

## EŞ'ARİLERİN TEMEL KABULLERİNİN KÖTÜLÜK PROBLEMİYLE İLİŞKİLİ GÖRÜŞLERİNE ETKİLERİ\*

Ahmet Nusret Özdil\*\* & Lütfü Cengiz\*\*\*

### Öz

Bu çalışmada düşünce tarihinin en önemli tartışma meselelerinden birini teşkil eden kötülük probleminin Eş'ari kelam sistemi açısından incelemesi yapılmıştır. Bu süreçte Eş'ari kelamcılarının hareket noktaları ile karşıt görüşlere mensup İslam düşünürlerinin hareket noktaları arasındaki fark ve benzerlikler tespit edilmiş ve tarafların görüşleri kendi varlık anlayışları dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

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

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Eş'ariler, Kötülük Problemi, Metafizik, Teodise, Ontoloji.

### THE IMPACT OF ASHARITE'S ASSUMPTIONS ON THEIR APPROACH ABOUT THE PROBLEM OF EVIL

#### Abstract

In this study, the problem of evil, which is one of the most important discussion issues in the history of thought, has been examined in terms of the Asharite theology. The views of the schools and sects that had an impact on shaping the phenomenon of evil as a matter in the world of thought of Muslims were touched. In this process, the differences and similarities between the points of departure of the Asharite Theologians and the points of departure of Islamic thinkers belonging to different schools were determined and the opinions of the parties were tried to be evaluated by considering their understanding of existence.

While evaluating the problem from the point of view of Asharite, the criticisms they dealt with were also examined as a result of this approach and it was tried to determine whether the problems expressed in the criticisms in question constitute a problem in terms of their assumptions. It was made an effort to reveal metaphysical assumptions stemming from the problems that underpin these criticisms, and to what extent these assumptions coincide with the metaphysical assumptions of the Asharite. In cases where the differences in the metaphysical assumptions of the parties are detected, the difference is briefly explained and it is avoided to enter into the detailed discussion of the assumptions. As a result of the study, it was understood that the Asharite Theologians approach way to the problem constituted a systematic and consistent whole in harmony with their metaphysical assumptions.

**Keywords:** Kalam, Asharite, Problem of Evil, Metaphysics, Theodicy, Ontology.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 30 Nisan 2020 / 30 April 2020  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Haziran 2020 / 04 June 2020

BAİD 11  
2020

\* Bu makale Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim dalı Doktora Öğrencisi Ahmet Nusret Özdil'in "Eş'ari Kelam Sisteminde Kötülük Problemi" isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı. e-mail: ahmetnusretozdil@gmail.com - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0730-5715>

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/ Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. e-mail: lutfu.cengiz@balikesir.edu.tr - ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1306-3276>

**Atrif/Citation:** Ahmet Nusret Özdil-Lütfü Cengiz, "Eş'arilerin Temel Kabullerinin Kötülük Problemiyle İlişkili Görüşlerine Etkileri" BAİD 11 (Haziran 2020): 89-113.

**İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

## Giriş

Yeryüzünde kötü olarak isimlendirdiğimiz birtakım olayların gerçekleştiği herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi olduğu düşünülen kemal sahibi bir varlığın bu kötü olarak isimlendirdiğimiz olayları niçin var ettiği veya -daha yumuşak bir ifadeyle- bu olaylara niçin müsaade ettiği insan düşüncesini hemen her devirde meşgul etmiş bir sorudur. Bu soruya cevap arayan bir kısım düşünürler Tanrı'nın kudret veya iyiliğini sorgulamaya yönelmiş, başka bir kısım ise O'nun bu konudaki tercihinin hikmetlerini araştırmaya koyulmuştur.<sup>1</sup> Sayıları daha az olmakla birlikte bir kısım düşünür de Allah'ın fiillerinin sorgulanamayacağını ve onun iradesinin herhangi bir kayıt altında olmadığını ve olması da gerekmediğini belirtmişlerdir.<sup>2</sup>

Eş'arî kelimcilerin üçüncü kısma dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Yaygın kanaate göre, onların bu konudaki görüşleri "Allah'ın yüceliğine" vurgu yapmak için kabul edilmiş zoraki bir tercihten ibarettir.<sup>3</sup> Ancak söz konusu yaklaşım bize göre hatalıdır. Çünkü, onların bu konudaki görüşleri, temel ön kabullerinin ve bu ön kabuller çerçevesinde şekillendirdikleri varlık anlayışının bütününe gereği olarak ortaya çıkmıştır. Biz de bu makalemizde Eş'arîlerin temel ön kabullerinin onların kötülük problemi hakkındaki yaklaşımlarını nasıl şekillendirdiğini inceleyeceğiz.

İslam filozofları ile yaptıkları tartışmalar Eş'arî varlık anlayışının sınırlarının belirginleşmesinde ve temel dayanak noktalarının anlaşılmasında büyük rol oynamıştır. Bu sebeple makalemizde "Her şey zıddıyla bilinir" kaidesine uyarak Eş'arîlerin görüşlerini filozofların görüşleri üzerinden açıklamak şeklinde bir yöntem izleyeceğiz. Bu sebeple önce kötülük çeşitleri hakkında genel bir bilgi verecek, sonra, Eş'arîlerin, varlık mahiyet ayrımı, hüsün-kubuhun şer'îliği, kesb teorisi, ilâhî fiillerde hikmet, ahlaki değer yargılarının sorumlulukla ilişkisi konularındaki görüşlerinin kötülük problemlerine yaklaşımları üzerinde nasıl bir tesiri olduğunu inceleyeceğiz.

<sup>1</sup> Mahmut Avcı vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 21.

<sup>2</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014), 7,8.

<sup>3</sup> Bu kanaate örnek bir örnek için bakınız: İbrahim Coşkun, *İlahî Adalet ve Engelli Bireyler* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 119-125.

Kötülük problemi üzerindeki tartışmalara baktığımızda problemin genellikle metafizik kötülük, tabii kötülük ve ahlaki kötülük olmak üzere üç farklı kısımda incelendiğini görüyoruz.<sup>4</sup>

### 1. Metafizik Kötülük

Eşyanın varlık yönünden yetkinliğindeki eksiklik manasıyla metafizik kötülük, ontolojik bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu kötülük cinsi normalde varlıklar hakkında kullanılırken onların var olma yönünden kendilerinde taşıdıkları kusurlara ilişkin bir problem olarak değerlendirilir. Ancak metafizik kötülüğün Allah'ın zatına ilişmesi mümkün değildir. Zira kelamcılar açısından Allah'ın varlığı "zorunlu" ve "kadîm" olup "değişmeyi kabul etmeyen" bir yapıya sahiptir.<sup>5</sup> Filozoflar açısından bakıldığında ise yine o "bi'l-kuvve"liği olmayan, tamamen "bilfiil" bir varlık olup mahiyeti "varlığından" ibarettir. Kısaca o varlık yönünden herhangi bir kusur ve eksiklik taşıması "düşünülemeyen" varlıktır.<sup>6</sup>

Bununla birlikte metafizik kötülük, Allah tasavvuru ile ilişkili çeşitli problemler taşımaktadır. İlk problemin kaynağı filozoflara ait bir ön kabul, ilkedir. Tanrı'yı âlemin "faili", "yaratıcısı" olarak değil de sebebi olarak gören filozoflar; nedensellik ilkesini temellendirirken ortaya koydukları "birden bir çıkar/ tekten tek çıkar" ön kabulünü ispat etmek için "benzerden benzer çıkar" veya "sebeup ile sebepli arasında bir benzerlik, uyum bulunması şarttır" şeklinde ifade edilebilecek bir takım ilkelerden hareket ederler.<sup>7</sup> Bu ön kabuller dikkate alınarak düşünülduğünde salt iyi olan Tanrının kötülüğün sebebi olması düşünülemez. Zira Tanrının kötülüğün sebebi olduğunu düşünmek onunla kötülük arasında bir tür uyum ve benzerlik tasavvur etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu ise imkânsızdır. Salt iyiliğin kötülüğün sebebi olması düşünülemeyeceğine göre kötülüğün sebebi başka bir şey olmalıdır.

<sup>4</sup> Avcı, vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*, 27.

