

Felsefe Arkivi

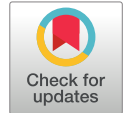
Archives of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article

🔓 Açık Erişim | Open Access

Ziyâeddin El-Kemâlî ve Kötülük Problemine Yaklaşımı

Ziyâeddin Al-Kamālî and His Approach to the Problem of Evil



Funda Erbay¹  

¹ İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Öz

Felsefî bir sorun olarak ilk Epiküros (ö. 270 M.Ö.) tarafından formüle edildiği kabul edilse de kötülük problemi mutlak kudret sahibi, bilgili ve iyi olan Tanrı inancının âlemde görülen kötülüklerle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair kadim bir meseleye işaret etmektedir. Günümüzde bilhassa din felsefesinin temel konularından biri olan kötülük probleminin, İslam düşünce gelenekleri tarafından da ele alındığı ve İslam'ın Tanrı anlayışıyla uyumlu çözümler getirmek için uğraş verildiği görülmektedir.

İslam düşüncesinde kötülük problemi, kelim, felsefe ve tasavvuf ilimlerinde ele alınmıştır. Bu ekoller kötülük problemini teistik çerçevede incelemiş, Tanrı'nın adaletiyle ve kadir-i mutlak oluşuyla ilişkilendirip açıklamaya çalışmışlardır. Kelam geleneğinde genel itibarıyla kötülük hüsün-kubuh tartışması çerçevesinde ele alınmıştır. Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcileri doğal afetler, hastalıklar, cinayet, tecavüz, işkence, hırsızlık vb. aklâki kötülükleri ilahi adalet çerçevesinde gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Felsefi sistemde kötülük problemini incelediğimizde filozoflar daha çok sudûr teorisi anlayışını esas alarak kötülüğü daha çok iyiliğin yokluğu olarak görmüşler, kötülük türlerini bu perspektiften açıklamaya çalışmışlardır. Sûfîlere baktığımızda ise kötülüğü felsefe ve kelamda olduğu gibi Tanrı-âlem çerçevesinde ele almışlar, tasavvufun varlık anlayışının merkezini oluşturan vahdet-i vücûd etrafından kötülüğü anlamlandırmışlardır.

Bu çalışmada bu kadim meseleye dair genel bir çerçeve çizildikten sonra modern İslam düşüncesinde "Cedidcilik" olarak bilinen akımın önemli düşünürlerinden Ziyâeddin Kemâlî'nin (ö. 1942) bu konuyu ele almak üzere kaleme aldığı kısa metni doğrultusunda onun kötülük problemine dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Abstract

Although Epicurus (d. 270 BCE) accepted that it was first formulated as a philosophical problem by Epicurus (d. 270 BCE), the problem of evil points to an ancient issue of how the belief in an all-powerful, all-knowing, and good God can be related to the evils seen in the world. The problem of evil, one of the main topics of philosophy of religion today, has also been addressed by Islamic thought traditions, and efforts have been made to provide solutions compatible with Islam's understanding of God.

In Islamic thought, the problem of evil is addressed in the sciences of theology, philosophy, and mysticism. These schools have analyzed the problem of evil within a theoretical framework and have tried to explain it in relation to God's justice and omnipotence. In theological tradition, evil has generally been discussed within the framework of the hüsün-kubuh debate. Mu'tazilite, Ash'arî and Mâtürîdî theologians tried to justify mental evils such as natural disasters, diseases, murder, rape, torture, theft, etc. within the framework of divine justice. When we examine the problem of evil in the philosophical system, philosophers, based on their understanding of the theory of emanation, saw evil as the absence of goodness and tried to explain the types of evil from this perspective. When we look at Sufis, on the other hand, they dealt with evil within the framework of God and the world as in philosophy and



“ Atıf | Citation: Erbay, Funda. "Ziyâeddin Al-Kamālî and his approach to the problem of evil". *Felsefe Arkivi–Archives of Philosophy* no. 62 (2025): 147-166. <https://doi.org/10.26650/arc.1442179>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Erbay, F.

✉ Sorumlu Yazar | Corresponding author: Funda Erbay funda-210@hotmail.com



theology and made sense of evil from the perspective of wahdat al-wujūd, which constitutes the center of Sufism's understanding of existence.

In this study, after drawing a general framework on this ancient issue, Ziyâeddin Kamâlî (d. 1942), an important thinker of the movement known as "Jadidism" in modern Islamic thought, will try to reveal his views on the problem of evil in line with the short text he wrote to address this issue.

Anahtar Kelimeler Kötülük • Tanrı • Ziyâeddin el-Kemâlî • adalet • hikmet

Keywords Evil • God • Ziyâ al-Din al-Kemâlî • justice • wisdom

Yazar Notu Bu makale Funda Erbay'ın, "*İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi ve Ziyaeddin el-Kemâlî'nin 'Allah Adâleti' Adlı Eseri*" (İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020) başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Author Note This article is based on Funda Erbay, "The Problem of Evil in Islamic Thought and Ziyaeddin el-Kemâlî's "Justice of Allah"", Master's Thesis, I.U. Institute of Social Sciences, İstanbul, 2020.

Extended Summary

The problem of evil, which has its roots in ancient thought, has been discussed by scholars throughout history, and solutions have been attempted to address the problem. Despite the evils occurring in the universe, thinkers have addressed the problem against or in favor of God's existence. Some thinkers have argued that it is not possible to speak of a purely good God in the face of evil, while others have argued that the existence of evil does not contradict God's justice and power. Although it is accepted that it was first formulated as a philosophical problem by Epicurus (d. 270 BCE), the problem of evil points to an ancient issue of how the belief in an all-powerful, all-knowing, and good God can be related to the evils seen in the world. The problem of evil, one of the main topics of philosophy of religion today, has also been addressed by Islamic thought traditions, and efforts have been made to provide solutions compatible with Islam's understanding of God.

In this study, starting from the handling of the phenomenon of evil in Ancient Greek Philosophy, the definitions and types of evil by philosophers and the views of the three schools of Islamic thought, theology, philosophy and Sufism, on this issue are evaluated. Islamic thinkers, who generally have an optimistic attitude, have tried to justify that the existence of God and evil do not contradict, and have presented many examples and proofs on the subject. Ziyâeddin al-Kamâlî, one of the representatives of the Jadîdist movement, whose views on the problem of evil have been tried to be conveyed with reference to his text God's Justice. In God's Justice, al-Kamâlî, who approaches the problem of evil in an optimistic and constructive manner, emphasizes that the phenomenon of evil does not contradict God's wisdom and justice and tries to produce solutions by giving examples from parables and verses. This article, which is based on an analysis of the problem of evil in Islamic philosophy and Kemâlî's analysis of the problem of evil in particular, deals with the problem of evil in Islamic thought. Information about Kemâlî's life and works is given. Then, based on al-Kamâlî's Philosophy of Islam, Allah's Justice, his approach to the problem of evil is tried to be revealed.

In Islamic thought, the problem of evil is addressed in the sciences of theology, philosophy, and mysticism. These schools have analyzed the problem of evil within a theoretical framework and have tried to explain it in relation to God's justice and omnipotence. In theological tradition, evil is generally discussed within the framework of the hüsn-kubuh debate. Mu'tazilite, Ash'arî and Mâturîdî theologians tried to justify mental evils such as natural disasters, diseases, murder, rape, torture, theft, etc. within the framework of divine justice. When we examine the problem of evil in the philosophical system, philosophers, based on their understanding of the theory of emanation, saw evil as the absence of goodness and tried to explain the types of evil from this perspective. When we look at Sufis, on the other hand, they dealt with evil within the framework of God and the world as in philosophy and theology and made sense of evil from the perspective of wahdat al-wujūd, which constitutes the center of Sufism's understanding of existence.

In this study, after drawing a general framework on this ancient issue, Ziyâeddin Kamâlî (d. 1942), an important thinker of the movement known as "Jadidism" in modern Islamic thought, will try to reveal his views on the problem of evil in line with the short text he wrote to address this issue.

Giriş: Ana Hatlarıyla Kötülük Problemi ve İslam Düşüncesinde Ele Alınışı

Kötülük problemi, tarihin her döneminde tartışılan konuların başında gelmektedir. Her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi ve salt iyi Tanrı anlayışı ile âlemde meydana gelen felaketler, afetler, savaşlar, cinayetler ve hastalıkların çelişmesi, bazı düşünürleri Tanrı'yı inkâr etme amacıyla problemi ele almaya sevk ederken, bazı düşünürleri, kötülüğün varlığını Tanrı'nın kudreti, adaleti ve bilgisiyle izah etme yönünde harekete geçirmiştir.

Genel olarak kötülük, “kötü olma durumu”, “zarar verecek iş”, “şer”¹ olarak ifade edilmiştir. Arapçadaki karşılığı şer olan kötülük, “kötü olma, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak” manalarına gelmekte ve hayrın karşısı olarak kabul edilmektedir.² Muhtelif kötülük tanımları olmasına rağmen filozofların çoğu kötülük sayılabilen durumlar konusunda aynı fikirdedirler. Çekilen acılar, doğal afetler, zulüm, bedenî sakatlık ve hastalıklar, suçsuzların sıkıntı çekmesi gibi konular kötülük denince ilk akla gelen durumlardır. Birçok kötülük örneği problemin daha fazla incelenmesine sebep olmuş ve böylece felsefe literatüründe kötülük türleri ayrıntılı olarak sınıflandırılmıştır.³

Kötülükle ilgili tartışmalarda kötülüğün genellikle üçe ayrıldığı görülmektedir: (i) ahlâkî kötülük, (ii) fiziksel kötülük ve (iii) metafiziksel kötülüktür. Ahlâkî kötülükler insanların meydana getirdikleri bu yüzden de ahlâken sorumlu tutuldukları kötülüklerdir. İnsanların yalan söyleme, öldürme, sahtekârlık, cimrilik, korkaklık, çalma gibi fiilleri ahlâkî kötülüklere örnektir. Fiziksel kötülüklere gelince, doğa olaylarının neden oldukları acı, ölüm gibi olaylar, kanser, AIDS gibi hastalıkların verdiği zararlar ve körlük, sağırılık, sakatlık gibi eksikliklerdir. Metafiziksel kötülüğü ise diğer kötülük türlerinin aksine somut örneklerle açıklamak mümkün olmamakla birlikte sonlu varlıkların yetkin olmayışları olarak tanımlayabiliriz.⁴

Kötülük probleminin felsefî anlamda formüle edilişi ilk olarak Yunanlı filozof Epiküros (ö. 270 M.Ö.) tarafından gerçekleştirilmiştir. Tanrı'nın varlığını kabul eden Epiküros, âlemde meydana gelen kötülüklerin ve âlemin yönetiminin Tanrı'nın eseri olabileceğini kabul etmemiştir. En yüksek derecede mutlu olanın, insanın yaşadığı sefaletlerden etkilenmediği gibi insanlara gaipten haber verip ilişki kurmak gibi bir gaye taşımadığını belirtmiştir.⁵ Her ne kadar Epiküros'un formüle etmiş olduğunu belirtsek de Antik Yunan düşünce tarihinde kötülük konusuna değinilmiş, kötümser bir tavırla kötülüğün ve kötü talihin çok yaygın görüldüğü insanların acı ve kederle yaşayıp istemeyerek işledikleri suçlar yüzünden tanrılar tarafından cezalandırıldıkları düşünülmüştür. Sokrates'ten (ö. 399 M.Ö.) itibaren Antik Yunan düşünce tarihinde kötülük ile ilgili kötümser havadan kurtulmaya başlanır. Platon (ö. 348/7 M.Ö.) kötülüğü Tanrı ile bağdaştırmayarak maddenin kendi öz yapısının nedeni olarak görmüştür. *Timaios* diyalogunda evreni yaratan Tanrı'nın iyi olduğunu ve düzensiz olan evreni düzenlediğini belirterek her şeyden üstün olanın en güzel nesneyi yaratamaması gibi bir durumun söz konusu olmadığını söylemiştir. *Theaitetos* diyalogunda ise Tanrı'nın hiçbir zaman adaletsiz olamayacağını kötülüğün tanrılar arasında bir yerinin olamayacağını dile getirmiştir. Kötülüğün ancak yaşadığımız topraklar üzerinde hüküm sürebileceğini belirtirken, karışıklığında altını çizerek iyiye karşılık kötülüğün bulunması gerektiğini söylemiştir.⁶

¹Râgıp İsfahânî, *el-Müfredât* adlı eserinde “şer” kelimesini şu şekilde açıklamıştır: “Hayır herkesin arzuladığı şey olduğu gibi, şer de herkesin kaçındığı şeydir.” Râgıp İsfahânî, *el-Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâki Güneş & Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 543.

²Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 23. Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XXXVIII (2010), 538-542.

³Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 277.

⁴Peterson, vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 277. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 27-30.

⁵Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbî Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 89-90.

⁶Platon *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, (İstanbul: Cumhuriyet, 2001), 29-30; Platon, “Theaitetos”, *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 176b, c; Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014), 18-19.

Platon gibi Aristoteles de (ö. 322 M.Ö.) Tanrı'nın aşkınlığını vurgulayarak kötülüğü Tanrı ile bağdaştırmaz. *Nikomakhos'a Etik*'te insanın eylemlerinin sonuçları üzerinde duran Aristoteles, kötülük ve iyiliği karşıt olarak kabul etmiştir. Ölçülü olmama durumunun kötülüğe yol açacağını söyleyen filozof, kötülüğü eylemlerin yapılma durumundaki aşırılık olarak görmüştür. Stoacı filozoflar ise Tanrı'yı dünyanın cevherinden ayrı görmeyerek, Tanrısal yasanın tabiattaki her şeyi kapsadığını ve tanrısal aklın varlıkların içinde var olduğunu savunmuşlardır.⁷

İslâm düşüncesinde farklı ekoller tarafından ele alınan kötülük probleminin, Tanrı'nın varlığını inkâr bağlamında bir delil olarak kullanıldığı söylenemez. İslâm düşünce ekolleri kötülük problemini teistik çerçevede inceleyerek daha ziyade Tanrı'nın adaleti ve mutlak kudret sahibi oluşuyla kötülüğün varlığı arasındaki ilişkinin mahiyetini tespit ve tahlile odaklanmışlardır.

Kelâm tarihinde kötülük problemine dair görüşler genellikle *hüsün* ve *kubuh* kavramları etrafında izah edilmiştir. *Hüsün* kelimesi, fiil halinde kullanıldığında “güzel olmak”, isim halinde kullanıldığında ise “güzelik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamına gelmektedir. *Kubuh* kelimesi de fiil ve isim halinde “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” manasında kullanılır. Kelâm ilminde bu kavramlar estetik anlamlarının dışında, eylemlerin dini ve ahlâkî değerlerinin belirtilmesi için kullanılır.⁸

Bu bağlamda kelâm ilmi içinde kötülük problemine yaklaşımların, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan adalet kavramı altında ele aldığı meseleler ile Ehl-i Sünnet'in buna karşı eleştiri ve itirazları etrafında toplandığını söyleyebiliriz. Birçok konuyu içinde barındıran adalet ilkesi bağlamında Mu'tezile temsilcileri, irade hürriyeti, Tanrı'nın kulları için en uygun olanı (*aslah*) yaratmasının zorunlu olup olmaması ve *hüsün-kubuh* yanında kötülük problemini de incelemişlerdir. Salah kelimesinden türetilmiş olan *aslah* kavramı, “kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” anlamında kullanılmakta olup, Mu'tezile kelâmcıları tarafından ayrıntılarda farklılıklar olsa dahi çoğunluğun kabul ettiği hususlar arasındadır. Mu'tezile ekolüne göre Allah, hayır ve faydalı olanı yaratmıştır. Onlar, Allah'ın kulları için en iyisini ve en uygununu istemesinin zorunlu (*vâcib*) olduğunu belirtmişlerdir.⁹ Bundan dolayıdır ki, zulüm ve çirkin olan fiiller Allah tarafından yaratılmamış olup, Mu'tezile tarafından bunlar kulların yaratmış olduğu fiiller olarak kabul edilmiştir. Çünkü Allah tüm kötü ve çirkin şeylerden münezzehtir. Bu konuda Mu'tezile kelâmcıları âyetlerden deliller getirerek, Allah'ın kulları için en iyi olanı istediğini savunmuşlardır.

Mu'tezile kelâmcıları *adli* “Allah'ın iyi (*hasen*) fiilleri işlemesi ve kötü (*kabîh*) fiillerden uzak olması”, şeklinde değerlendirmişler, bu tanıma göre de Allah'ın âdil olup asla kötü fiil işlemediğini, O'nun tüm yapıp ettiklerinin *hasen* yani iyi olduğunu dile getirmişlerdir. Mu'tezile temsilcileri bu tanımın devamında, Allah'ın kötü fiilini kötü olduğunu bildiğini ve hiçbir şekilde onu tercih etmediğini vurgulamışlardır.¹⁰ Allah'ın *adli* yarattığında âdil olduğu gibi zulmü yarattığında zalim olması gerekeceğini, bunun da Allah'ın zatına uygun olmadığını belirtmiştir.¹¹ Allah zalim olmayacağına göre, zulmü ve haksız fiilleri yaratması uygun olmayıp, bu fiiller onu yapan kişiye aittir. Allah insana yapıp etme gücünü önceden verdiğinden, insan özgür iradesi ile istediğini yapmaktadır. Yani Allah iyi ve kötü eylemleri nesnelerinin özüne yerleştirmiş olup, koşullar ne olursa olsun Mu'tezile kelâmcıları için nesnelerin özlerinde bir değişme söz konusu değildir. İnsan fiilleri gerçekleştirdiğinde fayda ve zarar ortaya çıkar. İyi ve kötü olan özde olduğu için insan bunları peygamberin

⁷Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 1145b, 1148b; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 14.

⁸İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *D.İ.A.*, İstanbul, c.XIX (1999), 59-63.

⁹Avni İlhan, “Aslah”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. III (1991), 495-496; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 26.

¹⁰Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi I*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, 32; Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 14.

¹¹Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58. Topaloğlu & Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 14.

getirdiği bir din olmadan da akıl yolu ile bilebilir.¹²

Eş'arî kelâmcıları Mu'tezile'nin kabul ettiği prensiplerden biri olan aslah teorisine karşı çıkmış ve Allah'ın aslahı yapmasının zorunlu olmadığını -eğer bunu kabul ederlerse Allah'ın kudretini sınırlandırmış olacaklarından- bilakis O'nun mülkünde dilediğini hükmetmekte ve istediği gibi hareket etmekte özgür olduğunu belirtmişlerdir. Mu'tezile ekolünü eleştirdikleri bir diğer konu, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu meselesidir. Bunu *kesb* kavramıyla açıklamaya çalışan Eş'arî kelâmcılarına göre fiillerin gerçek faili Allah'tır; insan bir şeyi yaratma gücüne sahip olmayıp, sadece iyi ve kötüler arasında seçim yaparak fiili işlemektedir. "Eğer tüm fiilleri Allah yaratıyorsa O'nu zalim olarak nitelendirebilir miyiz?" sorusuna Eş'arî kelâmcılar, zulmü Allah'ın kendisi için değil, kullarının zulmü olarak yarattığını söylemişler ve bu yüzden de başkasının adına yaratılan bir şey için O'nun "zalim" olarak adlandırılmayacağını ileri sürmüşlerdir.¹³

Hayır ve şerrin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Eş'arî kelâmcıları, insanların fiillerdeki iyiliği ya da kötülüğü din (*şer'iat*) ile kavrayabildiklerini ve seçimler yapabildiklerini savunmuşlardır. Mu'tezile ekolünün fiillerin özünde iyi ve kötüyü mevcut kabul etmesini Eş'arîler kabul etmemiş, onları bir araz olarak değerlendirmiş ve bunları sadece akıl yoluyla kavramamızın mümkün olmadığını dile getirmişlerdir.¹⁴

İslâm düşünce tarihindeki kelâm ekollerinden biri olan Matürîdîlik, uzlaştırmacı bir yol benimsemiş, dini meseleler üzerinde akıl ve vahyin önemini kabul etmiş; Mu'tezile kelâmcılarının aslah öğretisini, Allah'ın irade ve kudretini sınırlandırdığı için eleştirmişler, Eş'arîlerin Allah'ın irade ve kudretini sınırlamamak için mülkünde dilediğini yapması ve bunun ise bir gaye taşıması görüşünü reddetmişlerdir. Matürîdîliğin kötülük problemine dair görüşlerini bu eleştirileriyle bağlantılı olarak "hikmet" kavramı altında incelemek mümkündür.

Sözlüklerde hükmetmek, düzeltmek, yargıda bulunmak manalarına gelen *hüküm* mastarından isim olmuş hikmeti Mâtürîdî, "tam uygunluk" olarak tanımlamış olup, "her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde ifade etmiş ve hikmeti adâlet teriminin karşılığı olarak görmüştür. Allah'ın her fiili bir anlam ve amaç taşıdığından yaptıklarının herhangi bir şekilde *zulüm* ve *sefeh* taşıması mümkün değildir. Allah'ın fiilleri hikmetsizlikten münezzehtir.¹⁵ Mu'tezile'nin aksine çirkini de güzeli de Allah'ın yarattığını söyleyen Mâtürîdî, fiilin salt varlığı yani bizzat fiilin kendisini yaratması bakımından kötü ve çirkini Allah'a isnat etmez. Allah fiillerin hakiki yaratıcısı olup, fiile sonradan ilâşen ârîzî nitelikler kulun tercihleri ve iradesinden kaynaklanmaktadır. Buna bir örnek vermemiz gerekirse, şayet herhangi bir kişi bir başkasını haksız yere öldürürse burada ahlâkî anlamda haksız yere öldürme eylemi insana aittir, Allah onun salt varlığını yani öldürme için olan tüm fiilleri yaratandır. Mâtürîdî, fiilleri yoktan yaratma, var etme (*icâd*) bakımından Allah'a, kesb edilmeleri bakımından insanlara ait olarak kabul etmiş, yani fiillerin kullara hakikat manasında ait değil sadece ikinci açıdan bağlı olduğunu dile getirmiştir.¹⁶

Allah'ın tüm fiillerin özleri anlamında yaratıcısı olduğunu söyleyen Mâtürîdî, kötülükleri ve belaları ilâhî hikmete ve Allah'ın kudretinin tamlığına bağlamış olup aynı zamanda bunların insanların seçimler yapabilmesi, sakınması, eğitimi ve imtihan için gerekli olduğunu savunmuştur. Yani Mâtürîdî için zararlı ve kötü olan anlamsız ve boş yere değil, Allah'ın kudretinin ve yüceliğinin anlaşılması, aynı zaman da insanların eğitimleri

¹²Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi* I, 33; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzalî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 212.

¹³Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida' (Eş'ari Kelâmı)*, çev. Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, 94. Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-İtikâd (İtikâd'da Orta Yol)* çev. Osman Demir, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 153. M. Abdul Hayy, "Eş'arilik", çev. Ahmet Ünal, *İslâm Düşünce Tarihi* I, ed. M.M. Şerif, (Ankara: İnsan Yayınları, 1990), 255-278.

¹⁴Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida' (Eş'ari Kelâmı)*, 98., Hayy, "Eş'arilik", *İslâm Düşünce Tarihi*, 255-278.

¹⁵M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *D.İ.A.*, İstanbul, c. XVII (1998), 511-514. Topaloğlu & Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 128-129.

