarruf etmesi anlamında kullanılmaktadır ve bu anlamıyla Allah'ın kudretinin yetmeyeceği hiçbir şey yoktur.”<sup>449</sup>

Gazali, Allah'ın kudret sahibi olduğunu ve O'nun kudretinin sınırının olmadığını kabul etmektedir. Allah dilediğini yapan, dilediğini ise yapmayandır.<sup>450</sup> Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, bir şeyin var olması Allah'ın kudret dâhilinde olduğu gibi olmaması da O'nun kudreti dâhilindedir. Gazali, âlemdeki düzenin Allah'ın kudretine bir kanıt olduğunu da vurgulamaktadır. O her mükemmel fiilin kendini meydana getiren ve güç sahibi bir faile işaret ettiğini belirtir. Âlemde de mükemmel bir düzen olduğuna göre âlem de güç sahibi bir faile işaret etmektedir. O da Kadir-i Mutlak olan Allah'tır.<sup>451</sup> Bu anlamda Allah her şeye gücü yetendir. Onun kudreti her şeyi kuşatmaktadır.<sup>452</sup>

Elbette diğer sıfatlarda olduğu gibi kudret sıfatı konusunda da farklı düşünceler söz konudur. Gerek filozoflar, gerekse kelamcıların, kudret sıfatında da bazen küçük ölçüde bazense büyük oranda düşünce farklılıklarına sahip oldukları

<sup>448</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.572c8f075fde31.45571680](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.572c8f075fde31.45571680) (20.04.2016)

<sup>449</sup> Fikret Karaman ve diğ., “Kudret”, **Dinî Kavramlar**, s.384.

<sup>450</sup> Gazali, “et-Tibru'l-mesbük fî nasihati'l-mulük”, **Resâil** içinde, s.5.

<sup>451</sup> Gazali, **el-İktisat**, s.80.

<sup>452</sup> Gazali, **İhyâ**, C.1, s.89.

görülmektedir. Bu görüş farklılıklarına konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi açısından kısa değinmeye çalışacağız.

Kelam ekolleri de kendi arasında kudret konusunda farklılıklar ortaya koymaktadır. Eş'ari, her şey Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini kabul eder ve insanın kendine ait bir kudretinin olduğunu reddeder. Bu durumun aksini iddia etmek ise tevhide aykırıdır. İnsan fiillerle birlikte yaratılan bir kudret sayesinde fiilleri kesb etmektedir.<sup>453</sup> Bu durumda iyi ve kötüyü yaratan Allah, kazanan ise insandır.

Mu'tezile kelamcıları insanın fiillerinin kendisine ait olduğunu, fiillerin meydana gelmesinde insanın sadece bir mahal olmadığı düşüncesini savunmaktadır.<sup>454</sup> Eş'ari kelamcılarının bu konudaki görüşlerine itiraz eden Mu'tezile kelamcıları, insanın fiillerini kendisinin yaratmaması durumunda iyi fiillerle birlikte kötü fiillerin de sorumluluğunun Allah'a ait olması gerektiğini,<sup>455</sup> ancak Allah'ın adil olmasından dolayı böyle bir durumun mümkün olamayacağını dile getirmişlerdir. İnsan fiillerinin kendi kudretiyle meydana geldiğini savunan Mu'tezile kelamcıları bu anlayışla iyi ve kötünün sorumluluğunun insana ait olduğunu savunmuşlardır.<sup>456</sup> Ancak Mu'tezile kelamcıları, insan kudreti yanında Allah'ın kudretini de kabul etmektedir. Bu nedenle de insanın sahip olduğu gücü istitâat olarak isimlendirmişlerdir. Burada Allah'ın kudreti insanın sahip olduğu istitâatın yapabildikleri ve yapamadıkları her şeye gücü yetmektedir. Bunun yanı sıra Allah insanın fiillerinde insanı serbest bırakmıştır. İnsan kendi fiillerini istitâatı sayesinde kendisi yaratmaktadır. Bunun aksini iddia edersek insanın aciz olduğunu kabul etmemiz gerekir. Aciz olan da fiillerinin sorumluluğunu alamaz. Ayrıca Mu'tezile kelamcıları Allah'ın fiillerinin her zaman iyi olacağını savunur ve bundan hareketle de insanın kötü fiillerini kendisinin yarattığını belirtirler. Bu nedenle de insan fiillerini kendisi yaratır sonucuna ulaşmışlardır.<sup>457</sup>

<sup>453</sup> Eş'ari, **Dinin İnanç İlkeleri**, çev. Mustafa Çevik, İlâhiyât, Ankara, 2005, ss. 74-75.

<sup>454</sup> Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, s.16.

<sup>455</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, s.73.

<sup>456</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, s.73.

<sup>457</sup> Kâdî Abdülcebâr, **el- Muğnî**, ss.16-17.