<sup>5</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), III/50.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *İlahiyat II –Kitabu's-Şifâ Metafizik II-* çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 543.

<sup>7</sup> İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi –Tarihi ve Problemleri-* ed. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 64.

Bu noktada şöyle bir problem karşımıza çıkıyor: Eğer “Kötülüğün sebebi başka bir şeydir” dersek kötülük için ilk ilkedan kaynaklanmayan başka bir sebep tasavvur etmiş olacağız ki, bu tasavvur onların, varlığın tek bir kaynaktan taşıdığı yönündeki iddialarıyla çelişki oluşturmaktadır. Bu problemden kurtulmak için filozoflar –İbn Sînâ’da görüldüğü üzere- kötülüğün varlık olarak değil yokluk ve eksiklik olarak tanımlamak zorunda kalmışlardır. Bu tanımlamanın neticesi olarak kötülük, mümkün varlıklardaki “bi’l-kuvve”likle ilişkili olarak bir potansiyelin gerçekleşmemesi neticesinde karşımıza çıkan bir durumdur.<sup>8</sup>

Filozofların ön kabullerinden kaynaklanan bu problem Eş’arîler açısından söz konusu değildir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi Eş’arîler açısından âlemin varlığı Tanrının varlığının zorunlu sonucu olarak gerçekleşmiş bir feyezandan kaynaklanmayıp irade, kudret ve ilim sıfatlarının taalluku ile bir tercih olarak gerçekleşmiştir. Tanrı âlemin sebebi değil, irade sahibi yaratıcısıdır. Yine bu görüşün neticesi olarak Eş’arîlere göre filozofların aksine âlem “mutlak yokluktan” varlık sahnesine çıkmıştır.<sup>9</sup> Bir şeyin “mutlak yok” ile arasında benzerlik ve uyumunun varlığından söz etmek ise anlamsızdır. Diğer yönden Eş’arîler filozofların “sebeplere sebep arasında bir uyum, benzerlik bulunması gerektiği” yönündeki ön kabullerini de reddederler. Onlara göre bu ilke akî bir zorunluluğa dayanmamaktadır. Nitekim bu ön kabule Fahrettin Râzî’nin (ö.606/1210) yönelttiği eleştiriler meşhurdur.<sup>10</sup>

Metafizik kötülüğün varlığının Tanrı fikri açısından oluşturduğu ikinci problem ise “Eserdeki kusurun sanattaki kusura delalet ettiği”<sup>11</sup> yönündeki yaygın kanaattir. İnsan bir sanat eserinde kusur gördüğünde bu kusurla o sanatı icra eden kişi arasında ister istemez bir ilişki kurar. Zira sanat eserinin kemali sanatkârın o sanattaki yetkinliğine delalet eder. Doğal olarak sanat eserindeki kusur da sanatkârın sanatındaki yetkinliği ile ilişkili olarak değerlendirilecektir. Bu sebeple metafizik kötülük eşyaya varlık bahşeden sanatkâr hakkında bazı soru işaretlerine sebep olmaktadır.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *İlahiyat II*, 543,545.

<sup>9</sup> Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007) 21.

<sup>10</sup> Fahrettin Râzî, “İlletler ve Maluller I” çev. İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2004) 57.

<sup>11</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 24.

Filozofların bakış açısından yaklaştığımızda bu durum bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü onlar eşyadaki metafizik kötülüğü eşyanın kendisinde bi'l-kuvve bulunan yetkinliği ortaya çıkaramayacak kusurlu bir yapıya sahip olduğunu düşünürler. Özellikle ay altı âlemdeki varlıkların yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk olarak bilinen zıt unsurları barındırması onların ilk sebepten aldıkları varlık feyzini tam olarak ortaya çıkarmalarına mani olmaktadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla sanatkârın üzerinde çalıştığı malzeme kusurludur. Fırçası, boyası ve tuvali kusurlu iken bir ressamın yaptığı resimde eğer bunlardan kaynaklanan bir kusur varsa bundan sanatkârın yetkinliğinde bir kusur olduğu hükmüne varmak makul değildir.<sup>13</sup>

Ancak varlık-mahiyet ayrımını<sup>14</sup>, eşyanın değişmez tabiatını<sup>15</sup> ve nedensellik ilkesini<sup>16</sup> reddeden Eş'arilerin eşyadaki metafizik kötülükle onu var eden yaratıcı arasındaki irtibatı ortadan kaldıracak farklı sorumlular bulması ve yaratıcı için mazeretler ileri sürmesi mümkün değildir. Peki, Eş'ariler bu algıdan kaynaklanan probleminden nasıl kurtulmaktadır?

Bir sanat eserindeki kusurun sanatkârın yetkinliğiyle birlikte düşünüldüğü doğru olmakla birlikte bu durum söz konusu kusurun "sanat açısından" olmasıyla sınırlıdır. Oysa bir sanat eserinin varlıkta yetkinlik yönünden barındırdığı bir kusur, o eserin sanat açısından barındırdığı bir kusur değildir. Düşünüldüğünde her sanat eserinin, "eser" olması sebebiyle kendisi metafizik anlamda tamlığı, kemâli, yetkinliği reddedici bir yapıya sahip olduğu anlaşılır. Zira eser, yapısı gereği üç durumu üzerinde taşır.

1-Hâdis olmak

2-Varlığını başka bir kaynaktan almak

3- Değişimi kabul etmek

Birbiriyle ilişkili bu üç durum eserin varlık yönünden bir kusur taşımasını kaçınılmaz kılmaktadır. Zira birinci ve ikinci madde onun geçişinin

<sup>12</sup> M. Cüneyt Kaya, "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine", *Sempozyum: 900. Vefât yılında İmâm Gazzâlî* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 588, 589; İbn Sînâ, *İlahiyat II*, 551, 553.

<sup>13</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 19.

<sup>14</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/499.

<sup>15</sup> Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 225, 226.

<sup>16</sup> Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 225,226.

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

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

Bu problemde sanat ve sanatkâr hakkında söylenenler doğru olmakla birlikte bu algıyı Tanrı ve âlem hakkında kullanmanın şâhidi gâib ile kıyaslamaktan ibaret bir hata olduğunu söylemek yoluyla da kaçınmak mümkündür. Zira bizim bildiğimiz sanat eserleri beğenilmek, takdir edilmek, insanların zevkine hitap etmek gibi çeşitli kaygılarla ortaya çıkarılmış olup onlarda gördüğümüz kusurlar bu gerçeklerle ilişkili olarak sanatkârla ilişkilendirilmektedir. Zira sanatkârın iradesinde onaylanmak, takdir edilmek sanatını ispat etmek gibi kaygılar bulunması neticesinde biz eserin bizim takdirimize sunulduğu gibi bir algıya sahip oluyor ve onun hakkında bir değerlendirmede bulunuyoruz. Ve yine aynı sebeple bizim değerlendirmemiz sanatkâr için bir şey ifade ediyor. Eğer bu durum farklı olsaydı bizim zihnimizde eseri sanat açısından değerlendirme veya

eserden hareketle sanatçının yetkinliği hakkında hükme varma gibi bir algı bile oluşmayabilirdi.

## 2. Tabî Kötülük

Tabî kötülük müstakil bir kötülük çeşidi olarak düşünülse de onun Tanrıyla ilişkisi ya metafizik ya ahlâkî yönden incelenmek zorundadır. Metafizik yönden incelendiğinde, düşünürler genellikle, tabî kötülüğün sebebi konusuna yönelmiş ve onu ay altı âlemdeki varoluşsal noksanlık, zıtlıklar vs. ile ilişkilendirme ve eşyayı vücuda getiren nedensellik sürecinin doğal sonucu olarak görme gibi bir eğilimde olmuştur.<sup>17</sup>

Söz konusu problem, tabî kötülüğü Tanrıyla ilişkili olarak görmenin sonucu olarak veya başka sebeplerden kaynaklanmasına rağmen Tanrının gücü yettiği halde bu tür kötülüklere engel olmaması ve müdahale etmemesi durumunu izah etmeye yönelik bir çabanın neticesi olarak ahlâkî açıdan da değerlendirilmiştir.