¹⁶Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 430-439, 445. Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 142-143, 292.

ve onlarda meydana gelen psikolojik etkilerin meydana getirdiği olumlu sonuçlar açısından anlamlı ve gereklidir.¹⁷ Kötü ve anlamsız olanın boş yere olmadığı ile ilgili örneği Mâtûrîdî, Allah'ın zararlı nesneleri yaratmasındaki hikmeti açıklayarak anlatmaya çalışır. İlk olarak zararlı şeylerin yaratılmasıyla kulun imtihan edilmesi ve dünyada yaşarken bu acı elemlere karşı düşünüp olgunlaşması, ikinci olarak ise zararlı olarak görünen şeylerin insanlar için yarar teşkil etmesidir.¹⁸

İslâm düşünce tarihinde felsefî anlamda kötülük problemine değinmiş ilk isim sayılabilecek olan Fârâbî (ö.950) felsefî sisteminde sudûr teorisini benimsediği için onun Tanrı-âlem ilişkisinde iyimser bir tavır sergilediği görülmektedir.¹⁹ Sudûrda hiyerarşik düzen gereği her şey tam ve mükemmel olandan aşağılara indikçe hayır, yani iyilik azalmaya başlayarak eksiklikler meydana gelmektedir. Bu yüzden Fârâbî'de şer tanımlamalarından biri, onun hayrın eksikliği olması durumudur ve bu manada şer, ârızî bir konumdur. Âlemin mükemmel düzeni içinde kötülüğün bulunması gereklidir, çünkü az şer çok hayra sebep olmaktadır. Bu düzen içinde her şey adalete uygundur bir bozukluk ve uyumsuzluk görmek imkân dâhilinde değildir. Evrendeki her şey iyiliktir, kötülük insan iradesi dışında mevcut değildir.²⁰ Ahlâkî kötülülere gelince Fârâbî bunların insandan kaynaklandığını belirtmiştir. İnsan maddeye ihtiyaç duyan bir varlık olduğundan ve vücudun tam nizamı kabul edemeyişinden ahlâkî kötülükler meydana geleceği gibi, insan iradesine bağlı olarak ortaya çıkabileceklerini söyler. İnsanın amacının saadete erişmek olduğunu söyleyen Fârâbî, bu mükemmelleşme mertebesine çıkmak için insanın iradî fiillere ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu fiilleri ikiye ayıran Fârâbî, saadete ulaşmaya yardım eden fiilleri iyi, saadete engel olan fiilleri kötü olarak nitelendirmiştir. Mutluluğu “hayır için yapılan hayır” olarak tanımlayan Fârâbî, insanın mutluluğa ulaşmasından öte daha büyük bir şey olmadığını savunmuştur.²¹

X. yüzyılda Basra'da felsefî, dini, ahlâkî, ilmî ve siyasî risaleler yazar İhvân-ı Safâ, *Risaleler*'inde kötülük problemine de yer vermiş olup, bu konuda iyimser bir tablo ile karşımıza çıkmıştır. Hayır ve şerrin varlığını kabul edip, bunları feleğin uğuru ve uğursuzluğuna nispet edenler, oluş bozuluş âleminde ortaya çıkan tabiat olaylarına ve hayvanlara ilişkin elem ve sıkıntılara nispet edilenler, hayvanların tabiatlarına nispet edilenler ve insan nefislerine nispet edilenler olmak üzere dört bölüme ayırmışlardır. Kötülüğü Allah'ın birincil maksadının ârızî sonuçları ve ikincil maksat altında değerlendiren İhvan-ı Safâ, şerri âlemdeki düzen ve nizamın gerekliliği için Allah'ın inâyeti ve hikmeti olarak değerlendirmiştir.²² Âlemde asıl olanın hayır olduğunu söyleyen İhvân-ı Safâ'ya göre hayırlar Allah'ın ilâhî irade ve inâyeti ile gerçekleşmekte olup, bir amaç için yaratılmışlardır. İnsanların kötü olarak gördükleri elem ve musibetlerde onların bilemeyeceği hikmet ve nedenlerin olduğunu belirtmişler ve bunları kıssa ve âyetler yoluyla örneklemiştir.²³

İbn Sînâ da (ö. 1037) Fârâbî gibi kötülük problemine dair çözümlemelerinde iyimser bir tablo çizmektedir. Problemi sistematik ve ayrıntılı olarak ele alan İbn Sînâ âlemdeki kötülüğü kabul etmiş ve muhtelif kötülük çeşitlerinden bahsetmiştir. Kötülüğü bu âlemin düzeni için gerekli gören filozof, bunun ilâhî hikmetin bir sonucu olduğunu söylemiş, iyilikler için biraz kötülüğe katlanmanın daha büyük iyiliklere sebep olacağını ileri sürmüştür. İbn Sînâ âlemin bir rastlantı sonucu meydana gelmediğini, her şeyin İlk olan Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ve bu bilgisinin salt iyilik içermesi neticesinde bir düzen ve imkân dâhilinde varlıkların kendinden sudûr ettiğini, böylece tüm varlık düzeninin olabilecek en mükemmel şekliyle yaratıldığını bunun

¹⁷ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 137-138.

¹⁸ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230-232.

¹⁹ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: İrfan Yayınları, 2013), 136-137.

²⁰ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 136-137.

²¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 166-170; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 137.

²² İhvanu's-Safâ, *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ ve hullânî'l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)* c.3, ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 379-403-404.

²³ Mustafa Çağrı, “Şer”, *D.İ.A.*, İstanbul, c. XXXVIII (2010), 542-544.

da “inâyet”²⁴ olduğunu dile getirmiştir.²⁵ İlk olanın sırf iyi olduğu varlıkların yetkinliklerinin ve iyiliklerinin de ondan meydana geldiğini bildiğimize göre, İbn Sînâ kötülükleri nasıl açıklamıştır? Varlık sırf iyilik ve yetkinliktir; kötülük ise yokluktur. Fakat yokluk dediğimiz şeyin mutlak bir şey olmadığını varlığının tabiatındaki bir eksiklik olduğunu belirtmiştir. Buna örnek olarak insan ve atın meydana gelişini sağlayan spermanın bir dış etkenin karışmasıyla istenen şekli alamayıp yetkinliği için gerekli olan şeyi bulamadığından yaratılışında bozukluk meydana geldiğini, bunun ise İlk Olan’ın iyiliğinden bir şey götürmediğini, âlemde, etkilenen varlığın yeteneğinin eksikliğinden kaynaklandığını söylemiştir.²⁶

İyiliğin bizâtihi, kötülüğün ârizî olduğunu belirten İbn Sînâ için kötülükler ay-altı âlemde bulunmaktadır. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı varlıklar doğrudan İlk Olan’dan sudûr edip varlık kazanmışlardır. Bunlar ay-üstü âlemde bulunan aklî, nefsi ve semâvî varlıklarda gerçekleşmiştir. Kötülüğün ârizîliğine vurgu yapan İbn Sînâ, dikkat etmemiz gerekenin bu ârizîliğin varlık türünde kötülüklerde söz konusu olduğudur. Bu duruma örnek vermiş olan İbn Sînâ, körlük ölüm gibi bir şeyin varlığı için zorunlu veya faydalı şeylerin yokluğundan bahsederken bu kötülüklerin ârizî olduğundan bahsetmemizin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Bunlar bizâtihi kötülük olarak kabul eden filozof, ârizî kötülülere ateş örneğini vermiştir. Ateş ondan zarar gören için kötüyken bir başkası için iyi olabilir diyen İbn Sînâ, azap içinde aynı durumun söz konusu olduğunu söylemiştir. Azabın türün çoğunluğu için iyilik olması söz konusuyken azap çeken için ise aynı durumun geçerli olmadığını belirtmiştir. Bizâhiti kötülük dediğimiz ölüm, yaşlılık durumlarında ise yarar olduğunu söyleyen İbn Sînâ, yaşlılığın insanın nefsini temizlemesine ve hayvanî arzularını dizginlemesine sebep olduğunu, ölümün ise dünyaya gelmiş sonsuz sayıdaki ferdin varlığa gelmesine yol açtığını dile getirmiştir.²⁷ İbn Sînâ için kötülüğün varlığı mutlak iyiliğin yanında göreceli, ârizî olup ay-altı âlemde bulunan varlığın yetkinliğinde yokluk, eksiklik durumudur. Asıl olan iyiliktir. Olan kötülükler evrensel düzen için gereklilik arz eder. Eğer âlemde iyilik ve kötülük birlikte bulunmazsa ilâhî hikmetten söz edilemez.

Eserlerinde kötülük problemine dair iyimser bir tabloyla karşılaştığımız Gazzâlî (ö. 1111), bu konuyu *İhyâu ulûmi’l-dîn* adlı eserinin tevekküle ayırdığı bölümünde ele almıştır. Hayır ve şerrin ilâhî takdirle meydana geldiğini söyleyen Gazzâlî, Allah’ın emrini ve hükmünü değiştirilebilecek hiçbir gücün olmadığını vurgulamaktadır.²⁸ Âlemde ilâhî hikmeti en önemsiz nesneden en önemli nesneye kadar her yerde görebileceğimizi söyleyen Gazzâlî, âleme ve kendimize bakıp her şeyin ilâhî bir iradenin sonucu olduğunu görebildiğimizde bu dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğunu anlayabileceğimizi ileri sürmüştür. Var olan şekliyle bu dünyadan daha mükemmeli ve harikasının olamayacağını söyleyen Gazzâlî, bunun “hak” düzenin kendisi olduğu, başka türlü olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.²⁹

Olandan daha güzeli (*ahsen*), daha eksiksiz (*etemm*) ve mükemmel olanı (ekmel) asla mümkün değildir. Eğer mümkün olup da gücü yetmesine rağmen lütfedip ortaya çıkarmasaydı bu durum cömertliğe ters

²⁴İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* eserindeki inâyet tanımı şöyledir: “İnâyet; ilk’in, zâtı i’tibâriyle varlığın iyilik düzeni (nizâmü’l hayr) içindeki durumunu bilmesi, imkân nisbetinde (bi-hasebi’l-imkân) zatının iyilik (hayır) ve yetkinliğin (kemâl) sebebi ve belirtildiği şekilde ondan hoşnut (râzi) olmasıdır. Böylece O, imkânın elverdiği en son seviyede (ale’l-vechî’l-eblâğ fi’l-imkân) iyilik düzenini aklleder; düzen ve iyilik olarak aklettiği şey, O’ndan imkân ölçüsünde (bi-hasebi’l-imkân), düzeni en iyi ve en kusursuz şekilde gerçekleştirebilecek tarzda feyz eder. İşte inâyetin anlamı budur.” M. Cüneyt Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi’l-İmkân’ın İbn Sînâci Kökleri Üzerine”, 900. Vefat Yılında İmam Gazzali Sempozumu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildirileri, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 561-601.

²⁵İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi’l-İnâye ve beyâni keyfiyyeti duhûli’ş-şer fi’l-kazâi’l-ilâhî)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, 299-306.

²⁶İbn Sînâ, “İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine (Fi’l-İnâye ve beyâni keyfiyyeti duhûli’ş-şer fi’l-kazâi’l-ilâhî)”, 299-306. Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 201.

²⁷Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi’l-İmkân’ın İbn Sînâci Kökleri Üzerine” 561-601.

²⁸Gazzâlî, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, 403-407. Eric L. Ormsby, *İslâm Düşüncesinde “İlâhî Adalet” (Teodise) Sorunu: Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, (Ankara: Kitabiyat, 2001), 43.

²⁹Ormsby, *İslâm düşüncesinde “İlâhî Adalet” (Teodise) Sorunu: Gazali’nin ‘Mümkün Dünyaların En İyisi’ İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, 46,50,51.

düşen bir cimrilik, adâlete aykırı bir zulüm olurdu. Şayet daha güzeline gücü yetmemiş olsaydı, bu da ulûhiyete aykırı düşen bir âcizlik sayılırdı. Aksine dünyadaki her çeşit fakirlik ve felâket dünyaya göre eksiklik sayılsa da âhirete nispetle bir artı değerdir. Âhirette kişiye göre her türlü eksiklik, başkasına nispetle nimet sayılır. Çünkü gece olmasaydı gündüz bilinemezdi. Hastalık olmasaydı sağlığı yerinde olanlar sağlığın bir nimet olduğunu bilemezlerdi ve cehennem olmasaydı, cennetlikler o nimetin değerini takdir edemezlerdi.³⁰

Gazzâlî'ye göre, var olan her şey Allah'ın lütuf ve takdiri olup adâlet düzeninde yaratılmıştır ve zulümden uzaktır. Hastalık ve sağlığın, fakirlik ve zenginliğin, hayır ve şerrin bir arada bulunması Allah'ın takdiri olup, eksikliğe karşı olgun olanı görmemizi sağlamaktadır.