Maturidi kelamcıları, kudretin varlığı konusunda Mu'tezileye, Allah'ın her şeyi yaratması konusunda ise Eş'ari kelamcılarına daha yakın bir görüş sergilemişlerdir. Maturidi kelamcıları insanın kendisine ait bir kudretle fiili kesb ettiğini kabul ederken, kesb ettiği fiille birlikte her şeyi yaratanın da Allah olduğu düşüncesini ortaya koymaktadırlar. Maturidi kelamcıları fiillerin ahlaki olarak değerlendirilebilmesi sonucunda iyi-kötü kavramlarının ortaya çıkacağını kabul ederek fiiller üzerinde insanın etkisinin önemini de vurgulamaktadırlar.<sup>458</sup>

İbn Sina kudretin ancak mümkün olana göre belirlenebileceğini ileri sürmektedir. Bir şeyin var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olması gerekir. Aksi takdirde asla mümkün olamazdı. Bu anlamda onun varlığı Kadir'in ona güç yetirebiliyor olması değil, kendinde varlığının mümkün olmasıdır. Bundan dolayı da biz kudreti, var olan ve var olması mümkün olanlarla açıklayabiliriz.<sup>459</sup> İlim sıfatı konusunda İbn Sina'nın, Allah'ın bilmesi varlığın yaratılması için yeterlidir, bu nedenle de onun için ilim ile kudret sıfatları birlikte çalıştıkları düşüncesini ele almıştık. Bu anlamda İbn Sina'ya göre, Allah'ın ilmi dışında varlıkların olabileceğini düşünmek demek O'nun yaratmadığı varlıkların olabileceği anlamına gelmektedir. Bu nedenle İbn Sina mümkünden hareketle kudreti ele almıştır.

Bu düşüncenin yanı sıra Meşşai filozoflar iradeden bağımsız olarak kudreti kullanarak cansız nesnelere de kudret atfetmişlerdir. Örneğin sıcaklığı bir güç olarak kabul etmişlerdir. Kudreti, İradeden bağımsız olarak ele aldıkları için sıcaklığın tercihe bağlı olarak ısıtıp ısıtmaması bir sorun olmaktan çıkmıştır. Ancak böyle bir kabul başka problemleri beraberinde getirmiştir. Çünkü bilen, bildikleri içerisinden seçen ve seçimini var eden algı bozulmaktadır. Diğer bir ifadeyle fiilin gerçekleşmesi için ilim, irade ve kudretin var olması gerekirken Meşşai filozoflarının kudret kabulü bu algıyı ortadan kaldırmıştır. Bu durumda ilim ve irade sahibi olmayan nedenlerin de kudret sahibi olduklarını kabul etmemiz gerekecektir. Bu durum da fail konusunda bize problem çıkartacaktır. Örneğin ateş bir pamuğu yaktığında kendi kudretiyle mi yoksa Allah'ın yaratmasıyla mı yaktı? Biz bilmeyen ve irade etmeyen

<sup>458</sup> Nûsreddin Es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye**, ss.140-141.

<sup>459</sup> İbn Sina, **Metafizik-I**, s.464.

faillerin de kudreti olduğunu kabul ettiğimizde ateşin pamuğu yaktığını kabul etmemiz gerekir. Ancak Allah dilerse ateş pamuğu yakmayacaktır. Eğer ateşin kendi kudretiyle pamuğu yaktığını iddia edersek bu durumda Allah'ın kudretinin bu olayda (ve tüm somut parçalarda) olmayacağını kabul etmemiz gerekecektir. Bu kabul İbn Sina'nın sistemi içerisinde değerlendirildiğinde tutarlılık göstermektedir. Zira o, ilim ve kudretin birlikte çalıştığını ve aralarında bir farkın bulunmadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte İbn Sina, Zorunlu Varlığ'ın, ay altı feleğindeki somut ve değişen parçaların bilgisine sahip olmadığını belirtmiştir. Kudretle ilim sıfatları birlikte çalışıyorsa bu durumda ay altı feleği, Zorunlu Varlığ'ın ilmi dışında kaldığı gibi kudreti dışında da kalacaktır. Böyle bir anlayış kötülük problemi açısından ay altı feleğinde ortaya çıkan kötülüğün sorumluluğunu insana yükleyecektir. Zira ay altı feleğinde meydana gelen iyi-kötü fiilleri insan kendi kudretiyle meydana getirecektir.