Problemi ahlakî yönden izah etmeye çalışanlar bu tür kötülükleri; daha büyük ve daha genel bir iyiliğin amaçlanması ile izah etmeye çalışmış veya bu tür kötülüklerin insanlara yönelik uyarı veya ceza olduğu gibi çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır.<sup>18</sup> Bu izahların ikinci kısmına masum bebeklerin ve hayvanların da bu tür felaketlerden acı çekmesi gibi durumlar ileri sürülerek itiraz edilmiştir.<sup>19</sup>

Problemi nedensellik zemininde izah etmeye çalışanlar söz konusu felaketlerin eşyanın sabit tabiatıyla ilişkisine vurgu yapmış ve Tanrı açısından sadece felakete sebep olan şeyi hiç yaratmamak veya bazen felaketlere sebep olmasına rağmen varlığındaki fayda reddedilemeyecek bu şeyleri var etmesi şeklinde iki seçenek bulunduğunu ve Tanrının faydası daha çok olan seçeneği seçip çok fayda için az zarara göz yumduğu<sup>20</sup> yönünde bir izah getirmişlerdir.

Probleme Eş'arilerin bakış açısından yaklaştığımızda ise söz konusu izahlara başvurmak mümkün gözükmemektedir. Zira Eş'arilere göre

---

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *İlahiyat II*, 545; Aktaş, Zeki, *Farâbî ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 59,60.

<sup>18</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 66-80.

<sup>19</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 55.

<sup>20</sup> Kaya, *Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine*, 590.

Tanrı, bu tür felaketleri kaçınabileceği halde herhangi bir sebebe dayanmaksızın bizzat var etmektedir. Bu tür felaketlerin varlığı da, bunlardan zarar görenlerin yaşadıkları acı ve kayıplar da tamamen Tanrının iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Üstelik Tanrı bu konudaki iradesini herhangi bir gerekçeye dayandırmamaktadır.<sup>21</sup> Problem bu noktada Eş'arîlerin ahlâkî kötülük yönündeki görüşlerine dayanmakta ve meselenin tamamen orada düğümlendiği ortaya çıkmaktadır.

### 3. Ahlâkî Kötülük

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

Ahlâkî kötülükten kastedilen insanların eylemlerinde ortaya çıkan kötülük olsa da bu kavram Tanrının eylemlerinin ahlâkî değerine dair yargıları da kapsamaktadır.<sup>22</sup> Bu yönden baktığımızda problem; “metafizik, tabii ve ahlâkî kötülüğü var eden veya var olmasına müsaade eden bir varlığın bu kötülüklerden ahlâkî anlamda uzak olduğunu söylemenin yerinde olup olmadığı”dır. Zira problemin metafizik yönünü hemen her düşünür bir şekilde çözmüştür. Hem de metafizik, halk tarafından anlaşılması pek kolay olmayan bir alan olduğundan problemin metafizik boyutu sadece belli bir kesimin zihnini meşgul etmiştir. Yine metafizik salt felsefi bir alan olduğundan aklî izahlar problemin çözülmesinde yeterli olmuştur. Ancak bu problem ahlâkî açıdan değerlendirildiğinde adalet gibi ele geçmesi zor bir fikirle uğraşmanın yanında insanların adalet duygusunu tatmin etmek gibi bir ihtiyaç da söz konusudur. Bu durum tartışmaların daha çok ahlâkî zeminde uzamasına ve eleştirilerin genelinin bu bağlamda ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

<sup>21</sup> Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kalam Düşüncesi*, 267.

<sup>22</sup> Kötülük probleminin daha çok tartışılan kısmı problemin bu yönüyle ilişkilidir. Problemin inşa edildiği önergelerde zikredilen “Tanrının iyi oluşu” ve kötülüğe bilerek ve isteyerek müsaade etmesinin “kötü” oluşu ifadelerinde kastedilen “iyi-kötü” kavramları daha çok ahlâkî zeminde algılanmıştır. Zaten aksi halde Tanrının kötülüğe müsaade ettiği takdirde “bencil ve kötücül” olacağı iddia edilmezdi ki bu iki yargı da ancak ahlâkî zeminde bir anlam ifade eder.



Eş'arilere baktığımızda ise her zamanki gibi değişmeyen bir kararlılıkla bu tür kötülüklerin de Allah tarafından yaratıldığını iddia ettiklerini görürüz. Onlara göre insanların eliyle gerçekleşen ve suçlunun parmakla işaret edilebilecek derecede göz önünde bulunduğu bu kötülüklerin bile var edicisi Tanrıdır.<sup>23</sup> Onun bu tür kötülüklerin varlığıyla ilişkisi sadece "göz yummak" ve "izin vermek"ten ibaret olmayıp kendisi bu tür kötülüklerin varlık kazanmasına da doğrudan müdahildir.<sup>24</sup> Hatta Eş'arilerin bakış açısına göre Tanrının bu tür olayların vukua gelmesindeki dahlinin bizzat suçlunun kendisinden bile daha fazla olduğu söylenebilir. Çünkü o sadece kötü olan olayı ve sonucu değil kötülüğe kasteden suçlunun bu konudaki kasıt, irade ve kudretinin ve hatta suç ve sorumluluğunun da yaratıcısıdır. Öyle ki eğer Tanrı istemese katil kasten ve isteyerek bir kişiyi öldürmenin sorumluluğunu ve suçunu bile üstlenemez. Yani bir cana bilerek, anlayarak ve isteyerek kıydığı halde "suçluluk" kazanamaz. Zira söz konusu suçluluğun varlığı da bu suçluluğun öldürme fiili ile ilişkisi de Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu yaklaşımları sebebiyle Eş'ariler tarih boyunca ağır eleştirilere maruz kalmış ve bu tutum özellikle Mu'tezile ile aralarındaki en büyük kırılma noktalarından birini teşkil etmiştir. Eş'ariler bu konudaki tavırları sebebiyle Allah ve kul arasındaki ilişkiyi sahip-köle seviyesinden ibaret bir duruma indirgemekle<sup>25</sup> itham edilmiştir.

Araştırmacılar tarafından Eş'arilerin bu tutumları onların ilâhi kudret ve iradeyi ön plana çıkarmak çabasında aşırıya kaçmaları olarak görülmüştür.<sup>26</sup> Bununla birlikte Eş'arileri bu tutuma sevk eden süreci incelediğimizde onların bu yöndeki tutumlarının Eş'arî kelimeler sisteminin bütününe gerektirdiği ve o sistemin tutarlılığı açısından gerekli bir yaklaşım olduğu karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu tutumun Eş'arî kelimeler sistemindeki yerine kısaca işaret etmek için Eş'arilerin varlık anlayışının birkaç önemli maddesine temas etmek gereklidir.

---

<sup>23</sup> Kadı Beyzâvî, *Tavâli'u'l- Envar- Kelam Metafizîği*- çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 207.

<sup>24</sup> Coşkun, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*, 33.

<sup>25</sup> Abdunnasır Süt, *Mutezile ve Ahlak-Kadı Abdulcebbar Örneği*- (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 63.

<sup>26</sup> Coşkun, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*, 35.

#### 4. Varlık-Mahiyet Ayrımı

Eş'arî kelimeler sisteminin şekillenmesinde rol oynayan en önemli noktalardan biri varlık- mahiyet ayrımını reddetmeleridir.<sup>27</sup> Müteahhirîn dönemi bazı Eş'arî âlimlerin bu ayrımı kabul ettikleri görülmekte ise de "mahiyetlerin yaratılmışlığı" görüşü Eş'arî düşüncenin şekillenmesinde ciddi bir etkiye sahip olmuştur.

