

## **Felsefi Kelam ve Ahlâk Felsefesi Bağlamında Kötülük Problemi: Nasîruddin Tûsî Merkezli Bir Analiz**

The Evil Problem in the Context of Philosophical Theology and Ethic:  
An Analysis Centered on Nasr ad-Din Tusi

**Anar GAFAROV**

Doç. Dr. Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Azerbaycan Milli  
İlimler Akademisi Felsefe Sosyoloji Enstitüsü

Assoc. Prof. Azerbaijan Institute of Theology, Department of Religious Studies,  
Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Philosophy and Sociology,  
Bakü, Azerbaycan

anargafarov@ait.edu.az

ORCID ID: 0000-0002-3113-1287

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 29 Temmuz / July 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.29288/ilted.976181

**Atıf / Citation:** Gafarov, Anar. "Felsefi Kelam ve Ahlâk Felsefesi Bağlamında Kötülük  
Problemi: Nasîruddin Tûsî Merkezli Bir Analiz / The Evil Problem in the Context of  
Philosophical Theology and Ethic: An Analysis Centered on Nasr ad-Din Tusi".

*ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık / December  
2021/2), 143-167. doi: 10.29288/ilted.976181

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*İnsanoğlunun karşılaştığı doğal felâketler ve başka türden kötü olaylar Tûsî'yi kötülük problemine eğilme ve Tanrı'nın adâletine dair mantıklı ve tutarlı bir açıklama yapma gayreti içine itmiştir. Filozofun bu eksendeki temellendirmeleri aslında hayatın kaynağına, insanın varlık âlemindeki yerine ve yaşamın hangi hayat felsefesine ve ilkelere göre belirleneceğine ilişkin merakın sorunsallaştırılması ve hayatın anlamlandırılması açısından büyük önemi hâizdir. Çalışmanın amacı Tûsî'nin kötülük (şer) problemine ilişkin düşünce ve yaklaşımlarını derli-toplu bir şekilde ortaya koymak, bu konuda seleflerinden ne ölçüde etkilendiğini, kendine özgü katkısının olup olmadığını belirlemekle birlikte, filozofun doğal felâketler ve başka türden kötü olayları Tanrı'nın adâleti ile nasıl bağdaştırdığını ortaya koymaktır. Çalışmanın temel tezi Tûsî'nin kötülük problemine ilişkin görüş ve yaklaşımlarında genelde Mu'tezile-Şîa ve İslâm Meşşâî geleneği çizgisini devam ettirdiği yönündedir. Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edilemeyeceği konusunda Tûsî'nin genelde Mu'tezile olmakla, kısmen Eş'arî çizgisini benimseyerek sentezçi bir tutum sergilediği de söylenebilir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Kelâm, Ahlâk, Tûsî, Kötülük, İlahî Adâlet.*

## Abstract

*Natural catastrophes and other bad events faced by humankind have driven Tûsî to investigate the problem of evil and to come up with a logical and consistent explanation to the problem of God's justice. The philosopher's grounding on this axis is actually extremely important in terms of problematising the curiosity about the source of life, the place of man in the realm of existence, and according to which philosophy and principles of life will be determined, and to make sense of life. The purpose of the study is to reveal Tûsî's thoughts and approaches on the problem of evil in a compact way and to determine to what extent he was influenced by his predecessors in this regard, and whether he has a unique contribution, and to justify how the philosopher reconciles natural calamities and other bad events with the justice of God. The main thesis of the study is that Tûsî generally continues the tradition of Mu'tazila-Shia and Islamic Peripatetic philosophers' views and approaches regarding the problem of evil. It can be said that although Tûsî generally adopts the Mu'tazilian approach regarding whether or not bad deeds can be attributed to God, he partially admits the Ash'arî line and a synthesist attitude.*