İslâm felsefe geleneğinin Endülüs'teki son büyük temsilcisi İbn Rüşd'de (ö.1198) kötülük problemini ele almış, bu konuyla ilgili düşüncelerini bilhassa *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâ'idî ehli'l-mille* adlı eserinin "Cevr ve Adl" (Zulüm ve Adalet) başlıklı bölümünde incelemiştir. Burada Eş'arîlerin adalet ve zulüm hakkındaki düşüncelerini eleştirip âyetlerden de deliller sunarak düşüncelerini açıklamaya çalışan İbn Rüşd'e göre Eş'arîler adalet ve zulmün özü itibarıyla bulunmadığını ileri sürerek akıl ve dinden uzak olan bir yorum ortaya atmıştır. Yani Eş'arîler açısından, dinin kabullerine göre insan adil veya zalim olarak sınıflandırılabilir. Âlemde esas olarak hayır ve şer mevcut değildir. İbn Rüşd, Eş'arî mezhebinin bu görüşüne karşı çıkmış, böyle bir durumda bu fikre göre Allah'a şirk koştüğümüzda bunu özü itibarıyla değil, din açısından adalet ve zulüm saymamız gerekeceğini, bunun ise kabul edilebilir bir düşünce olmadığını belirtmiştir. Eğer Eş'arî'nin ortaya atmış olduğu düşünceyi kabul edersek, Kur'ân'daki Allah'ın adâlet sahibi olduğunun belirtildiği âyetleri inkâr etmiş oluruz.³¹ Âlemdaki hayır ve şerrin yaratıcı olan Allah, hayrın zâtı için hayrı yaratmış olup, şerri ise hayır için yaratmıştır. Buna ateş örneğini veren İbn Rüşd, ateş olmasaydı, onun sayesinde var olan şeylerin sağlıklı olamayacağını söylemiş, ateşte meydana gelen bozulmanın ve fesadın ârizi olarak ateşin tabiatında meydana geldiğini belirtmiştir. Sonuç olarak ateşin yaratılması yaratılmamasından daha iyi bir durum olup, bu da bize ateşin hayır olduğunu göstermektedir. Kötülüğü mutlak olarak anlamamız gerektiğini dile getiren İbn Rüşd, Allah'ın şerri, ondan daha fazla hayır meydana geldiği için yaratmış olduğunu, bunun ise onun adâleti ve hikmeti olduğunu söylemiştir.³²

İslâm düşünce ekolleri içinde tasavvuf, her sûfî için farklı anlamlar taşısa da genel olarak, kul ile Allah arasında *ihsân*ın gerçekleşmesi olarak adlandırılabilir. Allah sevgisi ve Allah korkusu -sevgiye dayalı çekinme- temeline dayanan tasavvuf, kelâm ve felsefede olduğu gibi kötülük problemini, Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele almıştır. Tasavvufta kötülük probleminin konumuna değinmeden önce, anahtar bir kavram olarak *vahdet-i vücûda* değinmek yerinde olacaktır, zira sûfîlerin vahdet-i vücûda dayalı varlık anlayışları, onların kötülüğe bakışlarını belirlemektedir. Arapça, "varlığın birliği" anlamındaki vahdet-i vücûd terimi, varlığın zorunlu ve mümkün olarak ayrılmadan hakikatte iki ayrı kutup olarak tecelli etmesidir. Bazı araştırmacılar tarafından terimin ilk Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından kullanılmış olduğu düşünülmeye rağmen vahdet-i vücûdu Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.736/1335) kullanmıştır. Vahdet-i vücûda önemli olan Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak olup buna bağlı olarak, birlik-çokluk, insan iradesi ve kötülük problemi gibi konulara çözümler getirilmeye çalışılmıştır Vahdet-i vücûd, sûfîler tarafından filozof ve kelâmcıların varlık ve yaratılış görüşlerine karşı geliştirilen Tanrı-insan ilişkilerine dayanan varlık ve yaratılışa ait bilgi teorisidir. Vahdet-i vücûd anlayışı ve südür teorisi arasında benzerlikler olmasına rağmen

³⁰Gazzâlî, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri*, 404.

³¹"Söz konusu âyetler için bkz.", Âl-i İmran 3/16-17, Fussilet 41/46, Yûnus 10/44.

³²İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makal; el-Keşf an minhaci'l-edille*, 344-345.

sûfîler sūdûr teorisindeki hatanın zorunlu nedensellik olduğunu belirtmişlerdir.³³

Tasavvuf düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), varlığı bir hakikat olarak kabul etmiş ve bu hakikatin Allah olduğunu dile getirmiştir. Âlemdeki her şeyin hakikatten tecelli ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre, Hak bütün görünen şeylerin zâtı, *halk* yani yaratma ise bu zâtı ortaya koyan eşyadır. Başka bir deyişle Hak hakikat, *halk* ise zuhurdur. Kendi varlığından başkasına muhtaç olmayan Hak, sonradan var olana varlık vermiş ve böylece var olan ile kendisini var eden arasında bir muhtaçlık ilişkisi oluşmuştur. Bu durumda kendisine muhtaç olmamız ve varlığımızın O'na dayanması bizi mümkün yani yaratılmış olan yapar.³⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre her şeyi kuşatan Allah ve görülen âlem sadece bir gölge olduğuna göre, kötülükler nereden gelmektedir?

Gazzâlî'nin "İmkân alanında bu âlemden daha mükemmel bir âlem yoktur" sözüne atıfta bulunan İbnü'l-Arabî, her şeyi yaratanın bu âlemi son derece güzel yarattığını söyleyerek âlemin güzelliğinin Allah'ın güzelliği olduğunu vurgulamıştır. Arabî'nin Allah'ın âleme tecelli ettiğini söylemesi, âlemde kötülüğün varlığını kabul etmemesi anlamına gelmemektedir. Doğal kötülükten bahsederken onların var olduğunu ve olması gerektiğini belirtmiş, hastalıkları, depremleri, kıtlıkları bir problem ve gerçeklik olarak kabul etmiştir. Ahlâkî kötülüğe gelince onun insan nefsinden kaynaklandığını söyleyen Arabî, özgür irade vurgusu yapmıştır.³⁵

Kötülüğün mutlak olamayacağını belirten Arabî, Allah'ın mutlak iyilik olduğunu, O'na kötülüğün hiçbir şekilde ilişmediğini belirtmiştir. Âleme bakıldığında ise her türlü kötülüğü izâfî olarak kabul etmiş, kötülüğü iyiliğin karşıtı olarak değil iyiliğin yokluğu olarak görmüştür. Allah'ın hiçbir zaman kötülüğü yaratmadığını dile getirmiş şeyler ve fiillerdeki sebepler nedeniyle insanların onları kötü olarak kabul ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bu sebepleri; 1) Dinler onu öyle saydığı için, 2) Bazı kişisel huylara ters düştüğü için, 3) Belli bir ahlâkî ilkeye veya âdete kıyasla, 4) Kişinin bazı tabîî, ahlâkî zihni arzularını tatmin edemedikleri için vb. olarak tanımlamıştır. Var olan ve mutlak olan her şeyin iyi olduğunu, kötü olanın nesnel değil sadece öznel bir hakikat olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî kötülüğün izâfî olduğunu söylemiştir, fakat bunun yanında hem iyiliğin hem de kötülüğün Allah'tan geldiğini ifade ederek bütün şeylerin Allah'ın tezahürü olduğunu, insanların onları iyi ve kötü olarak adlandırdıklarını dile getirmiştir. Eğer Allah'ın bu fiilleri yaratmadığını söylersek, O'nun hikmetine karşı çıkmış oluruz. Kötülüğü kabul etmek Allah'ın inâneti ve hikmetine aykırı olan değil, bilakis âlemin tüm yaratılan fiillerle birlikte mükemmel ve tam olmasıdır.³⁶

Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin kötülük problemine dair açıklamalarında benzerlikler görülmektedir. Gazzâlî'nin bu âlemin olabilecek en mükemmel âlem olduğu yaklaşımını kendi felsefî sistemi içinde değerlendiren İbnü'l-Arabî kötülüğün varlığını kabul etmiş ve onun, Allah'ın hikmetine ters düşmediğini ileri sürmüştür.

Ziyâeddin el-Kemâlî'nin Hayatı ve Eserleri

Batı'nın İslâm dünyasını siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda hem hâkimiyeti hem etkisi altına almaya başladığı 19. yüzyılda Rusya yoluyla Avrupa medeniyeti tesiri altında kalan Rusya Müslümanları kendi toplumlarının durumunu sorgulamaya başlamışlardır. Müslüman toplumların geri kaldığını söyleyen ve bu geri kalmışlığa çare aramaya başlayan ulema dinin son zamanlarda yanlış yorumlanması ve medreselerin yetersizliğini geri kalmışlığın sebepleri arasında görmüşlerdir. Dini eğitim alanında eski usûllerin ıslah edilmeye çalışılması Kazan'dan başlayarak, Kırım, Azerbaycan ve İslâm coğrafyasının muhtelif yerlerinde yenileşme

³³Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, 689-696, 741-742., Reşat Öngören, "Tasavvuf", *D.İ.A.*, İstanbul, c. 40 (2011), 119-126. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *D.İ.A.*, İstanbul, c. XLII (2012), 431-435.

³⁴İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 29; Ebü'l-A'la Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 28.

³⁵Şahin Efil, "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası* 53, (2011/1), 92-110.

³⁶Efil, "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", 92-110. Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 140-141, 143.



hareketi olarak etkisini göstermeye başlamıştır.³⁷ Genellikle “Cedîdcilik”³⁸ adı verilen, eğitim sisteminin ıslahı ve bu alanda yeni usûllerin (usûl-i cedîd) kullanılması fikriyle birlikte dini alanda da yenileşmeyi öngören bu hareketin öncelikle ıslah, ihyâ ve tecdîd gibi klasik kavramlar etrafında geliştiği görülmektedir. Rusya Müslümanları arasında yayılmaya başlayan yenileşme hareketi 1870’lerin sonuna doğru kendini göstermeye başlamış 1905 ihtilâlinden sonra hızla yayılmaya devam ederek 1917 Bolşevik İhtilâlî’ne kadar devam etmiştir.³⁹ Başlangıçta dini alanda bir ıslahtan bahsedilmiş olup, dinin yanlış yorumlanması, hurafelere olan yatkınlık, akıl yürütmeden uzak olan taklide yer verilmesi gibi birçok mesele Rusya Müslümanlarının geri kalışındaki sebepler arasında gösterilmiştir. Rusya Müslümanlarının mevcut durumuna çareler aramaya başlayan âlimler hurafelerden uzak durmak için Kur’ân, Hz. Muhammed’in sünnet ve hadislerine önem vermemizi sahabe dönemini örnek almamızı, fıkıhçıların söylediklerinin aksine içtihad kapısının her zaman açık olduğunu savunmuşlardır. Asıl bozulmanın İslâmiyet’te değil Müslümanlarda olduğunu söyleyip, Müslümanların doğru yoldan saptıklarını her seferinde yazılarında ve bulundukları ortamlarda dile getirmişlerdir.

Eğitim alanında medreselerin ıslahı, okuma yazmanın kolaylaştırılması ve artırılması gerektiğini düşünen ulema medreselerdeki eski metodla bir yere varılamayacağını, ders kitaplarının yetersizliğini, eğitim-öğretimin belli bir programa göre devam etmesini, öğretmenlerin daha iyi yetiştirilmesi gerektiğinden bahsetmişler, dini eğitimin yanında dünyevi ilimlerin de mektep ve medreselerde öğretilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Eski usûldeki yazmadan çok okumaya verilen önemin aksine, her ikisinin de öğrenilmesi gerektiğini vurgulamış, kız çocuklarının erkek çocukları gibi mektepler de okumasını söylemişlerdir. Rusya Müslümanlarının asimile olma korkusuyla Rusça’yı öğrenmemelerinin Rusça eserleri okuyamamalarına ve bunun sonucunda Batı’nın ilmi düşüncelerini öğrenmemelerine neden olduğunu belirtmişlerdir. Bu yüzden okullarda Rusça öğrenilmesi gerektiğini korkuların aksine bu şekilde Batı’nın ilmini öğrenip ondan daha ileri seviyelere geçebileceklerini söylemişlerdir. Kadının toplumdaki yerinin önemi gibi meselelerde başarılar ortaya koyan bu hareket, kadının toplumda daha çok ön planda olması gerektiğini, İslâmiyet’te kadın ve erkeğin eşit olduğunu âyet ve hadislerden örneklerle ispatlamaya çalışmışlardır. Bunların yanında dil, tarih, sanat, edebiyat gibi alanlara da önem vermişler, birçok eser kaleme almışlar, kongreler düzenlemişlerdir, gazete ve dergiler neşretmişlerdir.

