



İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise*

The Problem of Evil and Theodicy in the Works of İzmirli İsmail Haqqı

Hande Nur Bozbuğa**

Öz

Bu makalede İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) kötülük problemiyle ilgili iddiaları tahlil edilecektir. Öncelikle İzmirli'den ve onun ilmî metodolojisinden bahsedilecek sonra İzmirli açısından kelâmî anlamda kötü olarak kabul edilebilecek olay ve olgular sınıflandırılacaktır. Ardından bu kötülöklere karşı onun tercih ettiği çözüm yolları, onun eserleri merkeze alınarak tartışılacaktır. Eserde teodise ile ilgili ana konuyu *ilahi inâyet* tasavvuru oluşturmaktadır. Bu teodiseye göre kötülöklük Allah'a isnat edilemez. Bunun sebebi Allah'ın evrende hâkim kıldığı düzenli sistemdir. İzmirli'nin bu husustaki temel tezi, evrende var olan düzene tâbi olduğu sürece hiçbir kötü olgu ve olayla karşılaşılmayacak olmasıdır. Kötülöklükler, insanların cüz'î iradelerine dayanarak kötü fiillere yönelmesiyle ortaya çıkmıştır. O halde düşünöre göre kötülöklüklerin kaynağı insandır. Düşünürün bu husustaki görüşleri ve kötülöklükleri Allah'tan kaldırıp insana hamlelerken nasıl bir yol izlediği bu çalışmanın temel konusunu teşkil edecektir.

Anahtar Kelimeler

İzmirli İsmail Hakkı, Kötülük Problemi, Teodise, İnayet, İrade

Abstract

This study analyzed İzmirli İsmail Haqqı's main arguments about the problem of evil. First, Haqqı's life and his scientific methodology were examined, and then, the cases that can be accepted as kalâm evil were classified as per his understandings. Further, some of his results and solutions of the problem of evil and theodicy were highlighted. The basic viewpoint of theodicy in his work constituted a form of "divine grace." In particular, this theory asserted that evil things can never be attributed to God whose governance of the universe is regular and just. According to Haqqı, no evil phenomenon will be encountered when this mode of interpretation is applied. For Haqqı, evil emerges when people volitionally turn to wrong deeds. Hence, according to him, the source of evil is humanity itself.

Keywords

İzmirli İsmail Haqqı, The Problem of Evil, Theodicy, Grace, Will

* Bu çalışma 25.07.2018 tarihinde tamamladığımız "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Felsefe-i ülä'sinin Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Translation of İzmirli İsmail Haqqı's Work 'Felsefe-i ülä' and Analysis of the Problem of Evil in this Work", (Master Thesis, Istanbul University, Istanbul, 2018).

** Sorumlu Yazar: Hande Nur Bozbuğa (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: handeturak@gmail.com ORCID: 0000-0003-3927-8088

Atf: Hande Nur Bozbuğa, "İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise." *darulfunun ilahiyat* 31, 2 (2020): 397–418.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0077>



Extended Summary

Izmirli İsmail Haqqi (d. 1946) was an important scientist and intellectual who lived during the last period of the Ottoman Empire. Although several previous studies cover his biography and scientific personality, his viewpoints on the problem of evil, which is one of the important issues of the philosophy of religion, will be discussed specifically in this study by investigating. His works *Mukhtasar Felsefe-i Ūlā*¹ and *Yeni İlm-i Kalām*². The key contribution of this study is a novel interpretation of the mindset of an intellectual, who lived during the last period of the Ottoman Empire and facilitated profound theological and philosophical studies. Specifically, his contribution to this topic is considered as the core issue of fundamental discussions for theology and philosophy. In so doing, this study revealed the *modus operandi* of his era with respect to the problem of evil and theodicy.

The problem of evil, remains one of the chief problems in the philosophy of religion, its pertinence usually emerges when some deeply unpleasant events and actualities in the universe are perceived as a predicament. The basis of this notion is formulated on the theistic conception of God. God, in theism, has been described as an omnipotent, an omniscient and a perfectly good entity. The existence of God, with the abovementioned attributes, in concurrence with the presence of evil have been regarded as a conundrum from time to time.³

In general, evil as a problematic issue has been discussed by philosophers and theologians in the context of the relationship between God and the universe. Theses on this matter indicate that the issue has become a problem of belief because according to them, the existence of evil in tandem with a belief God, constitutes a paradox relative to his nature. It can be stated that this situation, which seems paradoxical, actually originates from the viewpoint of the general populace at a given moment. However, when examined in more detail, it is striking to note that there are great differences among scholars of theodicy. For example, in some interpretative frameworks, evil is considered in terms of its source, while it is evaluated in terms of their position or nature against the good in others.

Haqqi discussed the problem of evil within the framework of the discussions concerning will and personal will and then presented them as an argument against the problem of evil. Issues, such as the problem of free will and the problem of evil that stems from it have been distinguished as being among the fundamental issues of Haqqi's era inasmuch as they have likewise been discussed throughout history. In this historical period, the concept of will against evil is one of the vital viewpoints in relation

1 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ūlā* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329).

2 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelām*, 2. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340).

3 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 151.

to appreciation of kalām. For example, the viewpoints of Babanzāde Ahmed Nāim (d. 1934), one of the Haqqi's contemporaries, on this issue are surrounded by expressions that are usually conveyed in the background of Islamic thought within the context of personal will. According to Nāim, God showed man both the good and the bad (the right and the wrong) and gave him the power to do good or evil, which are the prerequisites of genuine free will. He stated that the moral consequences of actions, which can be good or bad, are derived from the person who has freedom of will. Hence, by this reckoning, the responsibility belongs to humans.⁴ Likewise, Ferid Kam (d. 1944), another thinker of that historical period, argued that each individual is personally responsible for exercising the dignity of decision making, and although he has the right to choose good and bad deeds he is nonetheless obliged to prefer good over evil.⁵

4 Babanzāde Ahmet Nāim, *Ahlāk-ı İslâmiye Esasları* (İstanbul: Amedi Matbaası, 1340), 22-24.

5 Ferid Kam, *Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlāk* (Ankara: Vilâyet Matbaası, 1339-1341), 78.

İzmirli İsmail Hakkı'da Kötülük Problemi ve Teodise

Din felsefesinin temel sorunlarından biri olan kötülük problemi, evrende var olan bir takım kötü olgu ve olayların bir problem olarak görülmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin temelini, teistik anlayışın Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Teizmde Tanrı; mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olarak tanımlanmıştır. Bu niteliklere sahip bir Tanrı'nın mevcudiyeti ile kötülüğün varlığı, zaman zaman bir problem olarak görülmüştür.⁶

David Hume tarafından dile getirilen şu sorular kötülük probleminin mahiyetinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir: Tanrı kötülükleri önlemek istiyor da buna gücü mü yetmiyor? Bu durumda O, gücü sınırlı olandır. Kötülükleri önlemeye gücü yettiği halde bunu yapmak mı istemiyor? Bu durumda O, iyi değildir. Hem iyi hem de kötülükleri önlemeye gücü yetiyorsa bu kadar kötülüğün sebebi nedir?⁷

Mutlak kudret, mutlak ilim ve salt iyi vasıflarına sahip bir varlıkla kötülüğün bir arada bulunmasını mantıksal olarak tutarsız gören anlayışa, *mantıksal kötülük problemi* denmektedir. Bu anlayışa göre söz konusu vasıflara sahip Tanrı ile kötülüğün bir arada bulunduğunu eş zamanlı olarak savunmak, mantıksal açıdan tutarlı değildir.⁸ Bu durumun tutarsız olarak kabul edilmesi teizmi rasyonel destekten yoksun bırakıp irrasyonel kılmış ve bu durum çok sayıda açıklamayı beraberinde getirmiştir. Bu açıklamalardan bir kısmı savunma, diğer bir kısmı ise izah şeklinde olmuş olup her ikisine genel olarak *teodise (ilahi adalet)* denmiştir. Mantıksal kötülük problemine karşı geliştirilmiş teodiselerden en çok bilineni, *özgür iradeye* dayalı açıklamalardır. İslâm düşüncesinde oldukça yaygın olan bu açıklama şekli, çağdaş din felsefesinde Alvin Plantinga'nın geliştirmiş olduğu *özgür irade savunması* yaklaşımıdır. Bu anlayışa göre her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve salt iyi olan bir varlıkla kötülüğün var olduğunu savunmak arasında mantıksal açıdan bir çelişki yoktur. Bunun sebebi, Tanrı'nın özgür iradeleri ile kötülük yapabilen ve kötülükten çok iyilik yapabilen imkânına sahip insanlar yaratmış olmasıdır. Ayrıca insan dışında melek, cin ve bilemeyeceğimiz daha başka özgür yaratıklar da bu dünyada yaşamaktadır. Plantinga'ya göre dünyadaki ahlâkî ve doğal kötülüklerin nedeni de insan ve bahsettiğimiz diğer yaratıklardır. Ancak ahlâkî açıdan kötülük yapsalar bile özgür yaratıkların var olduğu bir dünya, hiç özgür yaratıklar içermeyen bir dünyaya kıyasla daha iyidir.⁹ Kötülük problemine

6 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 151.