**Keywords:** *Theology, Ethics, Tûsî, Evil, Divine Justice.*

## Extended Summary

In the article, the problem of evil is basically problematized with the following few questions: What is the place and meaning of bad phenomena in the universe according to Tûsî? How can we reconcile natural disasters, painful and sad events with the belief in God, who is merciful, compassionate, the ultimate source of goodness, absolute knowledge and unlimited power? If God willingly created evil, would not that cast doubt on His justice? Is it beyond God's power to prevent evil? Why did God give man the freedom to do evil? What is the place and value of Tûsî's thoughts and approaches on the problem of evil in Islamic theological thought and philosophical tradition? The goal of the study is to discuss Tûsî's approaches to the problem of evil in the context of philosophical theology and moral philosophy, accompanied by the aforementioned questions. Discussions in this direction are of great importance in terms of problematizing the curiosity about the place of human beings in the world of existence and about according to which philosophy and principles of life will be determined, and from the aspect of making sense of life. In the tradition of Islamic theology, we can classify the explanations on the question of whether husn and kubuh are mentally or religiously fixed in three approaches: "mental objectivism" ("rational objectivism"), "subjectivism" and "synthesisist approach". The first approach is advocated by Mu'tazilah, Cehmiyya, Karrâmiyya, Imamiyya Shia and some Maturidis. According to them, good and evil are the intrinsic properties of things, they are

objective. Therefore, it is claimed that goodness and evil are ontologically intrinsic and epistemologically rational. As for the subjectivist approach, this approach was adopted by Ash'ari, Salafi scholars, Ibn Hazm (d. 456/1064), Shafi'i, Maliki, Hanbali and some Hanafi scholars. According to this approach, husn and kubuh are not objective, they are religious and fixed by shari'a. What God says good is good, and what God says bad is bad. In this case, the source of characterizing actions as good or bad is not reason but religion. The synthetic approach was accepted mostly by Maturidi-Hanafi and some Salafi scholars. On the one hand, they agree with the view of Mu'tazilah, claiming that husn and kubuh are inherent characteristics of most of the actions, and on the other hand, they differ from the mu'tazilah's approach by emphasizing that the inherent characteristics of good and bad actions do not necessitate their being halal (fard) or haram. As for the Islamic philosophers, who classify the human soul in two parts as theoretical and practical, they claim that the theoretical mind, which makes judgments about a-prioric things, does not make judgments about the good and the kubuh in actions, but that it belongs to the practical mind. In addition, they also state that practical intellect requires the advises of individuals separately when deciding whether an action is good or bad. As in the Islamic theological tradition, Tusi also evaluates the problem of evil with metaphysical, ontological, epistemological and ethical dimensions under the titles of husn and kubuh, goodness and evil. In this sense, the aforementioned subject is discussed from different aspects such as the existence of evil in the world, the true nature of good and evil, the relationship of evil in the world with the attributes of God, the objectivity and subjectivity of values, the position and realm of authority of reason and revelation in jurisdiction related to evil, the nature of goodness and evil in human actions. When compared with his predecessors, we can say that Tûsî continued the line of Mu'tazilah-Shia in the aforementioned issue. As a matter of fact, according to the thinker, the mind determines the husn and kubuh in particular. The mind can necessarily know that some things are good or bad without resorting to religion. If husn and kubuh were not rational, but religious (determined by shari'a), then they would in fact not have been fixed either by reason or by the shari'ah. As a result, Tûsî claims that good and evil are intrinsically-objective, and this approach sets him apart from Ash'ari thinkers. It can be said that Tusi exhibited a synthesizing attitude, generally adopting the Mu'tazilah's line and partly Ash'ari's thought, on whether bad deeds can be attributed to God or not. Tûsî, who defends the Mu'tazilah's view that bad actions can not be attributed to God, also states that God's power encompasses everything, including evil actions, but due to his wisdom, he will not commit bad actions. After all, we can not attribute all actions to God, and the source of some actions is man himself. This thesis is tried to be based on the free will of man. Therefore, the problem of evil is an issue that has ethical dimensions as well. Tusi, who says that the source of good and bad morality is the human soul itself, also discusses the issue from an epistemological point of view. According to him, reason is the basic ability while producing moral propositions, and divine laws are the basic principles that reason should give importance. The development of the moral reasoning ability of the mind necessitates the learning of divine laws. As for the woes and disasters that exceed human will, Tûsî generally adopts the Mu'tazilite attitude in this regard. First of all, he divides the pains into two as good (hasan) and bad (kabîh), making the first of them belong to God and the second to human being. Pains of divine origin are conditional and do not lead to oppression against the taxpayer. Our thinker, who basically classifies the conditions that make the suffering good into four groups, says that some human-induced sufferings can also be good. In this sense, we can talk about key concepts such as "deserving pain", "custom", "self-defense" and "repelling greater harm". Tusi tries to solve the problem of how to reconcile the evils that transcend human will and consent with God's justice, by grounding evil in terms of eschatology. The key concept in this sense is the concept of "ivaz", which is defined as the payment of a price in the hereafter and all kinds of deserved benefits. Based on the idea (aslah) that everything created by God is for the benefit of the servant, Tusi tries to ground the natural disasters that happen to human being and the evils he encounters in the context of life after death, and to reconcile the issue with divine justice.