Gazali, Allah'ın kudreti ile insana ait olan kudretin farklı olduğunu da dile getirmiş ve eğer bu iki kudretin aynı olduğunu kabul edersek bu durumda tevhid açısından problemlerle karşılaşılacağını belirtmiştir. Ona göre Allah'ın kudreti; sınırsızdır ve yaratma fiilini gerçekleştirir. Kulun kudreti fiili yaratamaz, sadece fiilin Allah tarafından yaratılması için gerekli olan sebepleri yerine getirir.<sup>460</sup> Gazali, Allah'ın mutlak kudretinin, yaratmayı, ilim ve iradeyle birlikte gerçekleştirdiğini kabul etmektedir.<sup>461</sup> Burada yaratma, ilahi ilmin ezeldeki (Allah'ın belirlediği) kurallar içerisinde, iradenin seçtiği kurallar doğrultusunda kudret tarafından gerçekleştirilmektedir. Gazali'nin bu düşüncesi mümkün dünyaların en mükemmeli iddiasını eleştirenlere de bir cevap olarak görülebilir. Çünkü birçok düşünür Gazali'nin, "Allah mümkün âlemler içerisinde en mükemmelini yaratmıştır" iddiasıyla Allah'ın kudretini sınırladığını iddia etmektedir.<sup>462</sup> Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Gazali, Allah'ın hiçbir şeye zorunlu olmadığını dile getirmiş ve Mu'tezilenin, "Allah insan için iyi olanı yaratmalıdır" düşüncesine karşı çıkmıştır. Gazali'ye göre Allah dilerse mü'mini cezalandırır, dilerse de kâfiri mükâfatlandırabilir. Bu O'nun kudreti dâhilindedir ve hiçbir şey Allah'a vacip

<sup>460</sup> Gazali, "Ravda", **Resâil** içinde, ss. 27-28.

<sup>461</sup> Eric Lee Ormsby, **İlahi Adalet**, s.160.

<sup>462</sup> Eric Lee Ormsby, **İlahi Adalet**, s.159.

kılinamaz. Ancak Allah kendisi koyduğu kuralları değiştirmeyeceğini belirtmiştir. Bundan dolayı da biz Allah'ın mü'mini ödüllendireceğini ve kâfiri cezalandıracağını biliriz.<sup>463</sup> Gazali, bu konudaki mantığını “yaratılan âlemin en mükemmel âlem” olduğunu iddiasında da korumuştur. Ona göre âlemin şu anki kurallar dâhilinde yaratılması ezelde ilim ve iradeyle belirlenmiştir. Kudretle de belirlenen kurallar dâhilinde yaratılmıştır. Bu kurallar dâhilinde yaratılabilecek en mükemmel âlem, içinde yaşadığımız âlemdir ve bunu belirleyen de yine Allah'tır.<sup>464</sup> Ormsby, “kuralları belirleyen olarak Allah hiçbir şeye zorunlu değildir” düşüncesinden hareketle Gazali'ye göre “Allah dilerse mevcut âlemi yok eder ve yerine farklı kurallara bağlı daha mükemmel veya daha kötü bir âlem yaratabileceğini, hatta yok edip bir daha yaratmayabileceğini” ifade eder.<sup>465</sup> Görüldüğü gibi Gazali'nin Allah'ın kudretini sınırlamak gibi bir düşüncesi söz konusu değildir. Gazali'nin böyle bir düşünceye sahip olmadığının bir başka kanıtı olarak da onun ahiret düşüncesi gösterilebilir. Ona göre içinde bulunduğumuz âlem geçicidir bu nedenle burada karşılaşılabilecek olan nimetler ahiretteki nimetlere nazaran bir hiç hükmündedir; çünkü sonlu olan sonsuz olanla karşılaştırılmaz.<sup>466</sup> İnanan insan, öldükten sonra en mükemmel şekilde ve sonsuza kadar var olacağını bilir.<sup>467</sup> Gazali ahiretin, yani kuralları bu âlemdeki kurallar dışında tasarlanmış başka bir âlemin içinde yaşadığımız âlemden daha mükemmel olduğunu kabul etmektedir. Bu düşüncesinden yola çıkarak Gazali'nin var olan âlemin en mükemmel âlem olduğunu dile getirdikten sonra, Allah'ın kudretine bir sınırlama getirmediğini tekrarlamakta yarar var.

Gazali, var olan âlemin en mükemmel âlem olduğunu iddia ederken bunu Allah'ın cömert olmasıyla ilişkilendirmiş ve O'nun kulları için en mükemmeli seçeceğini ifade etmiştir. Bu düşüncenin temelinde Allah'ın âlemi mükemmel bir şekilde yarattığı düşüncesinin yattığını görmekteyiz. Ancak biz insan olarak Allah'ın yaptığı her şeyi tam olarak idrak edememekte ve tabir yerindeyse tablonun tamamını görememekteyiz. Bu nedenle de Allah'ın yarattıkları üzerindeki hikmetini

<sup>463</sup> Gazali, *el-İktisat*, ss. 170-171.

<sup>464</sup> Gazali, *el-İktisat*, s.96.

<sup>465</sup> Eric Lee Ormsby, *İlahi Adalet*, s.196.

<sup>466</sup> Gazali, *İhyâ*, C.4,s.226.