7 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 209.

8 Michael Peterson v.dğr., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, v.dğr. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013),

9 Alvin Plantinga, "Özgür İrade Savunması", çev. Cenan Kuvancı, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/1 (2002), 316-317.

karşı geliştirilen mantıksal teodiseler çok fazladır ancak özette hepsinin insanın hem özgür olup hem de sürekli iyi olanı tercih etmek zorunda olmasının mantıksal açıdan bir çelişkiyi ifade edeceğini, çelişkili olan bir şeyin de Tanrı'nın kudretiyle bir alakasının bulunmayacağı anlayışını içermektedir.

Günümüzde kötülük probleminin daha çok *delilci kötülük problemi* denilen zeminde tartışıldığı görülmektedir. Bu anlayışa göre, evrendeki kötülüklerin miktarı ve türü “bir Tanrı vardır” yargısını imkân dâhilinden çıkarmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının bir arada düşünülmesi mümkün değildir. Delilci kötülük problemini bir argüman olarak sunan William Rowe, Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratmasını ahlâken yeterli bir gerekçesi olması koşuluyla mantıksal olarak mümkün görmektedir. Ancak ahlâk açısından yeterli bir gerekçesi bulunmadığını düşüneceğimiz örnekler vererek bunların, kâdir-i mutlak ve salt iyi olan bir Tanrı'nın daha büyük bir iyiyi kaybetmeden ya da eşit ölçüdeki veya daha fazla bir kötülüğe izin vermeden engelleyebileceği kötülüklerin varlığından bahsetmektedir. Onun bu argümanında kötü olay ve olgular Tanrı'nın var olduğu iddiasında bulunmaya bir engel olarak görülmektedir.¹⁰ Bu çağdaş kötülük problemi iddiasına karşı din felsefesinde temelde iki tür teodise geliştirildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi J. Wykstra'nın savunduğu *septik teizm*dir. Bu bakış açısına göre bizim bilişsel yetilerimiz, Tanrı'nın kötülüğe neden izin vermiş olabileceğini anlamak için yeterli değildir. O, Tanrı'nın bilgisini, insanın bilgisinden mutlak olarak eksik görmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın bir kötülüğü makul gösteren bir iyiliği olduğunda onun bize açık olacağını düşünmek doğru değildir. Tanrı'nın fiilleri, sınırlı insan zihninin anlamasının ötesindedir.¹¹

Delilci kötülük problemine karşı geliştirilen ikinci teodise, *ruh oluşturma teodisesi*dir. John Hick'e göre kötülükler, insan yaşamının zorunlu bir parçasıdır. Bu anlayışa göre insan ontolojik varlığının başlangıcında olgunlaşmamış ve birtakım kusurları taşıyan bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın bu kusurlarından sıyrılması ve mükemmelleşmesi ve böylelikle Tanrı'yla bir ilişki kurabilmesi için kötülükler gerekli, hatta zorunludur. Böyle bir anlayışta dünya, “ruh oluşturma” yeri olarak görülmektedir.¹² Buna göre Tanrı'nın dünya için amaçladığı, insanın zevk ve eğlenceden uzak bir şekilde sıkıntı ve zorluklarla mücadele ederek burayı bir ruh oluşturma yeri kılmaktır.¹³

10 William Rowe, “Evil and Theodicy”, *Philosophical Topics*, 16/2 (1988), 119-121.

11 Stephen Wykstra, “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of ‘Appearance’”, *Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 142-143.

12 John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1985), 259.

13 Hick, *Evil*, 385.

Bir teist için Allah'ın bireysel ve toplumsal açıdan olumsuzluklara neden olan olaylardan haberdar olmaması düşünülemez. Yine O'nun bu kötülükleri önlemek istediği halde buna gücünün yetmemesi gibi bir durum da söz konusu olamaz. Bu açıdan yapılması gereken şey, kötülüklerin, Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla çelişmediğini gösterecek açıklamalarda bulunmak ve çözümler üretmektir. Bazı teistlere göre “mademki Allah çok merhametlidir, o halde niçin bu kötülüklere izin vermiştir?” gibi bir soru, ilâhî dinlerde dünya ile ahiret hayatı arasında kurulan bağı göz ardı etmektir. Bu nedenle dünya hayatında karşılaşılan olumsuz durumlar, ahiret hayatından bağımsız olarak yorumlanmaktadır.

Genel olarak bakıldığında kötülük bir mesele olarak filozoflar ve teologlar tarafından Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınan bir konu olmuştur. Bu konudaki tezler meselenin bir inanç problemi haline geldiğini göstermektedir. Çünkü onlara göre en yüksek vasıflara sahip Tanrı inancıyla kötülüğün var olması bir paradoks teşkil etmektedir. Bir paradoks gibi görünen bu durumun aslında insanların meseleye bakış açısından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak detaya inildiğinde teodiseler arasında da büyük farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Sözelimi bazı teodiselerde kötülükler, kaynağı açısından ele alınırken bazılarında iyiliğin karşısındaki konumları veya mahiyetleri itibarıyla değerlendirilmiştir.

Bu yazı, Osmanlı Devleti'nin son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış İslâm ve Batı düşüncesine vâkıf bir düşünür olan İzmirli İsmail Hakkı'nın¹⁴ kötülük sorunu hakkındaki düşüncelerini ve teodiseye ilişkin görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda İzmirli açısından evrende ne tür olgu ve olayların kötülük olarak nitelendirilebileceği ve kendisinin bu kötülüklerle karşı sunduğu çözüm önerileri incelenecektir. Onun meseleyi inâyet ve cüz'î irade tartışmaları çerçevesinde ele aldığı ve onları kötülük problemine karşı bir tez olarak sunduğu görülmektedir.

İrade özgürlüğü sorunu ile bundan doğan kötülük sorunu gibi meseleler tarih boyunca tartışıldığı gibi İzmirli'nin döneminin de temel meseleleri arasında olmuştur. Kötülüğün karşısında irade kavramına yer vermek, İzmirli dönemi kelâm anlayışında

14 Hayatı ve ilmi kişiliği hakkında yapılan çalışmalar için bk. Celâleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946); Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Osman Karadeniz, “İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve ‘Din-i İslâm ve Din-i Tabî’ Adlı Eseri,” *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 77-92; Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996); Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul: Zafer Matbaası, 1980), 279-281; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1987); Ali Birinci, “İzmirli İsmail Hakkı,” (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 530-536.