## GİRİŞ

Müteahhirûn dönemi Kelâm ve Meşşâî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Nasîrüddin Tûsî (öl. 672/1274), Gazzâlî'yle (öl. 505/1111) birlikte İslâm düşüncesini ihyâ eden düşünürlerden biridir. *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, *el-Fuşûl*, *Telhîşü'l-Muhaşşal*, *Qavâ'idü'l-'akâ'id*, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhat* vb. eserleriyle İslâm düşüncesine önemli derecede katkı sağlayan Tûsî, hem İsmailî hem de İlhanlı döneminde büyük rağbet görmüş bir filozoftur. Ayrıca, o, İslâm düşüncesinde felsefi kelâm geleneğinin oluşum ve gelişmesine de büyük katkı sağlamıştır. Tabii ki, felsefi konuların kelâm eserlerine sirâyet etmesi Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeyi muhatap almasıyla birlikte başlamıştır. Bu durum ilk başta, Fahreddin er-Râzî'yle (öl. 606/1210) belirginleşen “Sünnî-Eş'arî Felsefi Kelâm” geleneğinin oluşmasına neden olmuştur.<sup>1</sup> Fakat müteahhirûn dönemiyle birlikte Sünnî kelâmındaki gelişmelerin de etkisiyle İmâmî-felsefi kelâm geleneğinin de oluşmaya başladığı görülüyor ki, bu geleneğin kurucu ismi bizzat Nasîrüddin Tûsî'dir. Râzî'nin felsefi kelâm projesini üslûb açısından eleştiren Tûsî, bu alanda Râzî'nin eserlerine alternatif olarak ilk önce *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'ı kaleme almıştır. Zîrâ Tûsî'ye göre Râzî'nin felsefi kelâm alanında telif ettiği ve kelâmcılarla filozofların görüşlerini bir birine alternatif fikirler olarak sunduğu *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *el-Me'tâlibü'l-'âliye* ve *el-Muhaşşal* adlı eserlerindeki tutumu kabul edilemez. Nitekim Râzî ilk iki eserinde daha çok tasvîrî bir yönetime başvururken, *el-Muhaşşal*'da kelâmî gelenekten yana tavır almıştır. Tûsî'nin bu bağlamda eleştirilerini dile getirmek adına hatta daha sonra *Telhîşü'l-Muhaşşal* (*Naḥdü'l-Muhaşşal*) adlı ayrıca bir eser de yazdığını görüyoruz.<sup>2</sup>

Râzî'nin eserlerinden farklı olarak, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'da “kelâmcılara göre”, “filozoflara göre” gibi başlıklara rastlayamayız. Eserinde yeri geldiğinde kelâmî, yeri geldiğinde de Meşşâî gelenekten yana tavır alan Tûsî, konuları anlatırken cedelî bir üslûp kullanmayarak polemikten uzak bir tavır sergilemeye gayret eder. Sonuç olarak Tûsî'nin kelâm alanındaki faaliyetlerini meslektaşım Agil Şirinov'dan ödünç aldığım bir tanımla “burhan esaslı felsefi kelâm projesi”<sup>3</sup> diye nitelendirebiliriz.

Aslında kelâm ile felsefeyi mezc girişimleri Gazzâlî ve Râzî'yle başlasa da, Taşkoprîzâde'nin (öl. 968/1561) de haklı olarak belirttiği gibi İslâm düşüncesinde Kelâm ile Meşşâî felsefeyi tam anlamıyla ilk mezcedenin Tûsî olduğunu söyleyebiliriz. Zîrâ Gazzâlî ve Râzî'nin Kelâm ile Felsefenin mezcine ilişkin faaliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepkiyi ve filozoflara cevap verme amacını barın-

<sup>1</sup> Bu geleneğin en önemli yapıtları olarak Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *el-Me'tâlibü'l-'âliye* ve *el-Muhaşşal* adlı eserleri zikredilebilir.