<sup>467</sup> Gazali, *Tehâfüt*, 1966, s.223.

anlayamamakta ve eksiklikleri kötü olarak görmekteyiz. Ancak bizim eksiklik veya kötü olarak nitelendirdiğimiz şeyler mükemmelliğin bir parçasıdır.





## SONUÇ

İlk olarak Epiküros tarafından mantıksal bir şekilde ele alınarak düşünce tarihinde bir sorun haline gelen kötülük problemi, hem Batı hem de İslam düşüncesinde kendisine oldukça geniş bir yer bulmuştur. Bu problem, insan hürriyetinden Tanrı'nın sıfatlarına kadar birçok konuyla ilişkili olduğu için, her düşünce sistemi ve düşünür kendi bakış açısıyla problemi ele almış; bunlardan her biri kendi bakış açısına göre sonuçlara ulaşmıştır.

Gazali de konuyla ilgilenmiş ve genel felsefesi çerçevesi içerisinde ilgili her alanda sorunla bir hesaplaşmaya girmiştir. Gazali'nin bu konudaki düşüncesi büyük ölçüde hem Batı felsefesindeki teodise anlayışıyla, hem de İslam felsefesindeki çözüm önerileriyle uyum içerisinde görünmektedir. O, kötülüğün varlığını reddetmez; ancak kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak ele alır ve kendinden önceki filozoflar gibi kötünün gerçek varlık olduğunu kabul etmez. Bunun yanında objektif bir kötülükten bahsetmenin mümkün olmadığını dile getirerek, kötülük konusunda subjektif bir anlayışa sahip olduğunu belirtir. Kötülüğün neden var olduğunu, hikmet nazariyesiyle açıklayan Gazali, eksiklik olarak tanımladığı doğal kötülüğü âlemin mükemmelliği açısından gerekli görmektedir; çünkü eksiklik mükemmelliğin insan tarafından algılanması için gereklidir. Yani Gazali için doğal kötülükten bahsedilemez. Zira bizim kötülük olarak gördüğümüz olaylar, aslında mükemmelliğin tamamlayıcısıdır. Bu durumu ancak ilahi hikmeti anlayabilenler görebilir. Bunun yanında o ahlaki kötülüğün varlığını kabul etmekte ahlaki açıdan kötülüğün kaynağı olarak ise insanı ve onun nefs-i emmaresini görmektedir.

Gazali, kötülük problemini sadece bireysel anlamda değil, sosyal alanda da ele almış ve toplumda iyiliği emreden bir topluluğun bulunmasının gerekliliğini dile getirmiştir.

Gazali, ahlaki kötülüğü ve bizim eksiklik olarak gördüğümüz doğal kötülüğü açıklamak için ahiret inancını da problemin içerisine dâhil etmiştir. Ona göre asıl olan ahiretteki iyiliktir; bu dünyada iyi ya da kötü olarak değerlendirilen her şey

ahiretteki iyi karşısında bir eksiklidir. Çünkü bu dünyadaki iyilikler sonludur. Bu dünyada ne kadar kötülükle karşılaşsak karşılaşalım, bu kötülükler sonu olduğu için ahirette sonsuz nimetler karşısında bir hiç hükmündedirler.

Gazali'nin insanın fiilleri ile kötülük arasındaki ilişkiyi açıklamak için ilahi sıfatları da ele aldığını görmekteyiz. Biz konumuzla doğrudan ilişkili olan yaratma, ilim, irade ve kudret sıfatlarını sorgulamaya çalıştık.

Gazali, iyi-kötü her şeyi Allah'ın yarattığını; ancak Allah'ın âdeti gereği yaratmada araçlar kullandığını ve bu araçların da bizim tarafımızdan nedensellik olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah isterse nedenselliği kullanmadan, aracısız da yaratabilir. Bunun örneği de mucizelerdir. Ancak Allah nedensellik içerisinde yarattığı için, insanın fiillerini kendisinin kazanması gerekmektedir. Bu nedenle Gazali açısından meşiet ve kesb arasındaki fark da önem kazanmaktadır. Gazali, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının fiilin insan tarafından işlenmesini ve sorumluluğun da insana ait olmasını engellemediği görüşündedir. Çünkü fiili gerçekleştirmek isteyen insan, bu isteğin sonucunda yaratan Allah'tır. Bu nedenle Gazali, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmektedir. Bu açıdan fiil yaratma bakımından Allah'a, kesb açısından kula aittir. Bu düşünce, sonuç olarak ahlaki kötülüğün sorumluluğunu insana yüklemektedir. İnsanın fiillerini kesb ettiği düşüncesine sahip olan Gazali, ayrıca insanın kendisine ait hâdis bir kudrete sahip olduğunu da kabul ederek kesb teorisini ortaya atan Eş'ari ekolünden ayrılır.