önemli bakış açılarından biridir. Sözelimi İzmirli'nin çağdaşlarından Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934)'in bu konudaki görüşleri, İslâm düşüncesinde cüz'î irade bağlamında genellikle dile getirilen ifadelerdendir. Ona göre Tanrı insana iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış göstermiş ve ona iyiliği veya kötülüğü yapma istidâdı vermiştir ki bu, özgür iradenin bir gereğidir. Eylemlerin iyi veya kötü olan ahlâkî sonuçlarının irade özgürlüğüne sahip insandan sâdır olacağı ve mesuliyetin de bu nedenle insana ait olduğundan bahsetmiştir.¹⁵ Yine o dönemin bir başka düşünürü olan Ferid Kam (ö. 1944) da iyi ve kötü fiiller konusunda benzer bir görüştedir: “Her şahıs, kendisinin fâil-i muhtâr yani hayır ve şerri tercihe kâdir olduğuna ve vazifeye tâbi, yani hayır şerre tercihe mecbur olduğuna hüküm eylemek haysiyetiyle bizzarûre mes'ûl olduğuna da hükmeder.”¹⁶

İzmirli bu konuda en dikkate değer teodise eleştirisi yapan filozofların arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra o, doğrudan teodise eleştirisini konu alan bir çalışmada kaleme almamıştır. Onun konu ile ilgili görüşleri *Muhtasar Felsefe-i Ülâ*¹⁷ ve *Yeni İlm-i Kelâm*¹⁸ adlı eserlerinde görülmektedir. Bu araştırmada İzmirli'nin bahsi geçen eserleri ekseninde kötülük meselesine yaklaşımı ve çözüm önerileri üzerinde durulacaktır. İzmirli'nin ahlâkî ve doğal kötülükleri ortak bir teodise (cüz'î irade teodisesi) ile açıklamasından dolayı, söz konusu iki kötülük çeşidi, yazımızda aynı başlık altında değerlendirilecektir.

İzmirli, evrenin ve evrendeki varlıkların sınırlı olmasına dayanarak iddia edilen kötülükler için *metafizik kötülük*; tabiat olayları sonucu ortaya çıkan acı ve keder için *cismâni kötülük* ve insanın tercihlerinden kaynaklanan kötü olgular için de *manevi kötülük* demiştir.¹⁹ Din felsefesi literatüründe bu kötülük çeşitlerinden manevi kötülük yerine “ahlâkî kötülük”, cismâni kötülük için de “doğal kötülük” kavramı kullanılmıştır. İzmirli, metafizik kötülüklerle karşı ilahî inâyet teodisesini, ahlâkî ve doğal kötülüklerle karşı da cüz'î irade teodisesini savunmuştur. Ancak bu çözüm yollarının temeline *ilahî inâyet* anlayışını yerleştirmiştir.²⁰

15 Babanzâde'nin doğrudan kötülük probleminde dair bir çalışması bulunmamakla birlikte eserlerinde bu konuya yer verdiği görülmektedir. Bk. Babanzâde Ahmet Naim, *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları* (İstanbul: Amedi Matbaası, 1340), 22-24.

16 Ferid Kam, *Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk* (Ankara: Vilâyet Matbaası, 1339-1341), 78.

17 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ülâ* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329). Bu makalenin geri kalan kısmında *Muhtasar Felsefe-i Ülâ* isimli esere *Felsefe-i Ülâ* denilecektir.

18 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1340).

19 İzmirli, *Felsefe-i Ülâ*, 215-216.

20 Bozbuğa, “İzmirli İsmail Hakkı'nın ‘Felsefe-i Ülâ’sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 51.

İzmirli'nin Kötülük Problemi Tasavvuru ve Geliştirdiği Teodiseler

Evrende var olan kötülüklerin bir problem olarak görülmesi, teist anlayıştaki Tanrı tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Teizmde Tanrı; mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olarak tanımlanmaktadır. Bu niteliklere sahip bir Tanrı'nın mevcudiyeti ile kötülük olgusunun varlığı, tarih boyunca insanların bir kısmı tarafından bir problem olarak görülmüştür. Karşı karşıya kalınan bu sıkıntılar sorgulanmış ve zamanla çözüm bekleyen meseleler dizini halini almıştır.²¹ Başka bir deyişle kötülük problemi genel olarak, “evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşamayacağı”²² anlayışından hareketle ortaya çıkmıştır.

Bir grup insan tarafından da evrendeki kimi noksanlıklar ve kusurlar bir sorun olarak görülmeyip eşyanın tabiatının bir gereği olarak tasavvur edilmiştir. Onlardan bazıları bu meseleye karşı felsefe literatüründe “teodise” denilen çeşitli cevaplar ve savunular geliştirmiştir. Teodise sözcüğü, Yunanca “theos (Tanrı)” ile “diché (adalet)” kavramlarının bir araya gelmesinden oluşmaktadır.²³ Kötülük meselesine karşı İzmirli'nin *Felsefe-i Ülä*'daki temel teodisesi, *ilahî inâyet*tir. O, evrende hâkim olan inâyete dikkat çektikten sonra bunun kötülük meselesiyle ilişkisini şu şekilde ifade etmiştir:

“Kâinata birtakım şer vardır bu şerrin varlığı inâyetin bulunmadığını göstermez mi? Eğer Cenâb-ı Hak var ise dünyayı da yaratmış ise âlemde nasıl şer bulunabilir? Cenâb-ı Hak cevâd olmakla şer hulk edemez eğer ederse şerrin men'ine kâdir iken şerre müsâade eder ise cevâd olmaz, eğer men edemez ise kâdir olmaz.”²⁴

İnâyet İzmirli tarafından “İlmibarinin kâinatın nizami hayir üzere, en layik olan vecih züre olmasına taalluk itmesi, kâinatın bu taalluku veçhile hayrı mahzın sadır olmasıdır”²⁵ olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte ona göre inâyetin temel ilkesi “eşyadaki bu intizâm ve tevâfuk, bir hakîm ve habîrin vücûduna delalet”²⁶ olmasıdır. İzmirli, inâyet tasavvurunu şu örnek üzerinden somutlaştırmıştır: Evrende madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan da insanlara doğru,

21 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 16.

22 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11.

23 Robert M. Adams, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (New York: Cambridge University Press, 1996), 794.

24 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 215.

25 İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Cereyanları* (İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1930), 36.

26 İzmirli İsmail Hakkı, *Mülâhhas İlm-i Tevhid* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338), 90.

birbirini düzen içerisinde takip eden bir ilerleme vardır.²⁷ Bu nizâmlı ilerleme, tabiatta esasında bir nizamın olduğuna delalet etmektedir. Belli bir düzeni seyreden bu sistemde kötülükler nasıl var olmuştur?

İzmirli kötülük problemini, İslâm düşüncesinde tartışılmalı olan kötünün kaynağı meselesi üzerinden ele almıştır.²⁸ İslâm düşüncesi tarihinde bu konudan özellikle kelâm ve felsefe disiplinlerinde incelenen *hüsün ve kubuh* veya hayır ve şer tartışmaları kapsamında teferruatlı bir şekilde bahsedilmiştir. Problem esasında Allah'tan kötü fiilin sâdır olabilme imkânına dayanmaktadır. Bu anlayışın esas dayanağı ise Kur'an'da şerrin, kubhun ve zulmün Allah'tan sâdır olmayarak²⁹ bunların her biriyle insanın nitelendirilmiş olmasıdır.³⁰ İzmirli'nin geliştirdiği inâyet ve özgür irade teorileri de esasında kötülüğün kaynağının kime nispet edileceğiyle alakalıdır.

İzmirli, *Felsefe-i Ülä*'da kötülüklerin varlığını temellendirirken, evrenin amacından başlayarak onda kötülüklerin varlığına doğru bir yol takip etmiştir. Buna göre evrenin amacı; azamet-i ulûhiyye, bizâtihi iyilik ve inâyettir.³¹ Allah bu azametini izhâr etmek için evrende iyilik esasına dayanan bir düzen var etmiştir: “Bu kanunun gayesi hayır bizâtihi olduğundan ancak hasen olur bundan dolayı inâyet nâmına müstehak olur.”³²

Allah'ın evrendeki inâyetine karşın hala kötü olgu ve olayların var olması “elem kavânin-i tabiata ‘adem-i riâyette hâsıl olan ‘adem-i nizâmdan gelir. Kavânin-i tabiata ‘adem-i inkiyâda kâdir bildiğimiz kuvvet ancak ihtiyâr-ı cüz’idir. Binâen aleyh elem insanların ihtiyâr-ı cüz’isine isnâd olunur.”³³

27 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214; İzmirli, *Mülâhhas*, 85. İzmirli'nin evrendeki düzeni açıklarken evrim teorisine benzer bir anlatımı da bulunduğu görülmektedir. Evrim teorisi ise esasında Tanrı'nın varlığını inkâr eden gruplar tarafından öne sürülen bir yaklaşımdır. Bununla birlikte düşünürümüz de, Tanrı'nın evreni bir kanunla kontrol altında tuttuğu düzenden bahsederken bu görüşe yer vermiştir. İzmirli, bir başka eserinde, bu tahlilimizi destekleyecek bir ifadeye yer vermiştir: “En müşkil zamanlarda girizgâhları olan intihâb-ı tabîi kanunu Hakîm-i Müteâl için en vâzih bir burhandır.” Bk. İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2:69.