<sup>2</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*: h.671-680, thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 115.

<sup>3</sup> Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 20.

dırıyordu.<sup>4</sup> Bu anlamda, özellikle Râzî'nin ismini zikredebiliriz. Nitekim onun eserlerinde Meşşâî felsefeye karşı bir tavır görülmektedir. Onun kelâm eserlerinde felsefe yapmış olması gerçeğine gelirsek, bunun bilhassa, Eş'arî kelâmı adına olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, böyle bir tutumu Tûsî'nin kelâm eserlerinde göremiyoruz. Dolayısıyla filozofun mezkûr eserlerinde Meşşâî felsefeye karşı herhangi bir tepkisellikten bahsedilemez. Bu durum, onun kendisinin Meşşâî geleneğin temsilcisi olması gerçeği ile açıklanabilir. Ayrıca, Râzî'den farklı olarak, Tûsî genelde Meşşâî geleneğin görüşlerini savunsa da, özellikle kelâmî açıdan tâviz verilmesi zor olan konularda Meşşâî filozofların görüşlerini eleştirmektedir. Dolayısıyla onun felsefî tavrıyla beraber, zaman zaman kelâmî yanının ağır bastığı da görülmektedir.

Tûsî'nin kelâm-felsefe ilişkisi bağlamındaki tutumu kendisinden sonraki düşünürlerce de büyük ilgiyle karşılık bulmuştur. Nitekim onun bu anlamda en önemli eseri olan *Tecrîdü'l-i 'tikâd'* üzerine gerek Sünnî, gerekse Şîî gelenekte iki yüzden fazla şerh, hâşiye ve ta'likâtın yazıldığını ve ayrıca Osmanlı'da da yaygın bir şekilde okutulan temel kelâm yapıtlarından biri olduğunu görüyoruz. *Tecrîdü'l-i 'tikâd'*'in Osmanlı medreselerinde Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (öl. 816/1413) Şemseddin İsfahânî (öl. 749/1349) tarafından yazılmış olan şerh üzerine kaleme aldığı hâşiyeyle birlikte okutulması ve müteahhirün döneminin düşünürlerinden Teftâzânî (öl. 792/1390), Cürçânî, Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), Molla Sadrâ (öl. 1050/1641) ve Molla Fenârî (öl. 834/1431) gibi âlimlerin Tûsî'nin görüşlerine yer vererek onu "muhakkık" sıfatıyla nitelendirmeleri filozofumuzun kelâm-felsefe alanında kendisinden sonraki dönemi ne ölçüde etkilediğini açıkça gözler önüne sermektedir. Ayrıca, tüm bunlara Tûsî'nin Osmanlı ahlâk düşüncesini büyük ölçüde etkileyen *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserini de ekleyecek olursak, onun İslâm düşüncesindeki önemi anlaşılmalı olsa gerektir.

Tûsî'nin eserleri ve düşünceleri üzerine günümüzde de makâle ve tez kabilinden önemli ilmi çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Sözkonusu çalışmalar Tûsî üzerine ileride

<sup>4</sup> Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, thk. Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1968), 1/28.

<sup>5</sup> Bunlar arasında şu çalışmalar zikredilebilir: Alparslan Açıkgeç, "The Concept of Existence in Tusi's Philosophy", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 123-133; Azime Şimşek, *Nasîruddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Murad Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Anar Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Muhammet Fatih Kılıç, "Nasîruddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fî'l-İlletî't-Tâmme)", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 137-153; Yasmine Güleç, "Nasîruddin Tûsî'de Daire ve Merkez: Bir Erdem Olarak Adâlet", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 127-145; A. Sıdıka Oktay, "Nasîruddin Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri", *Felsefe Dünyası* 1/45 (2007), 73-91; Kamuran Gökdağ, "Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Nasîruddin-i Tûsî'de İdeal Yönetim Ontolojisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (2018), 47-68.

yapılacak çalışmalara kaynak olacak nitelikte olsa da, bu çalışmalar arasında Tûsî'nin kötülük problemine dair yaklaşımını konu edinen ayrıca bir araştırmaya rastlamamaktayız. Oysaki kötülük problemi, selefleri gibi Tûsî'yi de yakından ilgilendiren temel kelâmî ve felsefi konulardandır. Onun düşünce sistemini genel olarak araştırdığımızda, insanoglunun bireysel ve daha geniş boyutta karşılaştığı doğal felâketler ve başka türden kötü olayların Tûsî'yi de kendi zihin dünyasında kötülük problemine ve Tanrı'nın adâletine dair mantıklı ve tutarlı bir açıklama yapma gayreti içine ittiğini görüyoruz. Böyle bir konu üzerine eğilme gayreti aslında hayatın kaynağına, insanın varlık âlemindeki yerine ve yaşamın hangi hayat felsefesine ve ilkelere göre belirleneceğine ilişkin merakın sorunsallaştırılması ve hayatı anlamlandırma çabası açısından son derece önemlidir.