Cedîd hareketinin önemli temsilcileri arasındaki asıl adı Pervâzeddin, Cemâleddin b. Kemâleddin b. Abdüsselâm b. Mustafa olan Ziyâeddin el-Kemâlî (ö. 1942), 9 Aralık 1873 yılında Ufa’ya bağlı Telaş (Kileş) köyünde doğmuştur. Kemâlî’nin babaları Kazan’a bağlı Sabâ köyünden olup göçmüşlerdir. Telaş köyünde yaşayan her nesil, kendine ait mesleği sürdürdüğünden Mustafevler’de demircilik ve kerpiççilik sanatını icra etmişlerdir.⁴⁰

İlkokul eğitimini köyünde tamamlayan Kemâlî, yine köyünde medresede okumaya başlamıştır. Medreseden mezun olduktan sonra eğitimine devam etmek için Ufa’ya gelen Kemâlî, burada Ahund Hayrullah Osmânî’nin açmış olduğu Osmâniye Medresesi’ne devam etmiştir. Yaz aylarında da okula devam edebilmek için para biriktirmek amacıyla Ufa’da kalmaya devam ederek tarlalarda çalışmış ve buradaki fakir aileler ve çocuklarına yardım etmek için açılan “Cemiyet-i Hayriye” vakfında bu cemiyetin çocuklarına ders vermiştir.

³⁷Abdülaziz Artış, “Kazan’da Cedîdcilik Hareketi ve Kursavî (XIX Yüzyıl Başları)”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No:6, 2017, 89-113. Ahmet Kanlıdere, “XIX ve XX. Yüzyıllarda Kazan Tatarları”, *XIX. Yüzyıl Türk Dünyası*, Haz. Ahmet Kanlıdere, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2013, 415-426.

³⁸*Cedit* kelimesi, lügat anlamı itibarıyla, eskinin zıddı yeni anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin başka bir müştak hali olan *tecdit* ise; yenilemek, bir şeyi eski haline kavuşturmak gibi anlamlara sahiptir. Dolayısıyla *cedit* kavramı; hem eskinin zamanı geçmiş, bozulmuş yönlerinin yerine yeni bir şeyi ortaya koyma, canlandırma anlamlarını içinde bulundurur. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, Ankara, Ötüken Neşriyat, 2002, 31.

³⁹Ömer Hakan Özalp, “Rızaeddin Bin Fahreddin’in Dini ve İçtimaî Meseleler Kitabı”, *Kazanlı Yenilikçi Âlimler Cilt 2 Rızaeddin Fahreddin*, ed. Ali Arslan & İbrahim Maraş & İbrahim Çelik & Mehmet Kâmil Berse, Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, İstanbul, 2014, 196-230.

⁴⁰Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, 81., Rifat Suyargulov, *İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012, 27.

Aldığı eğitimin yeterli olmadığını düşünen Kemâlî, “Cemiyet-i Hayriye” tarafından Mısır’daki el-Ezher’e gönderilmiştir. Bu sayede İstanbul, Medine, Mısır’da ders meclislerinde bulunmuştur. Bunlar arasında özellikle Muhammed Abduh’un (1849-1905) Kemâlî üzerinde büyük etkisi olmuştur. O dönemlerde Kemâlî’nin yanı sıra el-Ezher’e eğitim için birçok Tatar öğrenci gitmekteydi. Musa Carullah Bigîyef de Kemâlî gibi el-Ezher’de tahsil görmüştür. Mısır’dan dönüş yolunda Bakü ve Astrahan şehirlerindeki medreselere uğrayarak eğitim-öğretim programlarını inceleyen Kemâlî, dini derslerin yanında fen bilimlerinin medreselerde okutulması gerektiği yönündeki kanaatini daha çok geliştirmiş, ders programı ve eğitim işlerinin kadîmci mollalarla değil, pedagoji kurumlarıyla yürütülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ufa’ya geri döndüğünde, 1904-1906 yıllarında, mezun olduğu Osmâniye Medresesi’nde felsefe ve Kur’ân dersleri veren Kemâlî, dini olmayan derslere daha çok ağırlık verilmesini söylemiş, diğer öğretmen arkadaşları ve müdürle bu konuda anlaşmazlıklar yaşadığı için nihayetinde medreseden ayrılmak zorunda kalmıştır. Medrese müfredatı konusundaki görüşlerini 1906 yılında yayınlanan “Mektep ve Müderris Hakkında Tüşündüğüm” başlıklı makalesinde açıklamıştır.⁴¹

Muhammed Sabir el-Hasenî ve Şeyhuattar Abızgildin ile Mayıs 1906’da *el-Âlemü’l-İslamî* gazetesini çıkaran Kemâlî ve arkadaşlarının bu teşebbüsleri çok uzun süreli olmamıştır (Ocak 1907). Medrese kurma hayalleri olan Kemâlî büyük uğraşlar sonucunda Ufa’da 1906 yılında Medrese-i Âliye-i Diniyye’yi açarak bu arzusunu gerçekleştirmiştir. Bu medreseyi açmak için resmî izin alması gerektiğinden yeterlik sınavına giren Kemâlî, imam-hatiplik derecesi almıştır. Medreseye girmek için öğrencilerin zorunlu olarak giriş sınavına girmesi gerekmekteydi ve sınav bir hayli zor olduğundan medresenin yanında hazırlık kursları da açılmıştı. Cedîdci yöntemlerle eğitim verilen bu medresede öğrenciler çok geniş bir eğitime tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, Siyer, İslâm tarihi, dinler tarihi, ahlâk, psikoloji, mantık, din felsefesi, genel pedagoji, metodoloji, pedagoji tarihi, geometri, cebir, trigonometri, astronomi, fizik, kimya, anatomi, fizyoloji, jeoloji, biyoloji, coğrafya, iktisat, milletler ve kültürün genel tarihi, Türk tarihi, Osmanlı tarihi, Arapça, Tatarca, Osmanlıca ve Rusça okutulmuştur. Bunların dışında öğrenciler için müzik kursları açılmış, boş vakitlerde şehir tiyatrolarına giden öğrenciler zamanla kendi içlerinde tiyatro gösterileri düzenlemeye başlamışlardır. 1909 yılında Ufa’da ikinci mecliste imam ve müderris olan Kemâlî, 1914 yine Ufa’da kızlar için okul açmıştır. Bu medresede tefsir, ahlâk, İslâm tarihi ve kadın hakları dersleri verilmiş, aynı yıl içinde Kemâlî, “Anasiye” ismiyle pedagoji yönü ağırlıklı olan bir kız medresesi de açmıştır.⁴²

1917 yılında İdil-Ural Müslümanlarının telif etmeye çalıştıkları *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer’iyye* mecmuasının telif heyetinde yer alan Kemâlî ile beraber, Âlimcan Barudî, Rızâeddin b. Fahreddin, Musa Cârullah, Hasan Ata Abeşî, Necib Tünterî gibi âlimlerde heyette yer almıştır. 1923 yılında Orenburg Müftülüğü’ne kadı seçilen Kemâlî, 1924 yılında ise Muhammed Sabir el-Hasenî’nin (ö. 1924) ölümüyle boşalan 3. Mahalle imamlığına geçmiştir. 1905 yılından beri İdil-Ural Bölgesi’nde çıkan gazete dergilerde ve ayrıca 1924-1927 yıllarında Ufa’da çıkan *İslam Mecellesi*’nde de yazılar yayımlamıştır. Ünlü oryantalist H. Vambery (1832-1913) ile dostluğu bulunan Kemâlî, Vambery’nin Asya seyahatinde Ufa’ya uğraması üzerine onunla görüşmüştür. Ayrıca Kemâlî’nin yazdığı eserleri ona göndererek ona okuttuğu ve mektuplaştıkları da bilinmektedir. 1930 yılında Bolşevikler’in yaptığı kıyımın mahkûm edilen Kemâlî, 1942 yılında Samara’da öldürülmüştür.⁴³

İdil-Ural Bölgesi Cedîdçilik hareketinin önemli temsilcilerinden biri olan Kemâlî, Cedîdci bir medrese açmasının yanında bu bölgedeki medreselerin programlarının yenilenmesi içinde çabalamıştır. Mercânî’nin fikirlerini takip etmiş olan Kemâlî, sûfîleri sert bir dille eleştirmiştir. Tasavvufu Kur’ân ve Sünnet kaynaklı

⁴¹Suyargulov, *İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri*, 30-33., İsmail Türkoğlu, “Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk-Tatar Aydınları”, *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 17 (2012), 113-150.

⁴²İbrahim Maraş & İsmail Türkoğlu, “KEMÂLÎ, Ziyâeddin”, Ankara, *D.İ.A.*, c. XXV (2002), 233-234., “Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk-Tatar Aydınları”, 113-150.

⁴³Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 82. Türkoğlu & Maraş, *D.İ.A.*, 233-234.



görmeyip, sûfîlerin yaptıklarını İslâm'a aykırı bulmaktadır.⁴⁴

Birçok alanla ilgilenen Kemâlî'nin yazdığı eserler sayısı ise nispeten azdır. Bazı eserleri neşredilerek ders kitabı olarak kullanılmış, bazıları ise neşredilmemiş ve zaman içinde kaybolup gitmiştir. Kemâlî'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

Felsefe-i İslamiye: Asıl çalışması olan bu eser dört ciltten oluşmaktadır. İlk iki cildi inanç konularını içeren *Felsefe-i İtikâdiye'dir*. İlk cildi 1910 yılında ikinci cildi 1911 yılında yayımlanmıştır. *Felsefe-i İbâdât* adını taşıyan üçüncü ve dördüncü ciltte ibadet konuları işlenmekte olup sadece dördüncü cilt yayımlanmıştır. Rızâeddin Fahreddin tarafından çıkarılan *Vakit* gazetesinde Tatar dilinde dini, felsefe yönünden açıklayan ilk kitap olarak gösterilmiştir. Ayrıca Kemâlî'nin çalışmaları Kadîmci dergi olan *Din ve Maişet* tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Bir sonraki bölümde içeriğini ayrıntılı olarak ele alacağımız *Felsefe-i İslamiyye'den Allah Adâleti* eserini *Felsefe-i İtikâdiye'nin* birinci cüzüne ek olarak 1911 yılında yazmıştır. Bu eserinde Allah ve insan arasındaki ilişkileri inceleyerek hastalıklar, ölümler, zulüm, doğal âfetler gibi kötülüklerin Allah'ın hikmet ve maslahatı olduğunu açıklamaya çalışmıştır.⁴⁵

Dini Tedbirler: 1913 yılında yazmış olduğu eserde Kemâlî, dini anlamanın metotlarını, İslâm'da hangi temeller üzere inanç kurulmalı konularını işlemiştir. Ayrıca İslâm dünyasının gerileme sebeplerini de bulmaya çalışmıştır. Bu eserine yönelik hem Cedîdciler hem de Kadîmciler tarafından eleştiriye tutulmuştur. Cedîdcilerden olan Mûsâ Cârullah Bigiyef tarafından *Şûrâ* dergisindeki *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler* kitabında, Kemâlî'nin eserinde iddia ettiği fikirlerin birkaçı hariç diğerlerinin yanlış olduğunu savunmuştur.⁴⁶

1913 yılında yayımlanan *Dini Tedbirler* kitabının sonunda Arapça ve Tatarca olmak üzere iki cüz halinde 1914 yılında Kurân'ı yayımlayacağını ilan eden Kemâlî çeşitli sebeplerden dolayı neşrini gerçekleştirememiştir. Kemâlî'nin basılmayan çalışmalarından diğerleri *Kur'ân Hidâyetleri*, *Dini Mektep* ve *Medreselerimiz* eserleridir.⁴⁷

Ziyâeddin el-Kemâlî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı

İdil-Ural Bölgesi'ndeki Cedîdçi akımın temsilcilerinden olan Ziyâeddin Kemâlî'nin kötülük problemine karşı iyimser bir tablo sunduğunu 1910 yılında yayımladığı *Felsefe-i İslamiyye* kitabının birinci cüzündeki *Felsefe-i İslamiyye'den Felsefe-i İtikâdiye'nin* "İlâhiyât" bölümünde ortaya koyduğu çözümlerde görülmektedir. Ardından bu meseleyi daha ayrıntılı ele almak için 1911 yılında *Felsefe-i İslamiyye'den Allah Adaleti* metnini birinci cüze ek olarak yazmayı uygun görmüştür. Kemâlî *Allah Adaleti*'nde, insanların gördükleri acıların, ölümlerin, hastalıkların, doğal afetlerin karşısında âlemde adâletin değil zulmün hüküm sürdüğü söylemlerini kabul etmeyerek, âlemdeki hikmet ve maslahata itiraz edenlere karşı gerek kıssalarla gerek âyetlerle cevaplar vermeye çalışmıştır. Kemâlî ayrıca, âlemde ilâhî adaletin her bir nesneye temas ettiğini zulüm gibi görünen şeylerde gizli hikmetlerin olduğunu eserinde vurgulamıştır.