28 Hayır ve şer konusunda detaylı bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 182.

29 Yûnus 10/44; et-Tevbe 9/70; el-Ankebût 29/40; er-Rûm 30/9; el-Bakara 2/57; Âli İmrân 3/117; en-Nahl 16/33; en-Nisâ 4/40.

30 el-Ahzâb 33/72; el-Âdiyât 100/6; el-Hûd 11/9; el-Hac 22/66.

31 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 213.

32 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214.

33 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 217.

Bu bağlamda sorulacak soru şudur: “Her şeye gücü yeten ve kemâl sıfatlarının tamamına sahip olan Allah neden bütün kötülöklere engel olarak tüm varlıkta iyiliği hâkim kılmamıştır?”³⁴ Bu soru, filozofların ilahî inâyet anlayışlarıyla doğrudan alakalı görölmektedir. Allah, zâtında hiçbir noksanlığın tahayyül edilemeyeceği varlıktır. Her şeyin onun rızasına uygun olarak nizâm ve uyum içerisinde bulunmasına inâyet denmektedir. Evrendeki iyiliklerin kaynağı ve kötölüklerin nedeni tartışmalarının bir kısmı inâyet teorisi etrafında dönmüştür. İzmirli de bu anlayışa kendi kötölük problemi ve teodisesinde de yer vermektedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere dayanarak, İzmirli’nin inâyet anlayışı, özetle şu şekilde ifade edilebilir: Evrende Tanrı’nın hâkim kıldığı kanuna dayanan bir düzen mevcuttur. Her varlık bu kanuna uygun bir şekilde birtakım eksiklikler taşımaktadır. İnsanın seçimlerine dayanmayan bu eksikliklere kötölük denemez. Çünkü tabiattaki kanunda varlıkların noksanlıklarının olması doğal bir durumdur. Kötölük olarak nitelendirilebilecek olay ve olgular Tanrı’dan değil; tabiat kanununa aykırı davranılmasından kaynaklanmaktadır. Bir düzenin aksi yönünde eylemde bulunabilmek için o konuda bir özgürlüğe sahip olmak gerekir. Cüz’î iradesiyle seçme ve eylemde bulunma hürriyetine sahip olan tek canlı ise insandır.³⁵ İzmirli, insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimlerinin sonucunu şu şekilde açıklamıştır: “Elem kavânîn-i tabiata ‘adem-i riâyetle hâsıl olan ‘adem-i nizamdan gelir. Kavânîn-i tabiata ‘adem-i inkiyâda kâdir bildiğimiz kuvvet ancak ihtiyâr-ı cüz’îdir. Binâenaleyh elem insanların ihtiyâr-ı cüz’îsine isnad olunur.”³⁶ O halde tabiatta hâkim olan düzene uyulduğu sürece kötü fiiller zuhur etmez; çünkü İzmirli’ye göre bu tür eylemler ancak insanın cüz’î iradesini olumsuz yönde kullanmasından doğmaktadır.

İslâm düşüncesinde hayrın Allah’a nispet edilmesinde herhangi bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Burada görüş ayrılıkları şer meselesi üzerinde olmuştur. İzmirli’ye göre Allah evrende yegâne mutasarrıf, mâlik ve mutlak kudret sahibi olduğu için, rızası olmamakla birlikte, şerri hem irade eder hem de yaratır.³⁷ O, Mu‘tezile’nin, Allah’ın şerri hem irade etmeyeceği hem de yaratmayacağı yönündeki görüşlerini eleştirmiştir. Oysa İzmirli’ye göre şerle nitelenmek ve ona rıza göstermek şerri yaratmaktan farklıdır. Aynı şekilde Allah’ın da mutlak hikmet sahibi olarak şerri yaratmasında gizli bir hikmet bulunmaktadır. Bununla birlikte kullar göremese de Allah’ın şerri halk etmesinde faydalı bir yön vardır.³⁸

34 Bu soru, çağdaş düşünür William Rowe tarafından da savunulmuştur. O, giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi, bu görüşünü destekleyen teoriler ve izahlar geliştirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Rowe, “Evil and Theodicy”, 119.

35 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214-215.

36 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 217.

37 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 210.

38 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211.

İzmirli şer meselesiyle ilgili bir izahında *kesb teorisi*yle bir alaka kurmuştur. Bu anlayışa göre biz kendi ihtiyârımız ile şerri kesb ederiz. Allah ise o şerri, bizim ihtiyârımıza göre vücuda getirmektedir. Bu nedenle insana kâsib, Allah'a ise hâlık denmiştir.³⁹ Bununla birlikte o, şer probleminde bazı kelâm ekollerini eleştirmiştir. Ona göre Eş'arîler dünya ve ahirette görülen kötülüklerde hikmeti aramazlar. Bunun yerine mutlak acz gösterip hikmetin mutlak ilim ve iradeyle bağlantısını kurmuşlardır. Mu'tezile ise emir ve nehye çok fazla önem verip Allah'ın kudretini zedelemiştir.⁴⁰

İzmirli'nin kötülük problemi etrafındaki temel çabası, kötülükleri Allah'tan tenzih ederek insanla ilişkisini kurmaktır. Bu sebeple o, örneğin *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde problemi daha çok kötülüğün halk edilmesi bağlamında ele almıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi ona göre, bir şeyi yaratmak ile o şeyi kesb etmek birbirinden farklı şeylerdir. Allah'ın iyi olanın yanında kötü olanı da yaratacağı gibi görüşlerini ressam ve eseri benzetmesi üzerinden şu şekilde ifade etmiştir: “Mesela çirkin bir adamı, mâhir bir musavvir sanatın bütün inceliklerine riâyet ederek tasvir ederse makâm-ı takdir ve tahsînde ‘ne güzel tasvir etmiş’ denir. Bu halde tasvir olunan şeyin çirkin olması tasvirin de çirkin olmasını, güzel olmamasını istilzâm etmez.”⁴¹

İzmirli'nin kesb teorisi insana hem iyi hem de kötü davranışların kaynağı kılan bir başka izah çeşidi olmuştur. İzmirli kendi döneminde tartışılan hem iyi hem de kötü fiilleri işleyebilme istidâdında olan insanın bunlardan hangisini fitratı gereği işlediğini kesb ve fitrat teorilerine bir arada yer vererek açıklamıştır. Şöyle ki her ne kadar kötü fiillerin kaynağı insan olsa da ona göre kötü olan ef'âl, fitrata dayanarak işlenmemektedir. Kötülüklerin fâilleri tarafından kesb edildiğine dair ⁴²لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ayetini delil olarak getirmiştir. İnsan, tabiatı itibarıyla iyiliğe dair davranışlarda bulunmaktadır. Kötü fiillerin meydana gelmesinde çevresel faktörler ve alınan terbiyenin tesiri büyüktür. Şayet bir insan, fitratı bozulmuş olan bir kavim arasında varlığa gelirse kötülüğe meyledebilmektedir.⁴³ Örneğin, İzmirli'ye göre, insan, fitratı gereği kötü bir davranış olan “yalan söyleme”ye yönelmez. Yalan söylemeyi diğer insanlardan işitip öğrenmektedir. Bu sebeple insanlar tarafından kabul görmek için yalana meyletmektedir. Aynı durum zina, hırsızlık ve bunun gibi başka kötü fiiller için de geçerli olmaktadır.⁴⁴

39 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211. Kesb teorisi hakkında detaylı bilgi için bk. Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, 161.