Bu çalışmadaki amacımız Tûsî'nin kelâm ve felsefesinin temel konularından olan kötülük (şer) problemini derli-toplu bir şekilde ortaya koymak, bu konuda kendisine kadar süregelen düşünceni ne ölçüde benimsediğini, kendine özgü bir katkısının olup olmadığını belirlemektir.

Tûsî'de kötülük problemini genel olarak iki başlık altında tartışan bu makale, konuyu temel olarak şu sorular eşliğinde sorunsallaştırmaktadır: Evrendeki çeşitli biçimlerde gördüğümüz ve bizzat yaşadığımız kötü olguların Tûsî'ye göre yeri ve anlamı nedir? Karşılaştığımız doğal felâketleri, acı ve üzüntü veren kötü olayları merhametli, şefkatli, iyiliğin nihâyi kaynağı, mutlak bilgi ve sınırsız kudret sahibi olan Tanrı inancı ile nasıl bağdaştırabiliriz? Eğer Tanrı kötülüğü isteyerek yarattıysa, bu O'nun adâletinden kuşku duyulmasına yol açmaz mı? Eğer kötülük Tanrı'nın istememesine rağmen varsa, o halde kötülüğü gidermek O'nun gücünün ötesinde midir? Böyle bir durum Tanrı'nın kudretinin sınırlı olduğu anlamına gelmez mi? Tanrı insana kötülük yapabilme özgürlüğünü neden vermiştir? Acaba, Tûsî'ye göre insan, Tanrı'nın bizzat kendi tercihlerini kontrol edemediği anlamda mı hürdür? Tanrı'nın bilgi ve kudreti nihayetinde insanın eylemlerinin içeriğini belirleliyor mu? Mutlak iyi olarak tanımlanan Tanrı her şeyin yaratıcısı ise, kötülüğün varlığı onun mutlak iyi olma sıfatıyla nasıl bağdaştırılabilir?

Çalışmamızın yol haritasını belirleyecek temel sorulardan biri de Tûsî'nin kötülük sorununa dair düşünce ve yaklaşımlarının İslam kelâm ve felsefi geleneği içerisindeki yerine ve değerine yöneliktir. Bunun için her şeyden önce, İslâm düşüncesinde kötülük problemine dair tartışmaların tarihî arka planını genel hatlarıyla konu edinmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

## 1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İLİŞKİN TARTIŞMALARIN TARİHİ ARKA PLANI

İyilik ve kötülük problemi kelâm ilminde klasik dönemden itibaren düşünce akımları tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Bu problem, özellikle müteakdimûn dönemi kelâm geleneğinde de âlemde kötülüğün varlığı, iyilik ve kötülüğün

mâhiyeti, her iki değerînin Tanrı'nın sıfatlarıyla olan ilişkisi, değerlerin nesnelliği ve özneliği, şerî hükümleri bilmede aklın ve vahyin yetki alanları ve önemi, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mâhiyeti gibi farklı açılardan tartışılmalıdır.<sup>6</sup> Hüsün ve kubuh kavramlarına kaynaklarda çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Buna göre hüsün tabiata uygunluğu ve yetkinliği ifade eder, övgü ve sevâbı gerektirir; kubuh ise tabiata uygun olmayana ve noksanlığı ifade eder, yergiyi ve cezâyı gerektirir.<sup>7</sup>

Peki, hüsün ve kubuh aklen mi, yoksa dînen mi sabittir?

Tûsi'nin bu bağlamdaki açıklamalarıyla İslâm düşünce geleneği içerisindeki yerini tespit edebilmek adına öncelikle seleflerinin mezkûr sorunun nasıl yanıtladığına ilişkin düşünce ve yaklaşımlarını ortaya koymanın uygun olacağını düşünüyoruz.