Kemâlî, "Müellif Tarafından" başlığını taşıyan kısa önsözde bu risaleyi yazış amacından bahsetmektedir. Buna göre insanlar, tabiattaki genel mücadeleye baktıklarında her şeyin güçlünden yana olduğunu; ilim sahibi insanların mutsuz, zalimlerin mutlu olduğunu, masum çocukların kör ve sağır olarak dünyaya geldiklerini görerek ilâhî adaletin nerede olduğunu sorup buna cevap aramaktadırlar. Dini inançlarımız devreye girdiğinde bu soruların öneminin daha çok arttığını vurgulayan Kemâlî, dini bakış açısıyla bu sorulara cevap

⁴⁴Türkoğlu & Maraş, D.İ.A., 233-234.

⁴⁵Suyargulov, *İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri*, 51-52.

⁴⁶Suyargulov, *İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri*, 53. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, 83.

⁴⁷Suyargulov, *İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri*, 53. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, 83.



vermek için bu risaleyi kaleme aldığını belirtmektedir.⁴⁸ *Allah Adaleti*'ne geçmeden önce diyebiliriz ki, Ziyâeddin Kemâlî âlemdeki tüm kötülük ve haksızlıkları değerlendirirken iyimser bir tavır sergilemekte, bela ve musibetlerin, doğa olaylarının ve zulümlerin nedenlerini ayrıntılı bir şekilde incelemekte, bunları âyetler ve kıssalar eşliğinde çözümlmeye çalışmaktadır. On ikisi ana, altısı alt olmak üzere toplam on sekiz bölümden oluşan *Allah Adaleti*'nin içeriği şu şekildedir:

1. Adalet-i İlâhiyye ve Âlem.
 - a. Zulüm ve Adalet
 - b. Bütün Varlık Dünyasında Asıl ve Esas Olan Adâlet mi Yoksa Zulüm mü?
 - c. Dünyadaki Adalet-i Umumiyye Karşı Yöneltilen Büyük İtirazlar
 - d. Büyük İtirazlara Cevaplar
2. Zalimler ve Hırsızlar Zenginken Dindarlar ve Âlimler Mahrumiyet İçinde
3. Körlük ve Zayıflık Gibi Haksızlıklar
4. Yetim Çocukların Zayıf Bir Halde Dünyaya Gelmeleri
5. Umum Hayvanların Ağrı ve Acı Çekmeleri, Ölüm
 - a. Ölüm
6. Hayvanların Birbirini Yemesi, Kurban Kesme İbadeti ve Dinler
7. İnsanlardan Kaynaklanan Zulüm ve Bunun Çaresi
8. Yeryüzündeki Haşerat, Karasinekler, Solucanlar
9. Gökyüzünden Kaynaklanan Afetler
 - a. Soğuklar, Buzlar, Fırtınalar, Şimşekler
10. Zehirli Varlıklar: Yılanlar, Akrepler, Yırtıcı Hayvanlar
11. Tabiattaki Genel Mücadele ve Rekabet
12. Güç ve Haklılık

Ziyâeddin Kemâlî “Adalet-i İlâhiyye ve Âlem” başlıklı ilk bölümünde kötülük probleminin genel çerçevesini çizmeye ve ele alacağı soruları belirlemeye çalışmaktadır. İlk olarak adalet ve zulüm kavramlarını tanımlamaya odaklanan Kemâlî, Eş’arîlerin, “başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak” şeklindeki zulüm anlayışlarını eleştirmektedir.⁴⁹ Kemâlî bu tanıma katılmayarak el-Kehf 18/33’e atıfta bulunarak Kur’ân’da zulmün sadece akıl sahibi olan insanlara nispet edilmediğini vurgulamaktadır.⁵⁰ Bu konuda okuyucuları Arapça sözlüklere yönlendiren Kemâlî, Râgıb el-İsfahânî’nin *el-Müfredât*’ına müracaat ederek zulmün bir şeyi, ona özgü olan konumundan başka bir konuma yerleştirmek anlamına geldiğini, bunun ise eksiklik, fazlalık ya da o şeyin vaktini veya mekânını değiştirmek şeklinde olabileceğini belirtmektedir.⁵¹ Bu çerçevede Kemâlî, gerek Arap dilindeki kullanımları gerekse Kur’ân ve hadislerdeki kullanımlarını dikkate alarak zulmü şu şekilde tanımlamayı daha doğru ve kapsayıcı bulmaktadır: “Hikmet ve maslahatın hilâfına hareket etmek”. Bu durumda zulmün mukabili olan adâlette “hikmet ve maslahata uygun olarak hareket etmek” anlamına gelmektedir.⁵²

⁴⁸Ziyâeddin el-Kemâlî, “*Felsefe-i İslâmiyyeden Allah Adaleti*”, Şark Matbaası, Ufa, 1911, 2.

⁴⁹Kemâlî, her ne kadar bir kaynak belirtmesede, zulme dair bu tanımı Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin (ö. 816/1413) *et-Ta’rîfât* adlı eserinden almış olmalıdır. Mu’tezile kelâmcılarına göre ise zulüm, büyük bir zararı engelleme ya da herhangi bir fayda sağlama amacı taşımayan ve doğurduğu sonuçtan ötürü kişiye zarar veren davranıştır; bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Zulüm: Kelâm”, D.İ.A., c. XLIV (2013), 510.

⁵⁰Söz konusu âyetin meâlî şöyledir: “Bağların ikisi de yemişlerini verip hiçbir ürünü eksik bırakmamışlardı. İki bağın arasından bir de ırmak akıtmıştı.” Meâlde “eksik bırakmamışlardı” şeklinde karşılanan kelimenin aslı ve *tem tazlim* şeklindedir ve kelime itibarıyla “zulmetmemişlerdi” demektir.

⁵¹İsfahânî’nin eserinde tanımın tam şekli şu şekildedir: “*لم* sözcüğü dilciler ve âlimlerim çoğuna göre ‘bir şeyi ya eksilterek ya da artırarak veya zamanından ya da mekânından saparak, kendine ait olmayan bir yere koymak’ demektir”; bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, 954.

⁵²Kemâlî, *Allah Adaleti*, 4.

Adalet ve zulmün tanımlarını yaptıktan sonra Kemâlî, örneklerden yola çıkarak tabiattaki her şeyin hikmet ve maslahat kanunlarına uygun bir şekilde yaratıldığını, dolayısıyla bütün varlıkların özlerinde mutlak iyi (hayr-ı mahz) olduğunu ortaya koymaktadır. Uçsuz bucaksız gökyüzüne baktığımızda her şeyin belli bir düzen içinde işlediğini, güneş, ay ve yıldızların bu düzenden hiçbir şekilde sapmadığını belirten Kemâlî, âlemi büyük bir fabrikaya benzetmekte ve burada her şeyin birlik içinde birbirleriyle ilişkili bir biçimde hareket ettiğini dile getirmektedir. Ona göre yeryüzüne baktığımızda da aynı nizam ve düzeni görmemiz mümkündür. Tabiatı hiçbir kusur bulunmadığı gibi, tek tek varlıklarda da ne bir eksiklik ne bir fazlalık vardır. Geometri alanında uzman olan mühendislerin tabiata, kimyagerlerin ise maddelerin bileşimlerine bakıp hayran kaldıklarını vurgulayan Ziyâeddin Kemâlî, tabiattaki şekil ve ölçüler kadar bileşim yoluyla meydana gelen madenlerin, hayvanların ve insanların her birinin şaşmaz bir intizam içinde olduklarını dile getirmektedir. Kısacası, tabiatın bütününde büyüğünden küçüğüne her şey değişmeyen hikmet ve maslahat kanunlarına göre yaratılmış olup, hepsi esasında mutlak iyidir. Bunun sonucu ise âlemde esas olanın zulüm değil, adalet olduğudur.⁵³

Kötülük problemi karşısındaki iyimser tavrını eserin başlangıcında böylece açık bir şekilde ortaya koyan Kemâlî, ilâhî adalete bu açıdan yöneltilen itirazları ana hatlarıyla şöyle sıralamaktadır:

- Dünyada pek çok âlim, bilge, sûfî, derviş fakirlik ve sıkıntı içinde yaşarken, pek çok cahil ve günahkâr itibar ve mutluluk içinde yaşamaktadır.
- Birçok dürüst ve saf gönüllü insan kör, topal veya vücudunda bulunan başkaca eksikliklerle yaşarken, zalim ve kötü kalpli insanlar şanslı, mutlu ve rahat bir şekilde yaşamaktadır.
- Küçük masum çocuklar öksüz kalıp üzüntü içinde ömür geçirmekte, birçok küçük çocuk doğuştan kör ve topal olarak doğmakta veya ağır hastalıklar geçirip ölmektedir.
- İnsanlar yeryüzündeki birçok hayvana zulmetmekte ve dini gayelerle hayvanlar kurban edilmektedir.
- Yeryüzündeki pek çok zararlı hayvanlar insanlarda hastalığa yol açmaktadır.
- Şiddetli soğuk, kar, buz, fırtına gibi gökyüzü kaynaklı afetler meydana gelmektedir.
- Yeryüzünde yılan ve akrep gibi zehirli hayvanlar bulunmaktadır.
- Tabiat dünyasında hâkim olan yasa mücadele olup bu mücadelede güçlü güçsüzü yenmektedir.

İlâhî adalete karşı gönüllerine şüphe düşen insanlardan böyle itirazlar işitileceğini söyleyen Kemâlî'ye göre bu şüphe sahipleri nihayet âlemde asıl olanı hikmet ve maslahat olarak değil, zulüm olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ Bu şüphelere karşı *Felsefe-i İtikâdiyye*'nin "İlâhiyât" bölümünde gerekli cevap ve açıklamaları ortaya koyduğuna atıfta bulunan Kemâlî,⁵⁵ *Allah Adaleti*'nde ise ihtiyaç dolayısıyla bu meseleyi tekrar ele almayı tercih etmiştir. Birinci mesele, cahil ve günahkâr kimseler safa içindeyken, âlim ve dindar kimselerin darlık içinde yaşamalarıdır. Daha önce manevî mutluluk bağlamında cevapladığı bu meseleyi Kemâlî, burada bir kıssaya başvurarak biraz daha belirgin hale getirmektedir. Kıssaya göre Allah'ın velî bir kulu, ibadet etmek için eteğinde bir pınar olan bir dağda inzivaya çekilmiş. Bir gün, atlı bir adam oradan geçerken pınardan su içmiş, fakat içinde bin altın bulunan kesesini de orada unutmuş. O gittikten sonra, ikinci bir atlı gelmiş ve keseyi yerde bulunca alıp götürmüş. Daha sonra, sırtında odun taşıyan fakir bir adam gelmiş, yükünü indirip biraz su içmiş ve dinlenmek için pınarın kenarına uzanmış. Bu sırada kesesini unutan atlı adam geri dönmüş ve onu bulamayınca yatmakta olan fakire sormuş. Fakir görmediğini söylemiş fakat adam inanmamış ve kesesini onun aldığını zannederek fakir adamı döve döve öldürmüş. Olup bitenleri dağın başından izleyen

⁵³Kemâlî, *Allah Adaleti*, 4-5.