Aristo'da sadece epistemolojik bir ayrım olan varlık-mâhiyet ayrımının İslâm filozoflarının elinde metafizik bir boyuta taşınması problemin karmaşıklaşmasına sebep olmuştur.<sup>28</sup> Söz konusu durumu farkederek bazı kelâmcılar iki kavramın mefhum olarak farklı oluşları ile zat olarak farklı oluşlarını birbirinden ayırmıştır. Bu durumda eşyanın mahiyet ve varlığı zat bakımından aynı olmaktadır. Dolayısıyla varlık ve mahiyetin birbirinden ayrılmış iki farklı hüviyeti yoktur.<sup>29</sup>

Filozofların bu tutumlarındaki problem, mesela, İbn Rüşd'ün imkânı varlık ve yokluk arasında bir vasıta konumuna getirmesinde görülebilir. Yine onlar mahiyeti varlıktan ayırmakla birlikte varlığa tesir edici bir konuma yerleştirmiş ve mesela "mahiyetin teayyüne illet olabileceğini" söylemişlerdir.<sup>30</sup>

Yine eşyanın tabiatı üzerinde gerçekleşen tartışmalarda da, her nasılsa mahiyet için kendisinde varlık zait olmadan bir tür varlık tasavvur bulunduğu göze çarpmaktadır. Örnek olarak Eş'arîlerin ateşin yakmamasının mümkün olduğu yönündeki görüşlerine itiraz edilirken "eşya hakkında bazı özelliklerin ayırt edici olduğu ve bu özelliklerin bulunmadığı takdirde mesela ateşin yakmadığında artık ateş olmayacağına, şarabın sarhoşluk vermediğinde artık şarap olmayacağına" ifade edilmesi bu duruma çok güzel bir örnek teşkil eder.<sup>31</sup>

Hâlbuki söz konusu durum Eş'arîler açısından bir problem teşkil etmemektedir. Zira onlara göre zaten ateşin hakikati ile varlığı aynı şey olup tamamen başka bir şeyi ateş olarak bilmemiz de mümkündür.

<sup>27</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/499.

<sup>28</sup> Eşref Altaş, *Fahrettin er-Râzî'nin İbn-i Sînâ Yorumu Ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 321

<sup>29</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/518.

<sup>30</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/650.

<sup>31</sup> Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 32,33.

Dolayısıyla ateşin yakıcılık özelliği ile bildiğimiz ateş olarak kalması için hiçbir zorunluluk söz konusu değildir. Diğer yönden bu sözler cennette verileceği söylenen "akılları çelmeyen şarabın"<sup>32</sup> bildiğimiz şarap olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir.

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

Peki varlık mâhiyet ayrımı kötülük probleminde nerede durmaktadır? Bu görüşün problemle ilişkili kısmı mahiyetlerin Tanrı tarafından yaratılmış ve belirlenmiş olmasıdır. Bu görüşe göre Allah, yakmayacak şekilde yaratması mümkün iken ateşi insanları yakacak şekilde yaratmıştır. Bu ise ateşin verdiği zararın tanrı için kaçınılması mümkün bir tercih olduğu anlamına gelmektedir.

## 5. Hüsün ve Kubuh'un Şer'iliği

Eş'arilerin kötülük probleminde yaklaşımlarının şekillenmesine en çok etki eden görüşlerinden birisi de hüsün-kubuh hakkındaki görüşleridir. Hüsün-kubuh meselesi daha çok insan fiillerinin şer'î durumuna dair bir tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere hüsün-kubuh tartışması bir fiilin şer'an güzel mi çirkin mi olduğunun; aklen mi yoksa şer'î hükmün indirilmesiyle mi bilinebileceğine dair yapılan bir tartışmadır.

Bu tartışmanın konumuzla ilişkili kısmı Eş'arilerin mahiyetlerin yaratılmışlığı yönündeki görüşleriyle ilişkilidir. Eş'arilere göre bir fiilin şer'an güzel veya çirkin oluşu onun güzel veya çirkin olarak yaratılmasıyla ilişkilidir. Eş'arî'nin (ö. 324/936) bu konuya yaklaşımı şu şekildedir: "Öyleyse küfrü küfür, batılı batıl ve çirkin olarak yaratıp onun böyle olmasını dileyen bir muhdisin varlığı zorunlu hale gelmektedir. Küfrün

---

<sup>32</sup> Kur'an-ı Kerim es-Saffât 37/47.

güzel, doğru ve gerçek olmasını irade ettiği halde bu iradesi gerçekleşmeyen kâfirin küfrün yaratıcısı olması mümkün değildir.”<sup>33</sup>

Yine Cürçânî (ö. 816/1413) bir fiil hakkında kullanılan güzel-çirkin ifadelerini üç farklı anlamda kullandığımızı söyler: Birincisi, yetkinlik ve eksiklik sıfatı manasında kullanılmasıdır. Bu fiilin bu yönünün anlaşılmasının aklîliği hakkında bir ihtilaf yoktur. İkincisi, fiilin amacına uygunluğu veya aykırılığı manasında kullanılmasıdır. Bu manasıyla kullanıldığında güzel-çirkin hükümleri izâfî bir nitelik arzeder ve ahlâki bir değer taşımaz. Mesela Zeyd’i öldürmek düşmanları açısında güzel bir davranış iken dostları açısından kötü bir davranıştır. Üçüncüsü, övgü veya yerginin fiile peşinen veya daha sonra taalluk etmesi manasında olup ihtilafın mahalli burasıdır. Bu manasıyla güzel ve çirkin hükümleri övgü veya yerginin/ödül veya cezanın taalluk etmediği fiillerle ilişkili olarak kullanılamaz. Eş’arîlere göre kavramın kullanıldığı üçüncü mana şer’îdir.<sup>34</sup> Bu sebeple Şâri’in hükmü tersine çevirip çirkin yaptığı şeyi güzel, güzel yaptığı şeyi çirkin yapması pekâlâ mümkündür.<sup>35</sup> Bu görüşe göre bir fiilin iyiliği veya kötülüğü insanlara fayda veya zarar sağlaması veya başka şeylerle ilişkili olmayıp onun hakkında verilmiş olan hükümden, ilahi iradenin o fiil hakkındaki yargısından kaynaklanmaktadır.<sup>36</sup>

## 6. Kesb Teorisi

Eş’arîlerin -özellikle- ahlâkî kötülük hakkındaki görüşlerinin anlaşılabilmesinde onların kesb meselesindeki görüşleri büyük önem taşır. Kesb bahsindeki tartışmalar ve izahlar müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek bir hacme sahip olduğundan konunun detaylarına girmeyip konumuzla alakalı kısımlarına işaret etmeye çalışacağız.

Bu meseleyi Eş’arîlerin bakış açısından anlayabilmek için onların varlık anlayışlarındaki çok temel bir noktayı sürekli aklımızda tutmamız gereklidir. Eş’arîler’e göre ‘hâdis’ olan her şey bir ‘yaratıcıya’ ihtiyaç duyar.<sup>37</sup> Bu açıdan Eş’arî’ye göre âlemin hâdisliğinin onun bir yaratıcıya olan ihtiyacını gösterdiğini kabul eden birinin, iş, insanın fiillerine gelince

<sup>33</sup> Eş’arî, *Eş’arî Kelâmî –el-Lüma’fi’r-Red alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida* çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 87.

<sup>34</sup> Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/312

<sup>35</sup> Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/310.

<sup>36</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd -İnanç Esasları Kılavuzu-* çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 222.

<sup>37</sup> Eş’arî, *Eş’arî Kelâmî*, 89, 90.

"hâdislik" ortadan kalkmadığı halde yaratıcıya olan ihtiyacın ortadan kalktığını söylemesi abestir.<sup>38</sup> Çünkü bu hâdisin var olmak için bir yaratıcıya ihtiyacı olmadığını veya birden çok yaratıcının varlığının imkânını kabul etmeyi gerektirir ki bu iki durum da muhatabın kendi mezhebine aykırıdır. Şu halde kulların gerçekleştirdiği fiiller de "var olmak" yönünden yaratıcıyla ilişkili ve onun eseridir. Kulun fiille ilişkisi onu "yaratmak" yönünden değil kesbetmek yönündendir.<sup>39</sup> Eş'arilerin bu konudaki yaklaşımlarının en çok tartışılan yönü kulun fiiliyle yegâne ilişkisi olan kesbin de yaratılmış olduğunu söylemeleridir.<sup>40</sup> Bu konuya karşı insanların düşündükleri şey genellikle "Allah'ın bende yaratmış olduğu bir hal sebebiyle niçin ben sorumluluk sahibi oluyorum?" şeklinde bir sorudur.