İlahi ilim konusunda Gazali, Allah'ın her şeyi bildiği düşüncesine sahiptir. Bu konuda İbn Sina'yı eleştirirken, Farabi'nin düşüncelerini kabul etmektedir. İbn Sina, insan hürriyetini sağlamak amacıyla Allah'ın tümelleri bildiğini; ancak cüz'ileri/parçaları bilmediğini iddia etmektedir. Farabi ise bir olayın ilahi ilim açısından zorunlu olduğunu, ancak insan için bu durumun gerçekleşene kadar imkân dâhilinde olduğu düşüncesini savunmaktadır. Böyle bir kabul hem ilahi ilim açısından, hem de insan hürriyeti açısından probleme bir çözüm getirmektedir.

Gazali, son olarak irade sıfatını da kötülük problemi açısından değerlendirmiştir. Ona göre yaratmanın bil-kuvve halinden bil-fiil haline geçebilmesi için ilim ve kuvvet yeterli olmayacaktır. İrade sıfatının ayırt edici özelliği de mümkün olanlar içerisinde bir tercihte bulunarak yaratmayı tamamlanmaktadır. Aynı şekilde insanın, fiilinde meydana gelmesi için mümkünler arasında bir tercihte bulunması gerekmektedir. Bu tercih insanın, fiilin kazanmasına ve sorumluluğunu da üstlenmesine neden olmaktadır.

Gazali, yöntem olarak hem akı, hem de mükâşefeyi kullanmış ve aklın bu anlamda tek başına yeterli olmadığını da vurgulamıştır. Onun bu görüşü Kant tarafından kötülük probleminin bir iman meselesi olduğu düşüncesinde de kendisini göstermektedir. Çünkü onun görüşlerinin temelinde öncelikle Allah'a iman etmek, sonrasında da ahirete inanmak söz konudur. Bu nedenle konu akıldan daha çok iman açısından ele alınmış, temellendirilmiş ve bu dünyadaki kötülüğün ahiretteki mükâfatlarla kıyaslandığında yok hükmünde olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca o, ahlaki alandaki kötülüğü de kulun dünya hayatındaki sınavı olarak değerlendirmiş ve burada karşılaşılan kötülükleri sınavın bir parçası olarak ele almıştır. Bu bakış açısıyla Gazali'nin ortaya koymuş olduğu anlayışın sadece inananlar açısından geçerliliği olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Ayrıca Gazali, kader gibi birçok konuda da mükâşefe yöntemini kullandığını ancak bireysel tecrübe olduğu için de bu yöntemle elde edilen bilgilerin başkalarıyla paylaşılamayacağını, paylaşılsa da herkesin tecrübesi farklı olacağı için anlaşılamayacağını ifade etmiş, böylece de problemi bireysel çözümlere mahkûm etmiştir.

Gazali'nin, Meşşai filozofları, özellikle "Tühafüt" adlı eserinde geniş bir eleştiriye tabi tuttuğunu da görmekteyiz. Yalnız bazı konularda muhatabını Meşşai filozoflar olarak belirlemiş olsa da esas Aristoteles ve Platon'u eleştirmektedir. Örneğin bedenlerin tekrar diriltip diriltilmeyeceği konusunda İbn Sina bu bilgiye iki şekilde ulaşılabileceğini zikreder. Bunlardan ilki Kur'an ve peygamberin bildirmesidir. Ancak Gazali, bu konudaki eleştirisinde Aristoteles ya da Platon'u değil, Meşşai filozoflarını hedef almaktadır.

Gazali'nin, problem hakkında ortaya koyduğu düşüncelerinin kendinden sonra yaşayan Batı filozoflarını da büyük ölçüde etkilediğini görmekteyiz. Buna birkaç örnek verecek olursak, Gazali'nin, insan davranışlarının Allah açısından iyi-kötü fark etmeksizin aynı olduğu, bu fiillerin Allah'a zarar veremeyeceği düşüncesini Hume'da da görmekteyiz. Hume, soğuk-sıcak kavramlarından hareketle iyi-kötü kavramlarının da Tanrı açısından aynı değere sahip olduklarını ifade etmektedir. Bir diğer Batı filozofu Leibniz'in, Hume'a nazaran Gazali'den daha fazla etkilendiğini görmekteyiz. Zira Gazali'nin, bu âlemin en mükemmel âlem olduğu, kurallarının Allah tarafından belirlendiği, âlemde görülen kötülüğün iyilikten daha az olduğu ve var olan kötülüğün âlemin mükemmelliğinin tamamlayıcısı olduğu düşüncelerini aynen savunmaktadır.