40 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 152.

41 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211.

42 el-Bakara 2/286, “...lehinde olanı da kendi kazandıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandıdır...”

43 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 219.

44 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 220.

Bununla birlikte *Yeni İlm-i Kelâm*'da kötülük problemi konusunda İzmirli'nin başka yorumları da bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, kötü olarak görünen olgu ve olaylarda bazı "hikmet-i hafıyyeler" in olduğudur.⁴⁵ Şayet bir olgu veya olayda kötülük varsa onda bilemeyeceğimiz bazı hikmetler de bulunabilir.⁴⁶ Bununla birlikte ona göre her ne kadar kötülüklerin varlığını kabul etsek de bir nesne asıl olan iyiliktir. Çünkü iyi olan şeyler küllî ve mutlak, kötü olanlar ise cüz'î ve izâfidir.⁴⁷ Bununla birlikte iyi olanların anlaşılabilmesi için kötülüklerin varlığı da şarttır. İzmirli bu düşüncesini, "her şeyin zıttıyla kâim olduğu" kâidesine dayanarak izah etmiştir. Buna göre Allah diri olanı ölüden, ölü olanı diriden; yaşı kurudan, kuruyu yaştan; iyiyi kötüden, kötüyü de iyiden çıkarmıştır. Tıpkı bunun gibi Allah iyi ile kötüyü de birbirleriyle ikame etmiştir. Aynı şekilde şayet acı, sıkıntı ve meşakkat gibi durumlar olmasaydı kemâlât-ı insaniye denen ilim, şecaat, iffet, hilm, sabır ve ihsan gibi vasıflara erişilemezdi.⁴⁸ Ona göre bunun nedeni acı ve sıkıntılara tahammül eden insan, sonrasında devam surette olan lezzet ve huzura ulaşacaktır. Bu sebeple kalp ve ruhun sıhhat ve huzur bulması ancak çekilen sıkıntılara bağlıdır. Neticede ulaşılan lezzet, huzur ve menfaate nispetle öncesinde çekilen sıkıntılar neredeyse hiç olmamış gibi hissettirecektir.

Metafizik Kötülük ve İlahi İnâyet Teodisesi

Felsefe-i Ülä'da İzmirli tarafından üç gruba ayrılan kötülüklerden ilki metafizik kötülüktür.⁴⁹ Metafizik kötülük, sınırlı evren anlayışından doğmuştur. Bu anlayışa göre mükemmel olan ve kemal sıfatına sahip olan Tanrı'dan, onun varlık sahasına çıkardığı nesnelere geçildiğinde yetkinlik giderek azalmakta, bazı noksanlıklar ortaya çıkmaya başlamaktadır.⁵⁰ Tanrı her ne kadar eksiksiz olsa da yarattığı

45 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 211.

46 Bu görüş, Mâtürîdî düşüncesindeki hikmet anlayışını yansıtmaktadır. Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli ş-sünne*, haz. İbrahim Avadayn, Seyyit Avadayn (Kahire: 1971), 1: 36, 96, 2: 143, 3: 411, 4: 11, 117, 411. Bu sayfa numaraları, eserin hikmet kavramının bizim tespit edebildiğimiz kısımlarıdır. Bunun dışında daha pek çok sayfada hikmet kavramına yer verilmiştir.

47 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 212.

48 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 216.

49 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 214-215.

50 Charles Wenner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 120. Bu görüş aynı zamanda Yeni Platoncu bir kuramı yansıtmaktadır. Plotinus, ilk ilkeyi, "iyiliklerin kaynağı" olan salt iyi olarak kabul etmektedir. Ona göre kendisi bir olan salt iyiden uzaklaştıkça ortaya çıkan çoklukta noksanlıklar görülmektedir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Plotinus, *Porphyry on Plotinus Ennead*, ed. Jeffrey Henderson, çev. A. H. Armstrong (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), xii-xiii. Plotinus, ilk sebebi kendine yeten, hiçbir eksikliği olmayan her şeyin ölçüsü olarak tanımlamıştır. Ona göre bu sebeple kötülüklerin ondan sâdir olmayacağı, kötü olgu ve olayların ilk sebepten uzaklaşmakla ortaya çıkacağı ve neticede varlıkta azalma oldukça kötülüğün artacağı ifade etmiştir. Bk. Plotinos, *Enneads*, I.8.4.

varlıklar, bir takım noksanlıklar taşımaktadır. Bu durum, bazı insanlar tarafından problem olarak görülmüştür. Tanrı'nın cömertlik, kudret ve adalet vasıfları, bu kötülük türü göz önünde bulundurularak tartışılmıştır.⁵¹

Düşünce tarihinde varlıklarda bulunan birtakım eksikliklerin, onları sınırladıkları için kötü olduğu iddia edilmiştir. İslâm düşüncesinde genellikle varoluşu sudur teorisyle temellendiren filozoflar bu kötülük iddiasını kendilerine karşı bir iddia olarak ele almışlardır. Onlara göre evrende noksanlıkların varlığı tabii bir durumdur. Çünkü sudurdan kaynaklanan ontolojik hiyerarşinin doğal bir sonucu olarak ay altı evrende eşyanın tabiatında eksiklikler oluşmaktadır. Ontolojik hiyerarşide en yüksekte olan İlk akıl nasıl ki kusursuz ve mükemmelse aşağı doğru inildikçe bu mükemmellikte bir azalma görülmektedir. Bu sebeple söz konusu anlayışta metafizik kötülük, hakîki anlamda bir kötülük olarak kabul edilmemiştir.⁵² Filozoflardan iyimser bir bakış açısına sahip olanların metafizik kötülüğü yoklukla ilişkilendirdiği görülmektedir.⁵³ Onlara göre evrende hakîki anlamda var olan iyilik ve ahlâki değer bakımından iyi olan şeylerdir. Kötülük ise bizâtihi var olmayıp iyiliğin eksikliğini ifade etmektedir.⁵⁴ Benzer anlayışı felsefe tarihinde St. Augustine'in eserinde görebiliriz.⁵⁵ Ona göre evrenin yaratıcısı iyi olduğu için bütün evren iyidir. Ancak evrenin iyiliği, mutlak ve değişmez bir biçimde olmadığı için artabilir veya azalabilir. İzmirli aynı düşünceye metafizik kötülükler hakkında sahiptir. Ona göre metafizik kötülük, gerçek bir kötülük değildir. Ona göre evrende Tanrı'nın dışındaki varlıkların yetkin olmaması, bir kötülük sebebi olamaz. Varlıkların her biri bir sebebe bağlıdır. Ona göre Allah dışındaki varlıklar, Allah'a göre sonuç niteliğindedir. Sonuç her durumda sebebine kıyasla eksik olacağı için nesnelere, sebep olan Tanrı'ya nazaran eksiklik içermesi, bir kötülüğü ifade etmez. Bu kötülükler yalnızca varlıkların sınırlılıklarıyla ilgilidir.⁵⁶ Ona göre bir varlığın sınırlı yaratılması, hiç varlık düzeyine çıkarılmamasından veya yok edilmesinden daha iyidir:

“Cenâb-ı Hak halkı irade etmekle ancak mevcûdât-ı nâkısaya kudreti taalluk eder; çünkü ma'lûl daima illetine nazaran nâkıstır, ma'lûl hiçbir vakit illete müsâvî olamaz. Bu mevcûdâtın nâkıs olarak bulunmaları hiç bulunmamalarına, madûm olmalarına mürecceh değil midir?”

51 Özdemir, *Kötülük Problemi*, 73.

52 Ebû Ali İbn Sina, *eş-Şifâ*, İlahiyat II, thk. ve nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünyâ ve Said Zayed (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960), 409.

53 İslâm düşüncesinde bu bakış açısına sahip olanlara örnek olarak bk. İbn Miskeveyh, *Risâle fi mâhiyeti'l-adl* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 13; Ebû Nasr Fârâbî, *et-Ta'likât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1346 H), 11.