Ancak bu sorudaki problem şöyledir: Allah'ın fiili veya insanın o fiil üzerindeki kesbini yaratması onlara varlık kazandırmaya/var etmeye yönelik bir eylemdir. Hâlbuki kulun sorumluluğu bunların varlığı yönünden değil kendisiyle ilişkisi yönündendir. Ve kulun onlarla ilişkisi o fiilleri kendi hâdis kudreti ile gerçekleştirmesi sebebiyle yaratılmıştır.

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

Meselenin ahlâkî boyutuna gelirsek Allah'ın kudreti kulun kudretini karşıdan zorlayan bir konumda olmayıp aksine kuşatıcı bir konumdur. Dolayısıyla Eş'ariler cebri asla reddetmemekle<sup>41</sup> birlikte insanın irade ve ihtiyarını da reddetmezler. Yani Allah kulu özgür iradesiyle mahkûm eder. Bu şuna benzer: Hâdis olmaları sebebiyle yaratılmış oldukları bilinen, ama kulun kendisine ait sayılan, kendisine nisbet edilen bazı haller vardır. Üzüntü, sevinç, korku, umut gibi... Yine, meşrep denilen belli karakter

<sup>38</sup> Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 91.

<sup>39</sup> Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 85-88.

<sup>40</sup> Bu Eş'arî'nin kesbi de bir fiil olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. O kesbi "hadis bir iradeyle bir eylemi gerçekleştirmek" olarak tanımlar. Dolayısıyla insanın diğer eylemleri gibi herhangi bir eyleme iradesini yönlendirmesi de bir fiildir. Bunun neticesinde kesb de yaratılmıştır. [Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 89.]

<sup>41</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/320.

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

Zaten kitap ve sünnetin hiçbir yerinde insanın “yaratması” sebebiyle sorumlu olduğuna dair bir ifade geçmemektedir. Dolayısıyla meselenin metafizik yönünü ahlâkî bir zeminde tartışmaya gerek ve mahal yoktur. Yine daha önce zikrettiğimiz gibi bir fiil “ancak o fiili hadis bir kudretle gerçekleştirmekle” kesbedilir. Allah ise hâdis bir kudretle kadir değildir. Dolayısıyla Allah fiilin müktesibi olamaz.<sup>42</sup>

Yine kesb manası gereği sonradan kazanılmış bir konumu ifade eder. Tanrı için ise böyle bir durum söz konusu olamaz. Yani Tanrı herhangi bir fiili gerçekleştirmek neticesinde eksi veya artı yönde her hangi bir değişikliğe konu olmaz. Değeri, saygınlığı veya otoritesi artıp eksilmez. Bu sebeple Tanrının herhangi bir şeyi kesbetmesi tasavvur olunamaz. Bu üzerinden zaman geçmeyen, kadîm varlık tasavvurunun zorunlu kıldığı bir kabuldür.

İmam Eş’arî’nin kesbin Allah için mümkün olmadığını vurgulamaktaki amacı ahlâkî sorumluluğu ve fiilin ahlâkî değerini kesb ile ilişkilendirmesidir. Onun bakış açısına göre kesbin olmadığı yerde ahlâkî sorumluluk ve ahlâkî değerden söz edilemediği gibi ahlâkî sorumluluktan

---

<sup>42</sup> Eş’arî, *Eş’arî Kelâmı*, 89.

söz edilebildiği yerlerde de bu sorumluluk sadece kâsib için söz konusu olabilir. Dolayısıyla kesbedilen bir fiil ister güzel ister çirkin olsun o fiilin ahlakî değeri sadece kendisini kesbeden şahısla ilişkili olarak karşımıza çıkar.

Eş'arilerin varlık anlayışının gereği olarak ortaya koydukları görüşlerin ahlakî zeminde tartışılmaya çalışılması onların görüşlerinin pek çok farklı eleştiriye muhatap olması sonucunu doğurmuştur.

## 7. İlahi Fiillerde Hikmet

Eş'arilerin, Allah'ın terketmesi halinde kulları için murâd ettiği iyiliği ortaya çıkaramayacağı belli hikmetleri gözetmesi yönündeki anlayışı reddetmesi onların ciddi eleştirilere muhatap olmalarına sebep olmuştur. Bu eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz:

Onların ilâhî iradenin kayıtsızlığı konusundaki yaklaşımları bazıları tarafından "o zaman Allah'ın yalan söyleyip zulüm etmesine de bir mâni yoktur" benzeri indirgemeci bir tavırla değerlendirilmeye çalışılmış ve Cürcânî bu eleştiriye hüsün-kubuh bağlamında şöyle cevap vermiştir: *"Yüce Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının gerekçesi bize göre yalanın aklen çirkin olması değildir ki yalanın çirkin olmaması, Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının bilinmemesini gerektirsin. Çünkü onun başka bir gerekçesi olabilir."*<sup>43</sup>

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

Diğer bir yönden yalanın varlık sebebi söyleyen kişinin onu "gerçek" kılamamasındaki aczidir. İmam Eş'ârinin başka konudaki ifadesini aktarırsak sözünü ettiği şeyin "hakikatini belirlemeye güç yetirememesidir".<sup>44</sup> Hâlbuki Allah her şeyin hakikatini belirleyendir.<sup>45</sup> Dolayısıyla onun sözü sözünü ettiği şeyin hakikatidir.

Yine Eş'arî düşüncesinde Allah'a zulmün nisbet edilememesinin sebebi daha önce bahsettiğimiz kesb meselesidir. "Hâdis bir kudretle güç

<sup>43</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, III/332.

<sup>44</sup> Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 87.

<sup>45</sup> Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 87, 89.

yetirmek” Allah’ın fiilleri hakkında söz konusu olamayacağından Allah zulmü kesbetmez.<sup>46</sup> Dolayısıyla onun fiilleri zulüm niteliği kazanmaz.

Eş’arîlere ilahi fiillerde hikmet konusunda yöneltilen eleştirilerden biri de daha çok filozoflar tarafından “Allah’ın fiillerini belli hikmet ölçülerine uygun olarak yapmaması onun hikmetsiz iş yapmasıdır”<sup>47</sup> şeklinde dile getirilen eleştiridir.

İslam düşüncesine baktığımızda hikmet kavramının amaç ve fayda merkezli olmak üzere iki farklı şekilde tanımlandığını görüyoruz. İfade ettiğimiz eleştiri Mu’tezile’de örneğini görebileceğimiz fayda merkezli hikmet tanımına dayanmaktadır. Mu’tezile hikmeti adalet kavramıyla özdeşleştirir ve onu “Başkasının fayda veya zarar görmesi hedeflenerek, failin yaptığı iyi eylemler”<sup>48</sup> şeklinde tanımlar.

Fayda merkezli bir hikmet anlayışı ortaya konulurken failin kendi yarar ve zararını tanım dışı bırakması da bizce hatadır. Eğer failin kendi zararına gerçekleştirdiği bir fiil için zulüm ifadesi kullanılabilirse<sup>49</sup> adalet ifadesinin de kullanılabilmesi gereklidir. Yine durduk yere kendine zarar veren birinin bu hareketi “hikmetsiz” olabiliyorsa, kendi faydasına yaptığı iş de hikmetli olabilmelidir.

Ayrıca bu anlayışta dikkate alınmayan bir husus vardır. Tanımda geçen faydanın kişinin kendisiyle ilişkili kısmı Tanrı açısından mümkün görülmediğinden Tanrı hakkında ölçü olamayacağına doğrudan hükmedilmiştir. Ancak bu faydanın başkasıyla ilişkili olduğu durumun fiili işleyen kişiyle ilişkisi göz ardı edilmiştir. Biz kişinin kendisine bir fayda sağlamadığı, yerine göre zarar verdiği halde bir başkasına fayda sağlayan pek çok iş görür ve bunlar hakkında “hikmetli” yargısına ulaşırız. Ancak bizi bu yargıya ulaştıran şey, Mu’tezile’nin de kabul edeceği gibi, fiili uygulamak neticesinde başkasında gerçekleşen yararın varlığından ibaret değildir.

İlk olarak Mu’tezile ve hatta İslam filozofları da bir fiilin hikmetli sayılması için söz konusu yararın “kast edilmiş” olmasını şart koşarlar. Yani mesela yürüyen bir insan ayağı takılıp düşse ve düşerken çarptığı kişi kendisine çarpmak üzere gelen bir arabanın yolundan uzaklaşmış olsa ayağı takılıp

---

<sup>46</sup> Eş’arî, *Eş’arî Kelâmı*, 89.