⁵⁴Kemâlî, *Allah Adaleti*, 9.

⁵⁵Kemâlî, *Allah Adaleti*, 9.

velî ise hayret ve şaşkınlıkla “Allah’ım, neden böyle yaptın? Keseyi başkası almışken niçin bu zalimi şu fakire musallat ettin?” demiş. Bunun üzerine gaipten bir ses şöyle seslenmiş: “Sen kendi ibadetinle meşgul ol. Yüce Allah’ın âlemdeki tasarruflarının hikmetlerini bilmek sana düşmez. Bu masum gibi görünen fakir, vaktiyle kese sahibinin babasını öldürmüş ve cinayetini gizlemişti. Şimdi Yüce Allah, bir vesile yaratarak maktulün oğlunun eliyle kisası gerçekleştirdi. Maktul, keseyi alanın babasından bin altın çalmıştı. Yüce Allah, bu vesileyle maktulün vârisi olan oğlundan bu hakkı alıp diğerinin vârisi olan oğluna iade etti.”⁵⁶

Böylece Kemâlî, görünürde zulüm ve haksızlık gibi görünen durumların arkasında bizim bilmediğimiz hikmet ve maslahatlar olabileceğine dikkat çekerek iyimser yaklaşımını sürdürmektedir. Kemâlî bu tavrını, insanda görülen bedensel eksiklikler ve kusurlar açısından da sürdürmektedir. Ona göre nice saf ve pak vicdanlı insan hastalık ve zayıflıklara duçar olurken başına bu tür durumlar neredeyse hiç gelmeyen nice cahil ve günahkâr kimseler bulunmaktadır. İlk bakışta zulüm ve haksızlık olarak görülebilecek bu durumların arkasında nasıl gerekçelerin olduğunun tam olarak bilenemeyeceğini kaydeden Kemâlî, bunların insanların günahlarına karşılık verilmiş bir ceza, sağlıklarını koruyamadıkları için bedenlerine gelmiş bir azap ya da bu insanların ebedî mutluluğa ulaşmasını sağlayacak bir sebep olabileceğini belirtmektedir. Ona göre Allah’ın adını ağzına almayan nice insanlar, başlarına gelen sıkıntılar dolayısıyla iyilik yoluna girdiği gibi, nice kötü insanlar ise duçar oldukları hastalıktan ötürü eski hayatlarını terk etmektedir. Diğer yandan Allah sonsuz lütuf ve merhametiyle insanlara peygamberleri aracılığıyla dinler göndermiş ve bu dinler hasta, engelli ve biçare insanlara yardım etmeyi emrederek bu zorlukların toplum olarak üstesinden gelinmesini sağlamışlardır ki, Kemâlî’ye göre dinler içinde İslâm bu noktadaki hassasiyetiyle daha ön plana çıkmaktadır:

Âlimleri cahillere, yöneticilerin halka, güçlülerin güçsüzlere, sağlıklıların hastalara, zayıflara, zenginlerin fakirlere yardım etmelerini gerekli kılarak adâlet-i ilâhîyye ve merhamet-i rahmâniyyeye erişmiştir. Zayıfların durumunu iyileştirme, miskin ve biçare halde kalanların üzüntü ve şikâyetlerini giderme noktasında getirdiği yenilikler açısından İslam dini en merhametli analardan bile şefkatli olarak Cenâb-ı Hakk’ın merhametlilerin en merhametlisi olduğunu meydana koymuştur.⁵⁷

Kemâlî’nin üzerinde durduğu bir başka konu, insan dışındaki canlıların insana göre eksik yaratılışa sahip olmaları meselesidir. Ona göre hem hayvanların hem de bitkilerin dünyasında onlar için konulmuş bir düzen ve denge söz konusudur. Ayrıca bunların aklî kavrayıştan yoksun olmalarında veya duyu güçlerinin farklı oluşunda büyük hikmet ve maslahatlar bulunmaktadır. Mesela bitkiler acı duymamaktadır, eğer acı duysalardı insanların onları biçmesi hiç kolay olmayacaktı. Aynı şekilde hayvanlarda insanlar gibi akıl olsaydı, onların insanlara itaat etmeleri, insanların hizmetinde iş görmeleri mümkün olmazdı. Hatta hayvanlar akla sahip olsaydı, fiziksel olarak daha güçlü olduklarından, insanoğlunu tamamen yok etmelerinden bile söz edilebilirdi. Kemâlî’ye göre acı duymanın biri cismanî, diğeri aklî olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. Hayvanlarda bunlardan ilki söz konusu olmakta ve böylece varlıklarını sürdürmenin yollarını bulabilmektedirler. Aklî olan acı duygusu ise sadece insanda vardır ve insan karşı karşıya kaldığı haksızlıklardan dolayı acı duyarak bunları gidermek için çabalamaktadır ki, bu da insanlar arasında adâletin tesis edilmesini sağlamaktadır.⁵⁸

Kemâlî bu bağlamda ölümün varlığının hikmet ve maslahatlarını da tespit etmeye çalışmaktadır. Buna göre (a) Ölüm olmasaydı hayvanlar ve insanlar dünyaya sığamaz, havalar bozulur sular biterdi. (b) Ölüm

⁵⁶Kemâlî, *Allah Adaleti*, 16-18. Bu kıssa Gazzâlî’nin *Kitâbu’l-erba’in fî usûlî’l-dîn* adlı eserinde de geçmektedir; bkz. Gazzâlî, “*Kitâbu’l-erba’in fî usûlî’l-dîn (Dinde Kırk Prensip)*”, çev. Abdülhalik Duran & Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2004, 460-461. Bu kıssa aynı zamanda İhvanu’s-Safâ, *Resâ’ilü İhvânî’s-Safâ ve hullânî’l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)* eserinde de geçmektedir; bkz. İhvanu’s-Safâ, *Resâ’ilü İhvânî’s-Safâ ve hullânî’l-vefâ (İhvan-ı Safa Risaleleri)* c.3, 404-405.

⁵⁷Kemâlî, *Allah Adaleti*, 21.

⁵⁸Kemâlî, *Allah Adaleti*, 24-26.

olmasaydı insanlığın eski âdet ve tabiatları bugüne taşınacağından insanlık ilerleyemezdi. (c) Âlem günden güne tekâmül kanununca yetkinliğe doğru ilerlemektedir. Maddî dünyadaki yetkinlik ise ancak değişim ve dönüşümle meydana gelmektedir ki, bunun yolu ölümden geçmektedir. (d) Ölüm ebedî hayatın başlangıcı olduğundan sonsuz hayata onun vasıtasıyla geçilmektedir. (e) Ölüm olmasaydı cesaret, cömertlik gibi faziletler takdir edilmezdi. (f) Ölüm olmasaydı canın, kanın kıymeti bilinemezdi.⁵⁹

Gençken ölen çocuklara yetim ve öksüz kalanlara bakıldığında zulüm gibi görünebileceğini söyleyen Kemâlî, esasen böyle olmadığını vurgulayarak ölümün ne tür hikmetlere vesile olduğunun sorularına açıklık getirmeye çalışmıştır. İnsanların doğal ömrü olduğunu fakat bunu tamamlamadan da ölebileceklerini belirtmiş, bunun yanında bir de ârizî bir ecelden bahsetmiştir. Ârizî eceli ikiye ayıran Kemâlî, ilkinin insanın irade ve seçiminden, ikincisinin göksel afetlerden kaynaklı meydana geldiğini söyler. Göksel afetlerden dolayı ölenlerin şehit olarak adlandırılacağını, eğer çocukları var ise onların din ve şeriat kanunlarıyla himayeye alındığını belirtmiştir. İnsanın ihtiyarından kaynaklı ölümler ise ilahî adalete karşı bir problem teşkil etmemektedir çünkü Allah insanlara hem irade ve hürriyet hem akıl gücü verdiği için insanlar göksel afetlere karşı kendilerini müdafaa edip bu afetlerden kendilerini kurtarabilmektedirler.⁶⁰ Ölümle alakalı bir başka mesele ise hayvanlar arasındaki mücadele ve güçlünün zayıfı yok ettiği düzendir. Acaba bu, âdil bir düzen midir, yoksa bir zulüm müdür? Buna bağlı bir diğer nokta ise dinlerin, hayvanların kurban edilmesine yönelik emirleridir. Bu sorulara verilen cevaplardan birinin reenkarnasyon olduğunu söyleyen Kemâlî, reenkarnasyon bâtil olduğundan bunun yerinde bir cevap olmayacağını düşünmüştür. İslâm dininin kurban kesimini meşru etmesini zulüm olarak görenlere ise, diğer dinlerde de Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Yakup ve diğer peygamberlerin kurban kestikleri, aynı şekilde Tevrat'ta kurban kesiminden açık bir şekilde bahsedildiğini söyleyen Kemâlî, diğer din ehillerinin itirazlarını uygun görmemiştir.

İnsanın yeryüzündeki en zâlim hayvanlardan olduklarını söyleyen Kemâlî, insanların birbirlerini öldürdüklerini hatta anne ve babalarının bile kanlarını döktüklerini söyleyip bunu tarihin her devrinde gördüğümüzü belirtmiştir. İnsanın yeryüzündeki aşırılıklarına ve haddi aşan tavırlarına karşı Allah'ı Teâlâ'nın din ve şeriatlar gönderip zulümlerine sınırlar getirdiğini böylece insanların zulümlerden uzaklaşarak ahlakî kurallar dairesine geleceklerini söylemiştir. Dinlerin savaş yapmayı buyurması ve ceza kanunlarının, zulmetmek için değil belki de âlemin düzenini korumanın bir parçası olduğunu düşünen Kemâlî, diğer taraftan din mensuplarının birbirlerine zulüm ve taşkınlıklarının hiçbir şeriat açısından uygun olmadığı kanaatindedir. Bir diğer mesele, insanların kendileri dışındaki varlıkların yaratılışlarını yararlı olarak görmediklerinde onları abes ya da zararlı olarak nitelendirmesidir. Ancak Kemâlî'nin dediği gibi, başka varlıklar insanlara baktığında onları faydalı olarak görmeyebilir. Bu durumda insanlar kendileri için yarar teşkil etmeyen varlıkların hikmet ve maslahatını kabul etmezken, aynı durumda diğer varlıklar içinde insanın yaratılışının hikmet ve maslahatı olmayabilir.

Sinek gibi bazı haşarat türlerinin hastalıklara yol açtığı ve bunun ise zulüm olduğunu söyleyenlere Kemâlî, Allah'ın insanlara kendilerini zararlı nesnelerden korumaları için akıl ve ilimler verdiğini, akıllarının yetişemediği yerler içinse şeriatlar göndererek insanlara bu vasıta ile yol gösterdiğini söylemiştir. Bunun yanında Kemâlî'ye göre İslâm dini hıfzıssıhaya uymayı farz kılmış ve bulaşıcı hastalıklar için karantinalar oluşturmayı hükmetmiştir.⁶¹

⁵⁹Kemâlî, *Allah Adaleti*, 28, 29.

⁶⁰Âlemde görülen afât-ı semâviyyeler (seller, fırtınalar, dolular, yıldırımlar vb.) kötülük türleri içinden fiziksel kötülük grubunda sınıflandırılmaktadır. Filozoflar da doğa olaylarının kendilerinin kötülük olmadığını sebep olduğu acı ve ölümlerin kötülük olarak adlandırılabilirliklerini söylemişlerdir.

⁶¹Kemâlî, *Allah Adaleti*, 42-43.