Değerlerin nesnelliği ve özneliği açısından mühim olan bu soruya İslâm düşünce ekollerince “aklî nesnelcilik” (“rasyonel objektivizm”), “öznelcilik” (“subjektivizm”) ve “sentezci yaklaşım” olarak nitelendirilen<sup>8</sup> farklı yanıtlar verilmiştir. İlk yaklaşımı savunan Mu'tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye, İmâmîyye Şîa'sı ve bazı Matürîdî âlimlerine göre, iyilik ve kötülük eşyanın zâtî özelliğidir, yani neseldir. Binaenaleyh iyilik ve kötülüğün ontolojik açıdan zâtî, epistemolojik açıdan aklî olduğu iddia edilir.<sup>9</sup> Müteahhirûn dönem Mu'tezile âlimleri, temelde hüsün ve kubuhun aklî oluşunu kabul etmekle birlikte, fiille ilgili bütün yönlerin bilinmesi açısından vahye de ihtiyaç olduğunu belirtmektedirler. Böylece hüsün ve kubuh anlayışları aklî ve şerî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilmek, adâlet, nimete karşı şükür ve benzeri fiiller aklî olana, ibâdet biçimi ve insanlar arasındaki bazı akitlerdeki hüsün ve kubuhun bilinmesi meselesi ise şerî olana örnek verilebilir.

Eş'arî, Selefî ulema ve İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) yanı sıra, Şafîî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcileri tarafından benimsenen öznelci yaklaşıma göre, hüsün ve kubuh eşyanın zâtına âit bir özellik (nesnel) olmayıp, tamamen itibârîdir, durum ve şartlara göre değişen izâfî şeylerdir. O halde bir şeyin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesi tamamen ilâhî kaynaklıdır. Yani Tanrı'nın iyi dediği iyi, kötü dediği kötüdür. Bu durumda fiillerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinin kay-

<sup>6</sup> İlyas Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-59; a.mlf., *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 272-273.

<sup>7</sup> Fahreddin Râzî, *el-Muḥaṣṣal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 221; Şirinov, *Nasiruddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet*, 182.

<sup>8</sup> George Fadlo Hourani, *Islamic rationalism: the ethics of abd al- jabbar* (London: Oxford University Press, 1971), 10.

<sup>9</sup> Kemâleddin el-Bahrâni, *Ḳavâ'idü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyini (Kum: Âyetullâhî-Uzmâ el-Mar'âşi, 1985), 104-107; Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 65, 72.

nağı akıl değil dindir.<sup>10</sup> Bu yaklaşıma göre, ahlâkî önermelerin kaynağı da din olmuş oluyor.

Sentezci yaklaşımı benimseyen Mâtürîdî-Hanefî ve bazı Selefi âlimleri ise hüsün ve kubhun, fiillerin çoğunun zâtî özelliği olduğunu ileri sürerek bir yandan Mu'tezile'nin görüşüne katılmakta, diğer yandan iyi ve kötünün fiillerin zâtî özelliği olması durumunun fiillerin farz ve haram olmasını gerektirmediğini vurgulayarak mu'tezilî yaklaşımdan ayrılmaktadır. Zîrâ onlara göre hüsün ve kubuh genel, farz ve haram ise özel lafızlardır. Binaenaleyh fiillerin farz veya haram olduğunu akıl değil, şeriat belirler.<sup>11</sup>

Bu mesele İslâm filozofları tarafından da tartışılmıştır. Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi İslam filozofları hüsün ve kubhun aklî olmadığını savunmuşlardır. İnsan nefsinin nazarî ve amelî olmak üzere iki kısımda tasnif eden filozoflar, bedîhî şeylere ilişkin yargıda bulunan nazarî aklın fiillerdeki hüsün ve kubuhla ilgili hüküm vermediğini, bunlarla ilgili hüküm verenin amelî akıl olduğunu iddia ederler. Ayrıca, onlar amelî aklın bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna ilişkin hüküm verirken insan nevinin ve ayrı ayrı fertlerin maslahatını belirtmektedirler.<sup>12</sup>