54 Michael Peterson v.dğr., *Din Felsefesi*, 370-371.

55 Augustine, *Confessions and Enchiridion*, çev. Albert C. Outler (Philadelphia: Westminster Press, 1955).

56 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 215.

Mevcûdât mevcûd olmak itibariyle hasendir; mevcûdâtın mahdûd olmaları, iyiliklerinin mahsur bulunmaları nâkıs olmalarına bâdî oluyor.”⁵⁷

İzmirli'nin metafizik kötülüğü gerçek bir kötülük olarak kabul etmemesinin ardında, kötülükle kaynağı arasında kurduğu irtibat vardır. Ona göre “kötü” olarak nitelendirilebilecek olgular, cüz’î iradenin olumsuz bir doğrultuda kullanılmasıyla meydana gelmektedir.⁵⁸ İnsanın sebep olduğu olumsuz tutumlar, tabiatla hâkim olan ve düzen içerisinde işleyen kanunun aksi yönünde eylemde bulunulmasıdır.⁵⁹ Metafizik kötülükler de insanın iradesinden tamamen bağımsız bir kötülük türü olduğundan, İzmirli’ye göre bir kötülük değildir.

Metafizikî olarak kabul edilen kötülükler göstermektedir ki kötülük problemi bir varoluş sorunu değil, bir ahlâk ve varoluşu anlamlandırma sorunudur. Varlığın kemal halinde olmayışı “kötü” olarak nitelendirmede insanın içinde bulunduğu psikolojik durumu, eşyaya yaklaşımı ve değerlendirme şekli de etkili olmuş olabilir. O nedenle meseleyi metafizik boyuta taşımadan İzmirli'nin de benimsediği gibi evrenin ve ondaki eşyaların varoluş amacı dikkate alınarak bir yargıda bulunulmalıdır.

Ahlâkî ve Doğal Kötülüklerle Karşı Cüz’î İrade Teodisesi

İzmirli tarafından “kötülük” olarak kabul edilen olgu ve olaylar, ahlâkî ve doğal kötülüklerdir.⁶⁰ Metafizik kötülükler her ne kadar kötülük olarak zikredilse de ona göre evrendeki eksikliklere işaret etmenin ötesine geçemediği için, gerçek anlamda bir kötülük değildir. İzmirli açısından bir şeye kötü denilebilmesi için, o şeyin insanın cüz’î iradesinden sâdır olması gerekmektedir. Zira ona göre Allah’tan ancak *iyi* ortaya çıkmaktadır.

Doğal ve ahlâkî kötülükler de ona göre insan kaynaklı kötülükler olduğu için gerçek birer kötülüktür.⁶¹ Öncelikle ahlâkî kötülükler ele alınırsa, bunlar insanın iradesini kötü yönde kullanması sonucu meydana gelen kötülüklerdir.⁶² Yalan, hırsızlık, haset, adam öldürme ve benzeri insan eylemleri, bu kategoriye girmektedir. İzmirli ahlâkî kötülüğü, insanın cüz’î iradesine dayanarak yaptığı yanlış seçimlerinden dolayı düştüğü hata ve günahlar olarak tanımlamakta ve insanın, âlemin düzenine (nizam-ı âleme) aykırı bir eylemde bulunması sonucu

57 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 215.

58 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

59 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

60 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

61 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

62 Yaran, *Kötülük*, 30.

ortaya çıkan düzensizlik ('adem-i nizam) durumu olarak görmektedir.⁶³ Buna göre ahlâkî kötülükler, metafizik kötülüklerden farklı olarak İzmirli tarafından insana isnâd edilen kötülüklerdir. O nedenle düşünürümüz, bu kötülük çeşidini hakiki bir kötülük türü olarak kabul etmiştir. Ahlâkî kötülüklerle karşı, *Felsefe-i Ülä*'da savunulan teodise, cüz'î irade teodisesidir.

Cüz'î irade konusuna İzmirli'nin ehl-i sünnet âlimleri gibi yaklaştığı görülmektedir. Onlar, tevhit ilkesini de göz önünde bulundurarak her şeyin tek yaratıcısının Allah olduğunu savunmuştur. Onlar bu düşünceyi, yaratıcı vasfının Allah dışında kimseye verilemeyeceği düşüncesine dayanarak savunmuşlardır. Ancak fiillerin Allah tarafından yaratılması durumunda da sorumluluk insandan kalkmış olmaz.⁶⁴ Çünkü insana da özgürce hareket edebileceği cüz'î bir irade verilmiştir. Özgür cüz'î irade meselesinde her ne kadar yukarıdaki görüşler genel kabulse de ehl-i sünnetten Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında fikir ayrılığının olduğu noktalar da mevcuttur. Eş'arîler insanın fiillerinden sorumlu olmasının sebebini kesb teorisi ile izah etmiştir. Ancak onlara göre, kesb kudreti, fiilden önce değil fiille birlikte yaratılmaktadır. Bu izah türü, her fiile ayrı bir kudretle yaratmayı zorunlu kılmaktadır. Yani onlara göre her fiile ilişkin ayrı bir kudret bulunmaktadır. Dolayısıyla Eş'arîlere göre insanın kesbini de yaratan Allah'tır. Bu durumda Eş'arîlerin fiilin ortaya çıkmasında insanın rolü konusunda bir cevapları bulunmamaktadır.⁶⁵ Mâtürîdîler ise insanda küllî bir iradenin olduğundan, ancak bu iradenin nesnelere yöneldiğinde cüz'î iradeye dönüştüğünden bahsetmiştir.⁶⁶

İzmirli, ahlâkî kötülüklerin cüz'î irade ile ilgisine şu soru ile dikkat çekmiştir: "İnsanın ihtiyâr-ı cüz'î sahibi olması mı, yoksa asla ihtiyâr-ı cüz'îsi bulunmaması mı iyidir?"⁶⁷ Kendisine hem iyiyi hem de kötüyü yapabilme gücü verilen insan, bu gücünü kullanarak yaptığı eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Eğer iradesiyle iyi olanı tercih ettiyse sevap ve fazilet, kötü ve yanlış olana yöneldiyse günah kazanacaktır. Nitekim "irade" kavramı, terim olarak, "bir zorunluluk söz konusu olmaksızın –yapılması veya yapılmaması- mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat"⁶⁸ anlamını taşımaktadır.

63 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

64 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3:244.

65 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-nekdâti'l-Mısriyye, 1969), 1/339.

66 Kemâleddin İbn Hümâm, *Müsâyere* (Bulak: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-ticariyye, 1317/1899), 1/110-111.

67 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

68 Mustafa Çağrıncı, Hayati Hökelekli, "İrade," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 1988), 22: 380.

İnsan, bilimsel ve sanatsal etkinlik gösterebilen tek canlıdır. Bu faaliyetlerini ancak iyi ve kötüyü tercih konusunda bağımsız bir güce sahip olarak gerçekleştirebilir.⁶⁹ İzmirli için irademizle seçim yapma yetisine sahip olmasaydı günah işleyemeyeceğimiz gibi, sevap da elde edemezdik. Böylece o, insanın aklını kullanmasını, onu kemale ulaştıracak bir vasıta olarak görmüştür.⁷⁰ Bununla birlikte İzmirli açısından insanın iyi ve kötüyü tercih edebilme gücü, kötü bir şey değildir.⁷¹ İnsan, esas itibarıyla fitrat bakımından iyi olanı yapmaya meyilli olarak yaratılmıştır. “Şerre tevehh olunmuş irade. (Başkalarını izah için irade-i cüzîyenin sui istimâline ve kötü iradeye müracaata müsaade olunmuştur...)”⁷² şeklinde tanımlanan *kötü iradeye* dayanan kötü eylemler ise, fitrata uygun olarak işlenmemektedir.⁷³ İnsan her ne kadar kötü eylemlere meyletmek istese bile, fitratında var olan ahlâk, onu iyi olanı tercih etmeye teşvik edecektir.⁷⁴ Şayet Allah, kötü eylemlerde bulunmasına yol açacak iradeyi insandan kaldırarak ona sadece iyi olanı tercih edebilme gücünü verseydi bu durum mantıksal açıdan bir paradoksu ifade ederdi. Çünkü bu durumdaki bir özgürlük, kısmi bir özgürlük olacaktır. Bu nedenle Allah, insanın kötülükleri yapmasına müdahale etmeyerek esasında insana bir özgürlük alanı açmıştır.