Bu nedenle Farabi, İbn Sina ve Gazali'den sonra yaşamış ve kötülük problemiyle ilgilenmiş Batılı filozofların çalışmalarının mukayeseli bir şekilde incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Batılı filozofların, Müslüman filozoflara ait düşünceleri özellikle de Gazali'nin düşüncelerini kendi düşünceleri gibi kullandıklarını görmekteyiz. Bu anlamda bu görüşlerin Batılı filozofların kendilerine mi ait yoksa Müslüman filozoflara mı ait olduklarının tespit edilmesi yönünde kapsamlı birtakım çalışmaların yapılması faydalı olacaktır.

## KAYNAKÇA

### Kur'an-ı Kerim

**Kur'an-ı Kerim**, DİBY, Ankara, 2006.

Karaman, Hayrettin ve diğ., **Kur'an Yolu Türkçe Meali ve Tefsiri**, DİBY, Ankara, 2012.

Yıldırım, Suat, **Kur'an-ı Hâkim ve Açıklamalı Türkçe Meali**, Define Yayınları, İstanbul, 2013.

### Gazali'nin Eserleri

Gazali, "el-Munkızu min ed-Dalâl", **Resâil** içinde, Dar'ul-kütübi'l-ilmıyye, Lübnan, 2011.

Gazali, "et-Tıbru'l-mesbük fi nasıhati'l-mulük", **Resâil** içinde, Dar'ul-kütübi'l-ilmıyye, Lübnan, 1987.

Gazali, "Kimyau-saadet", **Resâil** içinde, Dar'ul-kütübi'l-ilmıyye, Lübnan, 2008.

Gazali, "Mişkâtü'l-Envâr", **Resâil**, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, Lübnan, 2011.

Gazali, **Mıyarül-İlm**, Çev. Ali Durusoy; Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2003.

Gazali, "Ravdatu't-tâlibin ve Umdetü's-sâlikin", **Resâil**, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, Lübnan, 2011.

Gazali, "Sırru'l-âlemin", **Resâil**, Dar'ul-kütübi'l-ilmıyye, Lübnan, 2011.

Gazali, **el-İktısat fi'l-İtikad**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1962.

Gazali, **İhyâu Ulûmi'd-din**, Dâru'l-Ma'rıfe, C.4, Beyrut, 1983.

Gazali, **Makasıdu'l-felasefe**, thk. Ahmet Ferid Mizyâdî, Lübnan, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2008.

Gazali, **Mizânu'l-amel**, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964.

Gazali, **Tehâfütül-felâsıfe**, Dâru'l-marıfe, Mısır, 1966.

### **Gazali İle İlgili Eserler**

Griffel, Frank, **Gazali'nin Felsefi Kelamı**, Çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

Ormsby, Eric Lee, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu**, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, 2001.

Şahin, Naim, **Gazali'ye Göre Allah'ın Varlığının Delilleri ve Estetik Delili**, Adal Ofset, Konya, 2004.

Türker, Mubahat, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.

### **Diğer Eserler**

Akdemir, Ferhat, **Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi**, Elis Yayınları, Ankara, 2007.

Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çev. Zeki Özcan, Birleşik, Ankara, 2011.

Augustine, **İtirafılar**, Kabalcı, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2010.

Augustine, **İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük**, Çev. C. Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun 1997.

Aydın, Mehmet S., **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, 2000.

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

Aydın, Mehmet S., **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Ebu'l-Vefa el-Taftazani, **Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri**, Kayıhan Yayınları, İstanbul, tsz.

Erdem, Hüsamettin, **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2004.

Eş'ari, **Dinin İnanç İlkeleri**, çev. Mustafa Çevik, İlâhiyât, Ankara, 2005.

Eş'ari, **el-Luma**, Kahire, 1955.

Eş'ari, **Makalat'ul-İslâmiyyin II**, tah. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 199.

Farabi, **Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdi'ül-Mevcûdât**, Çev. Mehmet S. Aydın; Abdülkadir Şener; M. Rami Ayas, Büyüyensy Yayınları, İstanbul, 2012.

Farabi, **Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri)**, Çev. Hanefi Özcan, DEY, İzmir, 1989.

Gölcük, Şerafettin, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, Kayihan Yayınevi, İstanbul,1979.

Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, **Kelam Tarih Ekoller Problemler**, Tekin Kitapevi, Konya, 2010.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Seçme Parçalar**, Çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Vorlesungen Über die Philosophie der Religion III**, Valter Jaeschke, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1983.

Hick, John, **Evil and the God of Love**, London: Macmillan,1985, s.385.

Hick, John, **Philosophy of Religion**, Foundations of Philosophy Series, New Jersey, 1990.

Hume, David, **Din Üstüne**, Çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1979.

İbn Sina, **Arş Risalesi**, Çev. A. Açıkgenç; H.Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004.

İbn Sina, **En-Necât**, Çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2013.

İbn Sina, **Kitabü’ş-Şifa Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli; Ömer Türker, TYEKB, İstanbul, 2014.

İlhan, Anvni; Ecer, A. Vehbi; Öz, Mustafa, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Akyol Matbaası, İzmir, 1977.