<sup>47</sup> Erkol, *İbn Rüşd’ün Kelam Eleştirisi*, 193.

<sup>48</sup> Süt, *Mu’tezile ve Ahlak*, 69.

<sup>49</sup> *Kur’ân-ı Kerîm A’raf 7/23*.



düşen kişinin bu işinin hikmetli olduğu söylenemez. Yine bir insanın sıcağın bunalıp başına su döktüğü sırada yere dökülen su o sırada yere atılan bir sigaranın sebep olacağı yangına mani olsa bu fiile hikmetli denilmez. Sadece kastın varlığı da yeterli olmayıp mesela bir delinin veya küçük bir çocuğun yere düşmüş bir insanı kaldırmaya yönelik hareketi çok daha doğrudan olmakla birlikte "hikmetli" olarak görülmez. Çünkü söz konusu durumda bu fiil kendisinden ibaret bir fiil olarak kalmıştır. Yine kişinin düşmanına fayda sağlayacak bir eylemde bulunması, mesela kendi ölümü pahasına onu ölümden kurtarması hikmetli bir iş değildir. Ancak söz konusu fiil; failin bir arkadaşına, ailesine veya aralarında husumet bulunmayan herhangi bir kişiye yönelik olduğunda hikmetlidir.

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

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

Halbuki Tanrı açısından bu tür bir kemal ve yetkinliğe ulaşmak da tasavvur olunamaz. Zira bunlar da şahsın kendisine ilişkin faydalar cinsinden olup o tam olarak herhangi bir yönden kemale erme veya herhangi bir faydaya muhtaç olmaktan münezzehtir.<sup>50</sup> Bu sebeple fayda merkezli bir hikmet anlayışı özellikle Tanrının fiillerini değerlendirmek açısından yetersiz kalmaktadır.

Diğer yönden "bir fiil hikmetli değilse hikmetsizdir" şeklindeki hüküm de yukarıdaki hususlar dikkate alınmadan aceleyle ulaşılmış bir sonuç olarak karşımızda durmaktadır.<sup>51</sup> Çünkü eğer bir fiili gerçekleştiren kişi

<sup>50</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/351, 353.

<sup>51</sup> Burada itiraz ettiğimiz söz konusu şeyin yokluğunu ifade için "hikmetsiz" kelimesinin kullanılması değil, bu kelimenin fiile ilişmiş olumsuz bir sıfat olarak düşünülmesidir. Çünkü bazı şeylerin yokluğunun ifade edilmesi zihinde bir eksiklik tasavvuru oluşmasına sebep verir. Sorumsuz, ahlaksız, akılsız, beyinsiz gibi... Ancak bu kavramların yokluğu her zaman söz konusu eksiklik tasavvurunu gerektirici olmaz. Bu gibi durumlarda söz

neticesinde ulaşılabilecek herhangi bir faydaya muhtaç değil ise ve istediği şeyi herhangi bir şekilde gerçekleştirebilecekse onun söz konusu fiili nasıl yaptığının veya yapıp yapmadığının “hikmet” ile bir ilişkisi olmayacaktır. Bu durumda o kişinin işine yakıştırılan “hikmetsiz” hükmü ise o kişinin yetkinliğinin kaçınılmaz sonucu olarak karşımıza çıkacaktır. Bu görüş kabul edilirse, Tanrı için tasavvur edebileceğimiz, yarattıklarıyla ilişkili olmayan ve onlara fayda sağlamayan bütün fiiller bizi onun hikmetsiz iş yaptığı sonucuna ulaştıracaktır. Bu ise, Allah hakkında, iradesini ve kudretini daima daha önce yaratmış olduklarına yönelik gerçekleştirmek gibi mecburiyet tasavvur etmektir ki bunu kabul etmek mümkün değildir.

Bu itibarla gözetilmesi gereken bir hikmetin veya uyulması gereken bir şartın bulunmadığı yerde yapılan tercih hikmetsiz veya hikmete aykırı değildir. Bilakis hikmetsiz ve hikmete aykırı bir iş ancak gözetilmesi gereken bir hikmetin, uyulması gereken bir şartın varlığında mümkündür. Bu mesele tıpkı sorumluluğu bulunmayan kimsenin sorumsuzlukla itham edilememesi gibidir. Sorumsuzluk her ne kadar nefy ile ifade edilse de ondan kastedilen mutlak anlamda sorumluluğun yokluğu olmayıp sorumluluğu olduğu halde sorumluluk duygusu olmamaktır.

Eş’arîlere göre hikmet “fiilin failin niyetine uygun olarak meydana gelmesi”dir.<sup>52</sup> Bu açıdan, Eş’arîlerin hikmet anlayışı Mu’tezile’den ve filozoflardan farklıdır. Dolayısıyla Eş’arîlerin, ilâhî fiillerin hikmetleri gözetmediği ifadelerinden kastedilen mana, ilâhî fiillerin Mu’tezile’nin anladığı şekilde “fayda” merkezli bir hikmet anlayışına uygunluk esası üzerinde şekillenmediğidir.<sup>53</sup>

Görüldüğü üzere, Eş’arîlerin hikmet tanımı metafizik bir yaklaşımın sonucu olarak şekillenmiştir. Fiil dediğimiz şeyin, kendi tasavvuru gereği, kendisini gerçekleştirmek isteyen maksadını gerçekleştirmeye uygun şekilde gerçekleşmesi hikmetli olması, buna aykırılığı hikmetsiz olması demektir. Bu itibarla, bir insanın, öldürmek istediği birini vurması hikmetli bir iş iken aynı kişiyi tedavi etmesi, zırla kuşatması hikmetsiz olmaktadır. Zira söz konusu fiil failin niyetine uygun değildir. Söz konusu

---

konusu yokluğu ifade etmek için yukarıdaki olumsuzlama yöntemini kullanmak uygun değildir. Mesela tanrının cismani bir yapıya sahip olmaması, dolayısıyla beyin dediğimiz organının da bulunmaması durumunu “tanrı beyinsizdir” şeklinde ifade etmek uygun değildir.

<sup>52</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 130.

<sup>53</sup> Mavil, *İmam Eş’arî’nin Kelam Düşüncesi*, 273.

fiilin ahlâkî değeri ise "hikmetinden" başka bir konudur. İkisini özdeşleştirmeye çalışmak anlamsız bir çabadır.

Diğer yönden, ilahi fiillere ilk aşamalarda fayda merkezli tanımlanan şekliyle "hikmet" nisbet etmek mümkün olsa da, söz konusu fiillerin hikmeti olarak gösterilen şeylerin hikmeti sorgulanmaya başlandığında cevap alınamayan bir noktaya ulaşmak kaçınılmazdır. Zira Allah'ın niçin başkasına fayda sağlamayı irade ettiği, niçin insanları mükellef kıldığı sorusunun fayda merkezli hikmet anlayışı çerçevesinde tatmin edici bir şekilde cevaplandırılması imkânsızdır.<sup>54</sup> Eş'arilerin, bu problemdeki en önemli dayanak noktalarından birisi de budur.

## 8. Ahlâkî Değer Yargılarının Sorumlulukla İlişkisi

Allah Teâlâ'nın hiçbir işinin çirkin olmayacağı noktasında İslam düşüncesinde bir ihtilaf yoktur. Ancak hüsün-kubuh meselesindeki ihtilâfın bir uzantısı olarak hüsün-kubuhu şer'î görenler -Eş'ariler-, emir ve nehye muhatap olmayan bir failin işlerine "kötü" denilemeyeceğini dolayısıyla ahlâkî olarak değerlendirilemeyeceğini söylemişlerdir. Hüsün-kubuh nesnelere zatlari veya onlarla ilişkili durumlara bağlayan ve akfîleştirilenler ise, Allah'ın kötü olan bu tür fiilleri işlemekten berî olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile ve Eş'arilerin bu bağlamdaki tartışmalarının özü budur.<sup>55</sup>

Mu'tezile'ye göre fiillerin güzellik veya çirkinlikleri o fiillerin kendilerine ait bir durum/kendilerinden kaynaklanmakta olup failin değişmesi ile değişmez.<sup>56</sup> Dolayısıyla cinayet, zina veya gasp fiilleri bir şeye nispetle değil, kendileri kötüdür. Bu fiilleri işleyen kişilere bu yüzden kötü denilir. Eş'arilere göre ise fiillerin -ahlâkî değer cinsinden- kötülük veya iyilikleri o fiillerin Allah'ın emir ve yasaklarıyla ilişkileri neticesinde kazandıkları bir durumdur.<sup>57</sup> Bu anlayışa göre emir ve yasalara nispet söz konusu değilken hiçbir fiil hakkında "iyi" veya "kötü" hükmü verilemez.