İzmirli kötü fiillerin varlığını, bazı ayetlerin nâzil olabilmesi için de gerekli görmektedir. Sözelimi Nuh kavminin tarihte bilinen inkârı olmasaydı, sonraki dönem insanlara bu konuda ibret olabilecek herhangi bir şey olmamış olacaktı. Başka bir deyişle Nuh kavminin küfrü olmasaydı tufan ayeti de nüzul olmayacak ve bugün, o kavimle benzer küfre düşenler helak olacaktır.⁷⁵ Bu nedenle kötü olgu ve olaylar İzmirli açısından bazen insanlar için bir ibret aracı olarak da kullanılmıştır.

Doğal kötülüklere geçecek olursak, “ahlâkî olmayan failer yüzünden ortaya çıkan tüm kötülükler işarette kullanılır”⁷⁶ şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre “hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlar...”⁷⁷ bu tür kötülüklerin kapsamına dâhil edilmiştir. Doğal kötülük, bazı din felsefesi kaynaklarında insandan bağımsız gerçekleşen kötülük türü olarak

69 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 156.

70 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

71 Kur'an-ı Kerim'de insanları akıllarını kullanmaya teşvik etmiştir. Bk.: el-Bakara 2/242.

72 Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, 3 cilt (İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık, 1958), 2: 441.

73 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 220.

74 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 156.

75 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 214.

76 Yaran, *Kötülük*, 25.

77 Yaran, *Kötülük*, 28.

tanımlanmıştır.⁷⁸ Ancak İzmirli'ye göre bu çeşit kötülükler, insanla doğrudan ilgili görülüş ve şu şekilde ifade edilmiştir:

“Lezzet ve elem tettebbu‘ olunursa görülür ki ne vakit kavânin-i tabiata mürâât olunursa orada bir lezzet vardır, bilakis ne vakit ki kavânin-i tabiata karşı gelinirse orada bir elem vardır burası tebeyyün edince âlemdeki nizam-ı tabîî hasendir; ondan elem gelmez. Cenâb-ı Hak nizam-ı âlemin vâzı-ı müstakilli olmakla elem Cenâb-ı Hak'tan gelmez.”⁷⁹

İzmirli doğal kötülüklerle cüz'î irade arasında bir bağlantı kurarak doğal kötülükleri, sonucunda elem uyandıran olay ve olgular olarak tanımlamıştır. Bu elem İzmirli'ye göre evrenin kanununa uymamaktan kaynaklanır. Tercih hakkını kullanarak iyi eylemler yerine kötüyü seçebilecek tek canlının insan olduğu da bilinmekteyse elem, insandan doğmaktadır. Bu acının kökenine giden İzmirli, evrendeki kanunu ve bu kanunun vâzını, eleme sebep olan olmaktan tenzih etmiştir. İnsanı ise bu acının sorumlusu olarak tayin etmiştir.

Buna ek olarak ahlâkî kötülükler ile doğal kötülükleri karşılaştırsak İzmirli'nin iki türü, birbirleriyle hangi yönlerden ilişkilendirdiği daha net anlaşılabilir. Ahlâkî kötülükler, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, insanın cüz'î iradesine dayanan kötü eylemlerdir. Sözgelimi hırsızlık yapmak gibi bir ahlâkî kötülükte öznenin niyeti de kötüdür.⁸⁰ Doğal kötülüklerde ise İzmirli'nin kötü bir fenomen olarak kabul ettiği şey, doğa olayları değildir. İnsanın iradesiyle yaptığı seçimlerin doğa olaylarının da etkisiyle acıya sebep olmasıdır.⁸¹

Ahlâkî ve doğal kötülüklerin sonucunda ortaya çıkan değer yargılarına baktığımızda, bunların birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Ahlâkî bir kötü olgunun değer yargısı, *günahtır*. Bu değer, o kötülüğü yapacak olan öznenin elde ettiği karşılıktır. Doğal kötülükler sonucunda ise *elem* ortaya çıkmaktadır.⁸² Günah, inanan bir kişinin öte dünya inancıyla ilgili olup bu dünya açısından hukukî müeyyide dışında başka herhangi bir somut yükümlülüğü bulunmamaktadır. Oysa doğal kötülüklerin sebep olduğu elem, maddi veya manevi olarak insanın bu dünyada karşılaşacağı sıkıntılar sonucunda ortaya çıkması açısından daha çok hissedilebilirdir. Kur'an-ı Kerim'de doğal kötülüklerin evrende mümkün olgu ve olaylar olduğuna ve bu tür kötülüklerin neticesinde ortaya çıkacak sıkıntıların sabırla karşılanması gerektiğine işaret eden ayetler mevcuttur. “Andolsun ki sizi

78 John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan Press, 1993), 12.

79 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216-217.

80 Peterson v.dğr., *Din Felsefesi*, 361.

81 Yaran, *Kötülük*, 28; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 43.

82 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 216.

biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlılardan ve ürünlerden eksiltmekle sınıyacağız. Sabredenleri müjdele!”⁸³ ayeti bu görüşe bir örnek olarak verilebilir.

Allah’ın salt iyi olduğu ön kabulüne sahip olan İzmirli, onun yarattıklarının da fitrat itibariyle iyi olduğunu savunmuştur. Ona göre kötülükler ise, insanın iradesini kullanarak, Allah’ın evrende hâkim kıldığı tabiat kanununun dışına çıkması sonucu ortaya çıkmıştır. Sonuç itibariyle, İzmirli, kötülük konusundaki genel kanaatini, şu şekilde özetlemiştir:

“Onda şer yoktur, şer mahlukât ve mef’ûlâtıdır. Zât-ı Bârî’den ayrıdır. Çünkü fiili mef’ûlünden ayrıdır. Fiili kâffeten hayırdır, fakat mahlûk ve mef’ûlde hayır da vardır, şer de. Şer mutlak ve ayrı olursa, Cenâb-ı Hak ile kâim olmazsa Cenâb-ı Hakk’a da izâfe olunamaz.”⁸⁴

Yukarıdaki pasajda görüldüğü gibi, İzmirli, kötülüklerin varlığını tamamıyla reddetmemiştir. O, yalnızca kötü olgularla Allah’ın bir ilişkisinin olmadığını savunmuştur. Şayet insan, inâyet-i ilâhîye tam olarak, eksiksiz bir şekilde uyarak cüz’î iradesini iyi olana sevk ederse, kötü olgular da ortaya çıkamaz. İzmirli, insanın özgür iradesiyle kötü fiillerin ortaya çıkmasında oynadığı rolü şu sözlerle ifade etmiştir:

“Dünyayı âdi de kılabiliriz, ‘âli de kılabiliriz. İfsâd da edebiliriz. Islâh da edebiliriz, kabîh de edebiliriz, hasen de yapabiliriz. Demek oluyor ki Cenâb-ı Hak dünyanın kıymetini mutlak sûrette sabit kılmamıştır, tamamıyla yed-i ihtiyârımıza vermiştir.”⁸⁵

Sonuç itibariyle İzmirli’nin yukarıdaki görüşlerinden hareketle, her ne kadar insandan sâdir olsa da Allah, hiçbir kötülüğün olmadığı bir evren yaratamaz mıydı ya da bu evrende kötülük olmasaydı ne olurdu? gibi sorulara kötülüğün bu evren için bir gereklilik olduğu yanıtını verebileceğini düşünmekteyiz. Bu düşüncemizin şekillenmesinde, onun kötülük problemine karşı geliştirdiği savunularda iyimser bir bakış açısında olmasının etkisi bulunmaktadır.