Kâdî Abdülcebâr , **el-Muğnî fî Ebvabi’t- Tevhid ve’l-Adl’**, thk. Tefvik et-Tavil ve Said Zayid, Kahire, el- Mümessesetü’l-Mısriyetü’l-Âmme, tsz.

Kâdî Abdülcebâr, **el-Muhit bi’t-Tekfil**, thk. Ömer es-Seyyid el-Azmî, Çev. Fethi Kerim Kazanç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Kâdî Abdülcebâr, **Mu’tezile’nin Beş İlkesi: Şehru’l-Usûli’l-Hamse**, Çev. İlyas Çelebi, TYEK, İstanbul, 2013.

Kant, Immanuel, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kaçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Kant, Immanuel, **Ethica (Etik Üzerine Dersler)**, Çev. Oğuz Özgül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007.

Kant, Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.

Kindi, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

Kindî, **Felsefe Risaleleri**, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

Leibniz, Gottfried, **Theodicee**, Biblos Yayınları, İstanbul, 2009.

Manafov, Rafiz, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristani, **Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Muhtaroglu, Nafiz, **Islamic and Cartesian Root of Occasionalism**, University of Kentucky Department of Philosophy, Unpublished Phd. Dissertation, Lexington, 2012.

Nûreddin Es-Sâbûni, **Mâturîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, DİBY, Ankara, 1982.

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

Platon, **Devlet**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.

Platon, **Phaidon**, Çev. Suut K. Yetkin; Hamdi R. Atademir, MEB, 1989.

Platon, **Timaios**, Cumhuriyet Yayınları, Çev. Erol Güney; Lütfi Ay, 2001.

Sunar, Cavit, **İslam Felsefesi Dersleri**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988.

Sühreverdi, **İşrak Felsefesi**, Çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Sühreverdi, **Nur Heykelleri**, MEB, İstanbul, 1988.

Toprak Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat**, Konya, Sebat Ofset, 1989.

Uludağ, Süleyman, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999.

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

Whitehead, Alfred North, **Dinin Oluşumu**, Çev. Mevlüt Albayrak, Alfa, 2001.

Whitehead, Alfred North, **Düşüncelerin Serüveni**, Çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011.

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

Yeprem, M. Saim, **İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi**, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1980.

Yılmaz, H. Kamil, **İslam Tasavvufu**, Altınoluk, 1996.

### **Sözlük ve Ansiklopediler**

Abdülhamit, İrfan, "Cebriyye", **DİA**, C. 7, İstanbul, 1993.



- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitapevi, 6. Baskı, İstanbul, s.120.
- Aydın, Mehmet, “Hıristiyanlık”, **DİA**, C.17, İstanbul, 1998.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.525.
- Çağrıçı, Mustafa, “Yaratma”, **DİA**, C.43, İstanbul, 2013.
- Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, **DİA**, C.19, İstanbul, 1999.
- Çelebi, İlyas, “Mu’tezile”, **DİA**, C.31, İstanbul, 2006.
- Çelebi, İlyas, “Sıfat”, **DİA**, c.37, İstanbul, 2009.
- Harman, Ömer Faruk, “Katoliklik”, **DİA**, C. 25, Ankara, 2002.
- Harman, Ömer Faruk, “Yahudilik”, **DİA**, C.43, İstanbul, 2013.
- İlhan, Avni, “Aslah”, **DİA**, C.3, İstanbul, 1991.
- Karagöz, İsmail, “Âlim”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Karagöz, İsmail, “İrade”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Karaman, Fikret, “Hüsün ve Kubuh”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Karaman, Fikret, “İlim”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Karaman, Fikret, “Kader”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Karaman, Fikret, “Kesb”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Karaman, Fikret, “Kudret”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Karaman, Fikret, “Meşiet”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Kutluer, İlhan, “Ruh”, **DİA**, C.35, İstanbul, 2008.
- Özcan, Azmi, “İslam”, **DİA**, C. 23, İstanbul, 2001.
- Özen, Şükrü, “Mâtürîdiyye”, **DİA**, C.28, Ankara, 2003.
- Paçacı, İbrahim, “Kazâ”, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİBY, Ankara, 2006.
- Tanyu, Hikmet, “Ahd-i Cedid”, **DİA**, C.1, İstanbul, 1988.
- Topaloğlu, Bekir, “Ahiret”, **DİA**, C. 1, İstanbul, 1988.
- Topaloğlu, Bekir, “İslam”, **DİA**, C.23, İstanbul, 2001.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM, Ankara, 2013.

Ünal, Ali, “Hıristiyanlık”, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, Risale Yayınları, C.2, İstanbul, 1990.

Yaltkaya, M. Şerafettin, “Ceberiyeye”, **İslam Ansiklopedisi**, C.3, Meb Yayınları, İstanbul 1978.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İlim”, **DİA**, C.22, İstanbul, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Şer”, **DİA**, C. 38, İstanbul, 2010.