## 2. NASÎRÜDDİN TÛSÎ'YE GÖRE METAFİZİK, ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KÖTÜLÜK (KUBUH)

### 2.1. Tûsî'nin Felsefî Kelâmında İyi ve Kötünün Mâhiyeti ve Aklın Onları Ayırdetmedeki Konumu

Tûsî'ye kadarki dönemin mütekellim filozoflarının hüsün-kubuh konusuna dair düşünce ve yaklaşımlarına bakacak olursak, Tûsî'nin mezkûr konuda Mu'tezile-Şîa çizgisini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Zîrâ Tûsî'ye göre, hüsün ve kubuhu bilhassa akıl belirler. Binaenaleyh "iyi", insan aklının kendisinden nefret etmediği, "kötü" de nefret ettiği fiildir. Filozofumuz bu tezi temellendirmek adına hâdis fiilleri önce, "zâit bir durumla vasıflanmayan" ve "vasıflanana" şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ona göre, birinci tür fiiller övme veya yerme konusu olmadıkları için hüsün veya kubuhla vasıflandırılmazlar. Bu bağlamda uyuyan ve unutanın fiilleri

<sup>10</sup> İbn Fûrek el-Ensârî, *Mücerredü maâkâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1987), 98.

<sup>11</sup> Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 67. Bu anlamda Mu'tezile'nin görüşü hatırlanacak olursa, ona göre, iyi ve kötü nesnelirdir. O halde "Allah vâcib kıldı" sözüyle Allah bize vâcibin vücûbunu bildirdi" kastedilmektedir. Bk. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdulhalim Mahmud- Süleyman Dünya (Kahire: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd el-Kümü, 1963), 6/61-65; Abdullah Nimet, *el-Edilletü'l-Celiyye fi Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşîriyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1986), 98.

<sup>12</sup> Nasîrüddin Tûsî, *Telhişü'l-Muhasşal* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 339; a.mlf., "Kavâ'idü'l-'akâ'id", *Telhişü'l-Muhasşal* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 453. Ayrıntılı bilgi için bk. Meryem Attar, *İslâm Ahlâk: İslâm Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, çev. Enver Şahin vb. (İstanbul: Litera Yayınları, 2019); Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötlük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001).



örnek getirilebilir. Tasnifte yer alan ikinci tür fiiller ise iyi ve kötü gibi değer yargılarıyla nitelendirilebilen fiillerdendir. Bu anlamda, akıl sahibi ve özgür irâde ile hareket eden birinin fiillerini örnek verebiliriz. İşte, Tûsî'ye göre, akıl bu kabilden olan fiillerin dine başvurmadan iyi ve kötü olduğunu belirleyebilir. Örneğin, aklı başında olan herkes ve herhangi bir dine mensup olmayanlar dahi ihsanda bulunmanın ve doğruluğun iyi ve güzel (hüsün), zulmün ve yalanın ise kötü ve çirkin (kubuh) bir davranış olduğunu tasdik eder.<sup>13</sup>

Peki, böyle bir iddianın bütün zamanlar ve şartlar için geçerli olduğunu söyleyebilir miyiz? Örneğin insanların kurban edilmesinin tanrıları hoşnut edeceğine inanan ve bu yüzden insan kurban etmeyi güzel bir amel olarak değerlendiren Maya kültürünü, “akıl sahibi olan herkes insan kurban etmenin kötü bir şey olduğu üzerinde ittifak eder” teziyle nasıl bağdaştıracağız? Öte yandan Tûsî'nin iddia ettiği gibi aklın bazı şeylerdeki iyilik ve kötülüğü zarûrî olarak bildiğini düşünürsek, o zaman aklın iyiyi ve kötüye ilişkin zarûrî bilgisiyle küllün cüzden büyük olduğu veya altı sayısının on iki sayısının yarısı olduğuna dair zarûrî bilgiden zaman ve şartlar açısından hiç bir farkının olmaması gerekirdi. Nitekim küllün cüzden büyük olduğu veya altı sayısının on iki sayısının yarısı olduğu tüm zamanlarda ve şartlarda akıl sahibi olan her kes tarafından kabul edilen zarûrî bir bilgidir. Binâenaleyh zarûrî bilgiler zaman ve şartlara göre farklılık arzetmezler.

Belirtilen tüm bu eleştiri ve sorulara Tûsî'nin nasıl bir karşılık verdiği bu çalışmayı ilgilendiren temel sorunlardan biridir.