Mevsimlerden, soğuklardan, buzlardan, şimşeklerden yağmurlardan bahseden Kemâlî, her birinin birbirlerine bağlı sebepler zinciriyle meydana geldiğini ve insanların bunları bakıp hayran kalmamasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bunun yanında tüm bu intizam ve düzen içinde, vakitsiz yılların, soğuk ve fırtınaların ekinlere çevreye zarar vermesi Kemâlî'ye göre sebeplere mebnidir. Allah insanlara bu felaketlere çareler aramaları için akıl ve fehimler ihsan etmiştir. İnsanlar depremlere, kıtlıklara, buzlara karşı kanunlar oluşturmuş, böylece felaketlerin önüne geçebilme yolunda ilerlemelerin yolunu açmıştır.⁶² Kemâlî'ye göre, bugün ve geçmişteki göksel afetler insanlık dünyasına uyarı niteliğinde olup, insanların akıl ve fikirlerini kullanarak çareler üretmesine ve gelecekte büyük medeniyetler kurmalarına sebeptir. Bunun ise bizatihi ilahî adalet olduğunu söyleyen Kemâlî, bazı afetlerin gelmesiyle insanların hayatın ve nimetin kıymetini bildiklerini belirtmiştir.

Eserin son bölümünde itirazlara verilen cevaplardan tabiat meselesine baktığımızda güçlüler haklıymış gibi gözükse bile işin aslının öyle olmadığını belirten Kemâlî, örneklerle durumu açıklama çalışmıştır. Güneş bulut altında, tohumlar tarlalarda nice vakitler toprak altında kalsa da güneş bulut altından uzaklaşmayıp çıkıp dünyayı nuruyla aydınlatır, tohumlar bir süre sonra büyüyüp gelişip insanlara ve hayvanlara yiyecek olur. İşte bunun gibi filozoflarda süslü delilleriyle bâtılı hak gibi gösterecekler, bâtıl üste çıkıyormuş gibi dursa dahi hemen arkasından başka bilgiler ve filozoflar bunların geçersizliği ortaya koyarak eleştirecek; böylece hakikat gelip bâtılı yenmiş olacaktır.⁶³

Allah Adaleti metninde, Kemâlî'nin âlemde meydana gelen kötülöklere, zulömlere karşı insanların kendilerini çaresiz hissedip, adalet nerede diye itiraz etmelerine cevaplar bulmaya çalışmaktadır. Kötölük probleminde karşı teodiseyle karşıma çıkarak, evrendeki ilâhî düzenden intizamdan bahseden Kemâlî, evrende her şeyin hayr-ı mahz olduğunu, ayn-ı adalet olduğunu vurgulamaktadır. İtirazlara karşı çözümlerinde kıssalara âyetlere yer verdiğini gördüğümüz Kemâlî'nin, eserinde kötölük olarak görölen şeylerin esasında öyle olmadığını, büyük hikmet ve maslahatlara neden olduğunu, kötölüğün küllî olarak varlığından söz edemeyeceğimizi, ahiret gününde adâletin hüküm süreceğini, ebedî baht ve saadete ulaşacağımızı belirtmektedir.

İslam filozoflarıyla benzerliklerin olduğu *Allah Adaleti* metnindeki çözümlerle ile gerek İhvan-ı Sâfâ'ya baktığımızda, kötölüğün izâfî ve arızî olduğundan bahsetmeleri, evrende kötölükten çok iyiliğin olmasına ve ahiret mutluluğu gibi konulara değinmeleri aralarında paralellik olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın âlemin mükemmelliği tasavvuru, Kemâlî'nin âlemdeki her şeyin belli bir nizama göre yaratıldığı küçüğünden büyüğüne her şeyin büyük maslahatlara sebep olduğunu söylemesi benzerliklerine örnek teşkil edebilir. Ancak dikkat edeceğimiz husus İbn Sînâ'nın âlemin mükemmelliği tasavvuru, onun sudûr teorisinin bir sonucu iken Kemâlî'de böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir.

Sonuç

Cedîdcilik hareketinin temsilcilerinden olan Ziyâeddin el-Kemâlî, eserlerinde kötölük probleminde yer vermiş; incelemelerde bulunup konuyla ilgili çözümler ortaya koymuştur. Kötölük probleminde iyimser bir tavırla yaklaşan Kemâlî'nin düşünce dünyasında ilâhî hikmet ve maslahat kavramları ön plana çıkmaktadır. Âlemdeki her şeyin özünde mutlak iyi olduğunu savunan Kemâlî için âlem sonsuz hikmet ve maslahat düzeninde yaratılmış olup adaletin hüküm sürdüğü bir yerdir. Kemâlî adaleti hikmet ve maslahata uygun olarak tanımlamış zulmün mukabili olarak görmüş ve açıklamalarını bunun üzerine inşa etmiştir. İlâhî adaletle yöneltilen itirazları ele alarak bunlardaki hikmet ve maslahatı göstermeyi hedefleyen Kemâlî, âyetler ve kıssalardan da yararlanarak görüşlerini desteklemeye çalışmıştır.

⁶²Kemâlî, *Allah Adaleti*, 44.

⁶³Kemâlî, *Allah Adaleti*, 52-53.

Tanrı'nın mutlak iyi olmasının bu âlemdeki kötülüklerle çelişmediği İslâm âleminde hâkim olan düşünce olsa dahi ekoller arasında kötü olarak nitelenen olguları açıklamada yöntem farklılıkları ortaya çıkmıştır. Tanrı-âlem ilişkisini âyetlerden deliller sunarak açıklamaya çalışan kelâmcılar için her şey adaletin bir parçası olup, genel olarak “hayır”, yani iyi olarak nitelendirilmektedir. Kötülüğün varlığını kabul eden kelâmcılar onu ilâhî hikmetle ilişkilendirmişler, insanlar için eğitim ve imtihan olarak görmüşlerdir. Filozoflara gelince onlar, âlemdeki kötülükleri inkâr etmeyip sudûr teorisine bağlı olarak bu probleme çözümler getirmişlerdir. Kötülüğü ârızî olarak gören filozoflar kötülüğü iyiliğin eksikliği olarak tanımlamışlar, âlemin düzeni için iyi ve kötünün beraber bulunmak zorunda olduğunu felsefî sistemlerinde işlemişlerdir. Ahlâkî kötülüklerin ise nefsin yetkinliğinin eksikliğine bağlı olarak insanların özgür iradesinden kaynaklandıklarını belirtmişlerdir.

Hastalık, sakatlık, bedensel eksiklikler gibi fiziksel kötülüklerin her ne kadar zulüm ve haksızlık olarak görüldüğü düşünülse de Kemâlî, bunların ya insanların günahlarına karşı ceza ya sağlıklarını koruyamadıkları için bedenlerine gelmiş azap ya da ebedî saadete ulaşmaları için bir sebep olduğunu düşünmüştür. Aynı şekilde fiziksel kötülüklerden olan fırtınalar, kuraklıklar, kıtlıklar da ilâhî adaletin bir parçası olduğunu, insanların bu afetlerden dersler çıkartıp hayatın ve nimetin kıymetini bilmeleri gerektiğini belirtmiştir. Akli, Tanrı tarafından insanlara verilmiş bir lütuf olarak gören Kemâlî, insanların bu afetlere karşı çareler üretip gelecekte medeniyetlerin kurulmasına vesile olduklarını söylemiştir. Ahlâkî kötülüklerin insanın özgür iradesinden kaynaklandığını düşünen Kemâlî, Tanrı tarafından din ve şariatlar gönderilip insanların zulümlerine sınır çekildiğini vurgulamıştır.

Âlemin mutlak iyi olduğunu ve kötülüğün küllî olarak varlığından söz edilemeyeceği görüşünde olan Kemâlî, âlemde insanların bilmediği gizli hikmet ve maslahatların olduğunu, zulmün değil ilâhî adaletin hüküm sürdüğünü, Allah Adaleti adlı eserinde izah etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle Kemâlî'nin görüşlerinin, İslâm düşüncesinin farklı ekollerinin Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde kötülüğe yönelik iyimser yaklaşımlarıyla paralellikler gösterdiği görülmektedir.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Funda Erbay
Author Details	¹ İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye 0000-0002-6254-4703  funda-210@hotmail.com

Kaynakça | References

- Abdülhayy M. “Eş’arîlik”, Çeviren Ahmet Ünal, *İslam Düşünce Tarihi I*. Editör M. M. Şerif, 255-278. Ankara: 1990, İnsan Yayınları.
- Afifi, Ebû'l-A'la. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çeviren Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Artıç, Abdülaziz. “Kazan’da Cedîcilik Hareketi ve Kursavî (XIX Yüzyıl Başları)”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2017): 89-113.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Çelebi İlyas. “Hüsün ve Kubuh”, *D.İ.A.*, C. XIX, 59-63, 1999.



- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd", *D.İ.A.*, C. XLII, 431-435, 2012.
- Efil, Şahin. "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası* 53 (2011/1): 92-110.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida' (Eş'arî Kelamı)*, Çeviren Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî. *el- Medînetü'l- Fâzıla*, Çeviren Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Gazzâlî. *Kitâbu'l-erba'în fî usûli'd-dîn (Dinde Kırk Prensip)*, Çeviren Abdülhalik Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fî'l-İtikâd (İtikad'da Orta Yol)*, Çeviren Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî. "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Hazırlayan Mahmut Kaya, 403-407, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Felsefe Din İlişkileri: Faslu'l-makal; el-Keşf an minhaci'l-edille*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbn Sînâ. "İnâyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanması Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Hazırlayan Mahmut Kaya, 299-306, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviren Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İsfahânî, Râgıp, el-Müfredât: *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Çeviren Abdulkaki Güneş & Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İlhan, Avni. "Aslah", *D.İ.A.*, İstanbul, c. III, 495-496, 1991.
- İhvanu's-Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman, C. 3, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l Usûli'l Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Çeviren İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kanlıdere, Ahmet. "XIX. ve XX. Yüzyıllarda Kazan Tatarları", *XIX. Yüzyıl Türk Dünyası*, Hazırlayan Ahmet Kanlıdere, 415-426, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013.
- Kaya, Cüneyt. "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi'l-İmkân'ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali Sempozyumu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri*, Editör İlyas Çelebi, 561-601, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2012.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kemâlî, Ziyâeddin. *Felsefe-i İslamiyyeden Allah Adaleti*, Ufa: Şark Matbaası, 1911.
- Maraş, İbrahim. *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, Ankara: Ötügen Neşriyat, 2002.
- Maraş, İbrahim, Türkoğlu, İsmail. "Kemâlî, Ziyâeddin", *D.İ.A.*, c. XXV, 233-234, 2002.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, Çeviren Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Ormsby, Eric L. *İslam Düşüncesinde "İlahi Adâlet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, Çeviren Metin Özdemir, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf", *D.İ.A.*, C. XL, 119-126, 2011.
- Özalp, Ömer Hakan. "Rızaeddin Bin Fahreddin'in Dini ve İçtimâî Meseleler Kitabı", *Kazanlı Yenilikçi Âlimler II: Rızaeddin Fahreddin*, Ed. Ali Arslan & İbrahim Maraş & İbrahim Çelik & Mehmet Kâmil Berse, 196-230, İstanbul: Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir, 2013.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 2014.
- Özervarlı, M. Said. "Hikmet", c. XVII, 511-514, İstanbul, 1998.
- Peterson Michael vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çeviren Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Platon. "Theaitetos", *Diyaloglar*, Çeviren Macit Gökberk, 449-540, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. "Timaios", Çeviren Erol Güney & Lütfi Ay, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2001.
- Suyargulov, Rifat. *İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*, Çeviren Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İrfan Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM yayınları, 2013.
- Türkoğlu, İsmail. "Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk-Tatar Aydınları", *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi* 17 (2012): 113-150.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, Çeviren H. Vehbî Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*, Çeviren Sedat Umran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zulüm: Kelâm", *D.İ.A.*, C. XLIV, 510, 2013.



Yavuz, Yusuf, Şevki. “Şer”, *D.İ.A.*, C. XXXVIII, 538-542, 2010.