### **Makaleler**

Abrahamov, Binyamin, “Gazalinin Nedensellik Teorisi”, **e-makalat**, Mezhep Araştırmaları II/I Bahar, Çev. Yaşar Türkben, 2009,115-141.

Arıcan, M. Kazım, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/2-2006**, 223-242.

Aydın, Mehmet S., “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.27, Ankara, 1986, 21-87.

Ayık, Hasan, “Gazali ve Nedensellik Meselesi”, **TYB Akademi**, 2011, 15-30.

Bedevi, Abdurrahman, “El-Gazzali ve Yunan Kaynakları”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**,54:1, Ankara, 2013, 137-151.

Bozkurt, Ömer, “Gazali’nin Tanrı Anlayışı”, **TYB Akademi**, 2011, 87-109.

Çetin, Rabiye, “İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi-Gazali Örneği”, **Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi**, 2011, 254-278.

Çevik, Mustafa, “David Hume’da Kötülük Sorunu”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Mayıs-Ağustos, 2003, C.6, 25-38.

Erdem, Hüsamettin, “Dini Ahlak ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık’taki Bazı Ahlaki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım”, **SUIFD**,1990, Sayı:3, 225-254.

Griffel, Frank, “El-Gazali’nin İbn Sina’nın Nedensellik hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam’da Bilimin Gelişimi”, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu**, C.2, İstanbul, 2008,116-126.

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

Kant, Immanuel, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, **Doğu-Batı** 4/ 14, 2001, 195-208.

Kaya, Remzi, “Kur’an-ı Kerim’de İnsan-Şeytan İlişkisi”, **UÜİFD**, C.12, Sayı2 ,2003, 1-30.

Kazanç, Fethi Kerim, “İslam Kelamında İnsan Fiilleri bağlamında Kader Anlayışı”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VII, 2007, Sayı:4, 125-212.

Kiriş, Nurten, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2012, 81-96.

Memiş, Murat, “Allah’ın İzafesi Bakımından Kur’an’da İrade ve Meşiet Kavramları”, **Dokuzeylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXXI/2010, 93-133.

Ocak, Hasan, “Farabi Felsefesinde Bazı İlahi Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011/1 C.10, Sayı. 19, 115-145.

Soyaldı, H. Mehmet, Kur’an’ı Kerim’e Göre Ahiret İnancı, **Diyanet İlmî Dergi**, Ankara, 2001, C. 37, Sayı.4, 59-76.

Sönmez, Vecihi, “Mu’tezile’nin Eş’arî’nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:X, Sayı:2, Diyarbakır, 2008, 123-141.

Toprak, Süleyman, “İnsan Fiilleri Konusunda Maturidi ve Eş’ari Arasındaki İtilaf”, **SÜİFD**, Konya, 1990, sayı:3, 165-186.

Türkben, Yaşar, “Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, 89-110.

Türker, Mubahat, “Farabi’de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 20/1-2, 55-73.

Urhan, Veli, “Gazali, İbn Rüşd ve İktbal’de “Yaratma” ”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Rüşd’ün Yeniden Düşünmek**, C.1, 2009, 311-315.

Yavuz, Ömer Faruk, “Gazali’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, **Dinbilimler Akademik Araştırmalar Dergisi**, VI, 2006, Sayı 3, 49-95.

Yeşilyurt, Temel, “Gazali’ye Göre Allah’ın İradesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IV, 1998, 187-200.

Yıldırım, Hüsamettin, “Whitehead’de Tanrı’nın Yaratıcılığı Problemi”, **FÜİFD**, 2007, 75-83.

Şahin, Naim, “Hegel’de Kötülük Problemi”, **AÜİFD**, XLV (2004), Sayı-I, 71-83.

### **İnternet Kaynakları**

[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.573039c3a65884.13512191](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.573039c3a65884.13512191) (22.04.2016).

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5593b61fde3a86.36715115](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5593b61fde3a86.36715115) (01.07.2015).

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.572c8f075fde31.45571680](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.572c8f075fde31.45571680) (20.04.2016).

Mominov, Kasım, <http://www.akademiktarih.com/tarih-anabilim-dal/2130-felsefe-tarihi-aratrmalar/felsefe-tarihi-/23406-suerec-felsefesnde-ontolojk-prensplern-temellendrlmes.html>, (14.07.2015).



### Öz Geçmiş

1981 yılında Aksaray'da doğdu. Eğitim hayatına Aksaray Demirci İlköğretim okulunda başladı ve 1995 yılında buradan mezun oldu. Sırasıyla 1998 yılında Aksaray Somuncu Baba Lisesinden, 2004 yılında Dumlupınar Üniversitesi Sosyoloji Lisans Programından, 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Grubu Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Programından, 2016 yılında da Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı doktora programından mezun oldu. Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