Sonuç

Teistik inançlarda, daha özeldir monoteist dinlerde Tanrı’nın diğer varlıklardan farklı olarak bir takım niteliklere sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu niteliklerden kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve salt iyi, bazı insanların zihninde evrendeki sıkıntılar karşısında bir problemin var olduğu düşüncesine sebep olmuştur. Zira evrende noksanlıklar, sıkıntılar, felaketler, afetler, hırsızlıklar, cinayetler ve benzeri kötü olgu ve olaylar cereyan etmektedir. Evrende çeşitli şekillerde şahit olduğumuz ve

83 El-Bakara, 2/155.

84 İzmirli, *İlm-i Kelâm*, 2: 218.

85 İzmirli, *Felsefe-i Ülä*, 221.

bizzat yaşadığımız bu kötülüklerin yeri ve anlamı nedir? İşte böyle bir problem, Tanrı'ya inanların olduğu gibi inanmayanların da önünde çok ciddi bir mesele olarak durmaktadır. Kötülük problemi veya İslâm düşüncesinde ifade edilen şekliyle *şer meselesi*, tarih boyunca olduğu gibi İzmirli İsmail Hakkı'nın yaşadığı dönemin de önemli kelâmî ve felsefî tartışma konularından biri olmuştur. Bu düşünürler arasında İzmirli'nin, şer meselesini diğer düşünürlerden farklı olarak eserlerinde detaylı bir şekilde irdelediği görülmektedir. Bu sebeple Osmanlı son döneminin *kötülük* anlayışını ortaya koymak için İzmirli ve onun bu konudaki telifleri çalışmamıza konu edilmiştir.

İnsanlardan bazıları, herhangi bir olay veya olguyu insanın varoluş özelliklerinden bağımsız olarak yorumlamaktadır. Kendisine özgür bir şekilde fiiliyatta bulunma, iyilik ve kötülüğü yapma ve akletme gibi önemli yetiler verilen insanın kötülük işlememesini beklemek mümkün değildir. Bununla birlikte gerçekleştirilen kötülükler, üstesinden gelinemez sorunlar değildir. “Şüphesiz ki bu (yaşananlarda, ders çıkarılması gereken) ayetler vardır. Ve kuşkusuz bizler, mutlaka imtihan ederiz” (Mü'minûn Suresi 23/30) ayeti ve bunun gibi ayetler dünyanın bir imtihan yeri olduğuna, sıkıntılar olmadan imtihanın bir anlam taşımayacağına işaret etmektedir. İmtihan için yaratıldığıнын idrakinde olan kimseler için hastalık, afet, fakirlik gibi sıkıntılar bir problem halini almayacaktır. Başa gelen olumsuzluklara doğru anlamlar yüklenmesi, evrende kötülükten söz etmeyi engelleyecektir. Bu bakımdan olayların açtığı zararlardan çok, onlarla verilmek istenen mesaja odaklanılmalıdır.

Bu konudaki temel düşüncemiz, İzmirli evrendeki kötülükleri Allah'tan uzaklaştırmakta ve onların doğrudan insanla ilişkisini kurmaktadır. Bu konu *Felsefe-i Ülä*'de, evrende var olan kötülükler ilahî bir inâyetin olmadığını göstermez mi? Zira eğer evrende hâkim bir nizâm varsa nasıl kötülük yer bulabilir? Yahut Allah bu şerrin varlığına nasıl müsaade etmiştir? gibi sorular etrafında *inâyet-i sübhâniyye* başlığı altında tartışılmıştır. *Yeni İlm-i Kelâm* adlı çalışmasında ise bu mesele daha çok iyi ile kötünün birbirleriyle ilişkisi merkezinde tahlil edilmiştir. Bu yargıya, ilgili eser incelendiğinde, İzmirli'nin kötülüklerin iyiliklerin daha iyi anlaşılması için bir araç olduğu, onların varlıklarının bir hikmetinin bulunduğu, iyiliklerin ikâme edilebilmesi için kötülüklerin mevcudiyetinin bir gereklilik olduğu ve benzeri görüşleri çerçevesinde ulaşılmıştır.

Kötülüklerin tek kaynağının insan olduğu düşüncesi ise cüz'î irade meselesini gündeme getirmiştir. Zira insan, özgür iradesiyle iyi ya da kötü olan bir olguyu seçebilme gücüne sahiptir. Bu durum onun, mevcut gücünü kötü olandan yana kullanarak kötü bir fiil meydana gelmesine sebep olabilir. Bu mesele *Felsefe-i Ülä*'de detaylı olarak ele alınmıştır. *Felsefe-i Ülä*'de kötülük problemi, yalnızca

insanın kötü davranışta bulunabilmesi, ona güç yetirebilmesi açısından ele alınmıştır. Ancak *Yeni İlm-i Kelâm*'da insanın her ne kadar istitâat açısından kötüye gücü yetse de fitrat bakımından iyi olanı tercih etmeye meyilli olarak yaratıldığından bahsedilmiştir. *Felsefe-i Ūlâ*'da hâkim teodise iyilik ve kötülüğün kaynağıyla ilgiliyen *Yeni İlm-i Kelâm*'da ise mesele, kötülüğün mahiyeti ve iyilik karşısındaki konumu açısından ele alınmıştır. Bu açıdan, her şeyden önce, kötülük olarak nitelendirilen olay ve olgulara doğru anlamlar yüklenmeli ve bunlar dinî gelişim açısından bir fırsata dönüştürülmelidir.

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.

Kaynakça/References

- Adams, Robert M. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. edited by Robert Audi. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Augustine. *Confessions and Enchiridion*. çev. Albert C. Outler. Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1980.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Babanzâde, Ahmet Naim. *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları*. İstanbul: Amedi Matbaası, 1340.
- Başçı, Vahdettin. "İsmail Hakkı İzmirli'de Felsefe, İlim ve Mantık Anlayışı." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 11 (1993): 415-424.
- Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1966.
- Bozbuğa, Hande Nur. "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Felsefe-i Ūlâ'sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Çağrı, Mustafa ve Hayati Hökelekli. "İrade." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. 3 cilt. İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık, 1958.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-nekdâti'l-Mısriyye, 1969.

- Fârâbî, Ebû Nasr. *et-Ta'likât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1346 H.
- Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirlî*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1985.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- İbn Hümâm, Kemâleddin. *Müsâyere*. Bulak: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-ticariyye, 1317/1899.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali. *Ahlâkî Olgunlaşma*. çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali. *Risâle fî mâhiyeti'l-adl*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- İbn Sina, Ebû Ali. *eş-Şifâ: İlahiyat II*. thk. ve nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünyâ ve Said Zayed. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960.
- İzmirlî, Celâleddin. *İzmirlî İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkîi*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Felsefe-i Ülâ*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *İslâm'da Felsefe Cereyanları*. İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1930.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm." *Sebilürreşâd*, XIV/344 (1333), 43-45, 43.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1336.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Muhassal: Yeni Kelâm İlmine Giriş*. haz. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Mülahas İlm-i Tevhîd*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2. cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.
- Kam, Ferid. *Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*. Ankara: Vilâyet Matbaası, 1339-1341.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. 2 cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Karadeniz, Osman. "İzmirlî'nin Din-Hikmet Anlayışı ve 'Din-i İslâm ve Din-i Tabî' Adlı Eseri." *İzmirlî İsmail Hakkı (sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*. haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 77-92.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. haz. İbrahim Avadayn, Seyyit Avadayn. Kahire: 1971.
- Öner, Necati. *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özerverli, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Özerverli, M. Sait. "İzmirlî İsmail Hakkı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Peterson, Michael v.dğr. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar v.dğr. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Plantinga, Alvin. "Özgür İrade Savunması." çev. Cenân Kuvancı. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 12/1 (2002), 313-329.

- Plotinus. *Porphyry on Plotinus Ennead*. edited by Jeffrey Henderson. çev. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Öztürk, Resul. *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi*. Erzurum: Ertual Yayınları, 2014.
- Rowe, William. "Evil and Teodicy". *Philosophical Topics*. 16/2 (1988): 119-132.
- Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Ülken Yayınları, 1966.
- Wenner, Charles. *Kötülük Problemi*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Wykstra, Stephen. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: on Avoiding the Evils of 'Appearance'." *Problem of Evil*. edited by Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990, 138-160.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.