Tarafların hüsün-kubuh meselesindeki görüşlerinden neşet eden bu ihtilaf ciddi tartışmalara zemin olmuştur. Çünkü eğer Mu'tezile'nin bakış açısından hareket edilirse zina fiili kendisi kötü bir fiil olduğundan bu fiile

<sup>54</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/356-359.

<sup>55</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/336, 338.

<sup>56</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, -Mu'tezile'nin Beş İlkesi-* Çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), II/22.

<sup>57</sup> Kadı Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 212.

yönelen her irade kötülüğe meyletmiş, dolayısıyla “kötü” olmuş olur. Bununla birlikte meseleye “fayda-zarar”, “övgü-yergi” merkezli bir bakış açısıyla yaklaşan Mu’tezile fiillerin iyilik-kötülüğünü, “içinde bulunduğu belli durum ve şartların neticesinde kazandıkları nitelikler” ile ilişkilendirir. Yani onlar fiiller hakkındaki değer yargısını yakın sonuçtan ziyade nihaî netice ve amaca nispetle belirlemeye çalışmıştır.<sup>58</sup> Buna göre, doğruyu söylemek aslında iyi bir fiil iken bir caniyeye öldürmek için kovaladığı çocuğun yerini söylemek kötüdür. Ancak o kişiye çocuğun yeri hakkında yalan söylemek suretiyle çocuğu kurtarmak iyidir.

Eğer Eş’arîlerin bakış açısından hareket edilirse söz konusu zina fiilinin kötü ve çirkin oluşu onu yasaklayan ilahî öğretilere nispetinden ibarettir. Eğer zina Allah tarafından yasaklanmamış olsaydı zina yapmak çirkin bir iş olarak görülmecekti.

Eş’arîlerin bu konudaki yaklaşımı, fiilin tabiata uygunluk veya aykırılığı ile söz konusu fiilin şer’î, ahlâkî değerini birbirinden ayırmaktır. Eş’arîlere göre insanların tabiatları gereği güzel veya çirkin gördükleri işler vardır ancak, bu durum onların herhangi bir fiilin ahlâkî değeri konusunda “belirleyici” bir konumda buldukları anlamına gelmez, kendi başına ölçü olamaz. Bu konuda Kadı Beyzâvi şunları söyler: *“Şayet hüsün ve kubuhtan kastedilen ilim gibi kemâl ya da noksanlık sıfatı veya tabiata uygunluk yâhut aykırılık ise bunların aklî olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Ancak âhirette sevâb veya ikâbla alâkalı ise bunda aklın bir etkisi yoktur.”*<sup>59</sup>

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

Mu’tezile’nin “bu fiil şu şahsa zararlıdır, yani kötüdür” hükmünü verdiği bir fiile Eş’arîlerin yaklaşımı “Bu fiil şu şahsa zararlıdır. Ama kötü olmak zorunda değildir.” şeklindedir. Zira Eş’arîlere göre söz konusu fiilin kötü olması ile zararlı olması dil ve mantık açısından bir zorunluluk ilişkisine sahip değildir. O halde fiilin bir kişiye zarar verici olması onun kötü olmasından başka bir şeydir. Çünkü Eş’arîlerin bakış açısına göre “iyi-

<sup>58</sup> Süt, *Mu’tezile ve Ahlak*, 189,190.

<sup>59</sup> Kadı Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 212.

kötü" ahlakî yargılar olarak fayda ile değil, sorumluluk ile ilişkilidir. Eş'arilerin bu konudaki delili fayda veya zararın vâki olduğu her yerde ahlakî anlamda iyilik ve kötülükten söz etmenin mümkün olmamasıdır. Bu durumlar birkaç kısımdır:

Birincisi; bir yıldırımın, yağmurun, selin veya yuvarlanan bir kayanın sebep olduğu çeşitli fayda ve zararlar söz konusu olup bu fayda veya zarar ahlakî anlamda bir değerlendirmeye konu olmamaktadır. Her ne kadar söz konusu fiillerin ilahî iradeyle ilişkisi üzerinden Tanrı hakkında ahlakî değerlendirmede bulunulsa da bu durum ilahî iradenin bu durumlar ile ilişkili tavrına yönelik olup vâkıyanın kendisi sebebiyle söz konusu fayda veya zararla birinci dereceden ilişkili olan felaketin kendisi –yıldırım, yağmur, sel veya yuvarlanan kaya- hakkında bir ahlakî değerlendirmede bulunulmamaktadır. "İyi de taş söz konusu fayda veya zarar konusunda bir iradeye, kudrete ve bilgiye sahip değil ki nasıl onun ahlakî sorumluluğundan söz edebiliriz?" şeklinde bir itiraz gelebilir. Bu da tam bizim kastettiğimiz şeydir. Zira söz konusu durumda bir fayda- zarar vardır. Ancak bu fayda veya zarara yönelik –taş açısından- bir irade, bilgi ve kudret yoktur. Şu halde ahlakî hüküm fayda ve zararla değil fayda ve zarara ilişkin fiili gerçekleştiren irade ile ilişkili olarak gerçekleşmektedir.

İkincisi; arslan, kaplan, kurt, çakal veya sırtlan gibi pek çok hayvan hem insanlara hem başka hayvanlara zarar verecek pek çok eylem gerçekleştirmektedir. Her yıl binlerce ceylan milyonlarca tavşan bu hayvanların pençesi altında can vermektedir. Yine inek, eşek, köpek, katır, at gibi pek çok hayvan yüzyıllardır insanların çeşitli ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Onlara "fayda" sağlamaktadır. Hatta pek çok hayvan birbirlerine fayda sağlamaktadır. Ancak bu tür fayda ve zarar sağlayıcı fiillerin hiçbiri sebebiyle bu hayvanlar hakkında "ahlakî" anlamda iyi veya kötü yargısına ulaşılmamaktadır. Ahlaksızlıkla suçlanmadıkları gibi sebep oldukları faydalar sebebiyle övgüye de muhatap olmamaktadırlar. Bu durum da iyi- kötünün, fayda ve zararlar arasında zorunluluk ilişkisi olmadığını göstermektedir. Dikkat edilirse bu örnekleri sadece fayda-zarar ile iyilik-kötülük arasındaki zorunluluk ilişkisini incelemek için ele alıyoruz.

Üçüncüsü, delilerin ve çocukların pek çok eylemi fayda veya zarara sebep olabilmekte ancak bu kişiler bu eylemleri sebebiyle ahlakî bir yargıya muhatap olmamaktadırlar. Bu konudaki örneğimiz diğer örneklerden farklı bir yöne sahip. Çünkü çocuk ve deli yerine göre yaptıkları işlerden

men edilmekte, kınanmakta veya övülmektedirler. Bu itibarla kısmen ahlâkî bir değerlendirmeye muhataptırlar denilebilir. Ancak onların ahlâkî hükümlerle irtibatı “terbiye” maksadından ibaret olup eylemleri sebebiyle kendilerine “iyi-kötü” hükmü gerçek anlamda yakıştırılmamaktadır. Yani onlar hakkında bu tür ifadelerin kullanılması mecâzî bir yön taşımaktadır. Bu itibarla deliller ve çocukların durumunu da fayda-zarar ile iyi-kötü hükmü arasındaki zorunluluk ilişkisini reddetmek için delil olarak kullanabiliriz. Zira eğer deliller ve çocukların yaptıkları sebebiyle gerçekten iyi-kötü olduklarını farz edersek onların bu fiilleri neticesinde gerçek bir ödül veya cezayla muhatap olacaklarını varsaymamız gerekecektir. Bu ise muhatabın akıl, hikmet ve sorumluluk arasında kurduğu bağlantıları sarsacaktır.

Dördüncüsü, yatakta uyuyan bir kişinin, uyurken yatağın kenarına konulan –orada olduğundan habersiz olduğu- bir bebeğin üzerine yuvarlanmak suretiyle ölümüne veya sakatlanmasına sebep olması gibi bir durumu veya kucağına bir bebek almışken aniden gelen bir inme sebebiyle bebeği düşüren birisini tasavvur edelim. Söz konusu durumda zarar sabit olsa da bu zarara ahlâkî bir yargıyı iliştiirmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu örnek de fayda-zarar verme durumu ile fiille ilişkin ahlâkî yargılar olan iyilik-kötülük arasında bulunduğu varsayılan zorunluluk ilişkisinin aksine bir örnek teşkil etmektedir.

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

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

Diğer yönden Eş’ârîlerin değil, fayda-zarar ile iyilik-kötülük arasında zorunluluk ilişkisi olduğunu söyleyenlerin delil getirmesi gerekmektedir. Zira söz konusu zorunluluğun varlığını iddia etmek için bir delile

dayanmak mecburîdir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda akli bir zorunluluk bulunmamaktadır. Şu halde fiiller hakkında kullanılan bu iki farklı değerlendirme türünü özdeşleştirmek uygun değildir.

Bu konuda Cüveynî'nin söyledikleri dikkate değerdir: *"Şayet onun - kötülüğün- fiilin zatından veya zatına ait bir sıfattan kaynaklandığını söylerlerse, bu, çeşitli açılardan geçersizdir. Akla en yatkın olan şudur: Bir kişiyi zulmederek öldürme fiili, had ve kısas yoluyla öldürme fiili gibidir. Bu iki fiilin eşitliğini ve her iki öldürmenin de denkliliğini reddeden kimse, inkâr edilemeyecek bir şeyi reddetmiş ve birbirine denk olan her iki şeyin birbirine eşit olduğuna dair güveni yok saymış olur. Bunun yanlışlığını ortaya koyan şeylerden biri de şudur: Akıl sahibi birinden sâdir olan bir iş, mükellef olmayan bir çocuktan sâdir olsaydı, o fiil çocuk tarafından işlenmekle birlikte kötü olarak vasıflanmazdı. Onlardan birileri de bu konuda itirazda bulunarak mükellef olmayan bir çocuktan sâdir olan şeyin kötü olduğunu iddia ederlerse, biz onlara ilk verdiğimiz cevapla – had ve kısas yoluyla öldürme- karşılık veririz."*<sup>60</sup>

Mu'tezile'nin bakış açısında dikkatimizi çeken bir problem daha vardır. Mu'tezile bir fiili ahlâkî değerlendirme açısından ele alırken onu kendisine ahlâkî hüküm ilişmiş bir şekilde ele almaktadır. Bu sebeple onlar mesela, cinayet, zinâ veya gasp fiillerine kötülük hükmünü tartışmaya tereddüt etmeden yakıştırmaktadır. Halbuki zinâ fiilinin iyiliği veya kötülüğü tartışılmaz. Zira zina diye bir fiil yoktur. O bir fiilin gayrimeşru halinin ismidir. Yani zina, gasp veya cinayet belli bir fiilin kendisine bir ahlâkî hüküm iliştikten sonraki ismidir. Dolayısıyla "zinâ ahlâkî açıdan kötüdür" sözü "ahlakî açıdan kötü olan cinsel ilişki ahlâkî açıdan kötüdür" gibi bir manaya gelmekte kısaca anlamsızlaşmaktadır.

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

---

<sup>60</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 222.

durumları birbirinden ayıran şey ise şer'i hüküm ve "sorumluluk"tur. Dolayısıyla iyilik-kötülüğü sorumluluk ile ilişkili olan fiiller sadece sorumluluk sahibi varlıklar açısından ahlâkî değer taşırlar. Nitekim kurban, cana kıyan açısından ibadet iken ve ahlâkî anlamda "iyi" bir davranış iken, can veren inek için ahlâkî anlamda bir erdem olarak görülmez.

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

### **Sonuç**

Sonuç olarak, Eş'arîler iyilik ve kötülük kavramlarını ahlâkî birer kavram olarak algılamakta ve ahlâkî sorumluluk kavramıyla ilişkili olarak değerlendirmektedir. Yine onlar iyi ve kötü kavramlarının metafizik yapısı üzerinde kafa yormakta, fiillere ve faillere "iyilik" ve "kötülük" hükmünün ilişme sebebinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Bu noktada fiil ve irade kavramlarını da değerlendirmeye tabi tutmakta ve onları da metafizik açıdan değerlendirmektedir. Bütün bu sayılanların varlık yönünden sebebinin, Allah'ın iradesi olduğu neticesine ulaşmakta ve iyilik ve kötülüğün de Allah'ın o konudaki takdiriyle ilişkili olarak ortaya çıktığını kabul etmektedirler.

Yine "sorumluluğu" varlık anlayışlarının gereği olarak Tanrı için mümkün görmediklerinden sorumluluk ile ilişkili ahlâkî yargılar olan "iyi-kötü" yargılarının Allah hakkında kullanılamayacağı neticesine ulaşmaktadırlar. İnsanın iradesinin Allah tarafından yaratılmış olması ve buna rağmen insanın sorumlu tutulması noktasını değerlendirirken de iradenin yaratılmışlığı ile sorumluluğa konu olması arasında imkânsızlık veya zorunluluk cinsinden bir bağ olmadığını ortaya koymakta, dolayısıyla bu iki olgunun arasını ayırmaktadırlar. Görebildiğimiz kadarıyla Eş'arîlerin kötülük problemiyle ilişkili görüşleri varlık anlayışlarının bütünüyle uyum içerisindedir ve bu anlayışın dışına çıkmadan Eş'arîlerin bu konudaki görüşlerine aykırı bir şey söylemek mümkün değildir.

### **KAYNAKÇA**

Aktaş, Zeki. *Farâbî ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.  
Altaş, Eşref. *Fahrettin Râzî'nin İbn-i Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.



- Avcı, Mahmut; vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*. Konya: Eğitim Yayınevi. 2018.
- Coşkun, İbrahim. *İlahî Adalet ve Engelli Bireyler*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. III. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî. *Kitâbu'l-İrşâd –İnanç Esasları Kılavuzu-*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2007.
- Eş'arî, Eş'arî Kelâmı –el-Lüma'fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida-. çev. Kılıç Aslan Mavil; Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Fahrettin Râzî. "İlletler ve Maluller I". çev. İbrahim Coşkun. Diyarbakır: *DİFD VI/1* (2004), 49-86.
- İbn Sînâ. *İlahiyat II –Kitabu's-Şifâ Metafizik II-*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kadı Beyzâvî. *Tavâli'u'l- Envar- Kelam Metafiziği-*. çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kadı Abdulcebbar. *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse -Mu'tezile'nin Beş İlkesi-*. çev. İlyas Çelebi. II. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt. "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine". *Sempozyum: 900. Vefât yılında İmâm Gazzâlî*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.
- Süt, Abdunnasır. *Mutezile ve Ahlak-Kadı Abdulcebbar Örneği-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenselliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 17. (2007), 1-24.
- Üçer, İbrâhim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi –Tarih ve Problemleri-*. Ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

**Balıkesir İlahiyat Dergisi**  
Balıkesir Theology Journal

**Derginin Eski Adı**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

**Sahibi/Owner**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt

**Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager**

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

**Editörler/Editors in Chief**

Doç. Dr. Mehmet Özkan  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı

**Editör Yardımcıları/Assistant Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül  
Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt, Balıkesir Üniversitesi  
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Dirik, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Özkan, Balıkesir Üniversitesi  
Doç. Dr. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi  
Doç. Dr. Y. Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakcı, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi

**Dizgi-Mizanpaj/Layout**

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

**Yazışma/Correspondence**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altreyül/Balıkesir

**Telefon:** 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

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

**Web:** <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

**Baskı Yeri**

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya  
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

**Basım Tarihi**

Haziran 2020

**İNDEKSLER**



**08.06.2020**



**30.06.2019**



**30.06.2019**



**30.06.2015**



**03.05.2020**