Görünen şu ki, Tûsî'ye göre eğer hüsün ve kubuh akli değil, şerî olmuş olsaydı, o zaman hüsün ve kubuh gerçekte ne aklen ne de şer'an sâbit olurdu. Örneğin, yalanın aklen kötü olduğu sâbit olmazsa, Tanrı veya Peygamber tarafından yalanın kötü bir şey olduğuna dair ahlâkî ilke bize bildirildiğinde, onu kabullenmememiz gerekir. Çünkü onlar, bildirmeden önce yalan kötülük vasfı taşımadığından, onların da yalan söylemesi câiz olurdu. Böylece din bize bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bildirdiğinde onun bu özelliklere sâhip olup-olmadığı hakkında herhangi bir yargıda bulunamazdık. Binaenaleyh hüsün ve kubuh aklen sâbit olmasaydı, iyi diye bilinen şeylerin kötü, kötü diye bilinenlerin de iyi olmaları câiz olurdu. O zaman, örneğin, kendisine kötülük edenlerin methedilmesi, iyilikte bulunanların ise zemedilmesi gerektiğini savunan insanların bulunması gerekirdi.<sup>14</sup>

Peki, aklın bir şeyin iyi ve kötü olduğuna dair bilgisi meşhuratdan olamaz mı? Nitekim İslâm düşünce tarihinde Eş'arî âlimleri şeylerin doğruluğunu yaygınlığından aldığı, şeriatlerin ve ona ilişkin ahlâkın gelmesiyle birlikte üzerlerinde

<sup>13</sup> Nasirüddin Tûsî, *Tecridü'l-i 'tikâd'*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâm, 1406/1986), 197; Tûsî, “Fuşûl”, *el-Edilletü'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşiriyye*, thk. Abdullah Nimet (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1986), 101.

<sup>14</sup> Tûsî, *Tecridü'l-i 'tikâd'*, 197.

ittifak oluştuğunu, dolayısıyla şeriat olmadan aklımızın iyi ve kötü hakkında hüküm veremeyeceğini iddiâ ediyorlar. Eğer iyi ve kötü bir şeyin zâtî özelliği olsaydı, peygamberin zâlim birisinin elinden kurtulması için yalan söylemesi de kötü olurdu. Yine bu bağlamda verilen başka bir örnek, yarın mutlaka yalan söyleyeceğine ilişkin söz veren birisinin sözünü tutmasıyla ilgilidir. Şöyle ki, “ben yarın mutlaka yalan söyleyeceğim” diyen birisinin, “sözünü tutmak iyi bir davranıştır” ilkesine göre yalan söylemesi gerekir. Oysa bu durumda yalanın güzel bir davranış olması gerekmektedir. Dolayısıyla tüm bu örnekler şeyler ve fiillerle ilgili değerlerin nesnel olmadığının temellendirilmesine yöneliktir.<sup>15</sup>

Yukarıda zikredilen örnekler Tûsî'nin iyilik ve kötülüğün zâtî- nesnel oluşuna ilişkin iddiasını asılsız kılmaz. Zîrâ düşüncümüz bu bağlamdaki görüşlerini temellendirebilmek için iki kötüden ehven olanın tercihi ilkesine dayanır. Bu anlamda yukarıdaki ilk örneğe bakacak olursak, burada Peygamberin zâlimin elinden kurtulmasını engellemek onu kurtarmak için yalan söylemekten daha kötü bir davranıştır. İkinci örneğe gelince ise, yarın yalan söyleyeceğine dair söz veren de, sözünü yerine getirdiği takdirde, hem yalana azmettiği, hem de onu fiilen yaptığı için iki açıdan kötü bir fiilde bulunacaktır. Hâlbuki sözünü yerine getirmediği takdirde, sadece yalana niyet ettiği için kötü bir şey yapmış olacaktır. Dolayısıyla Tûsî'ye göre burada da iki kötüden ehven olanın seçilmesi söz konusudur.<sup>16</sup> Filozofumuzun bu kabilden görüşlerine dayanarak insanları Tanrı'ya kurban olarak sunan Maya kültürü de değerlerin nesnelliği bağlamında temellendirilebilir. Zîrâ Mayalar, tanrıların gazabını üzerlerine çekmemek, böylece, tamamen yok olmamak için bazı insanları kurban olarak Tanrı'ya sunmanın evlâ olduğuna inanırlardı.

Tûsî'nin akıl sahibi herkes tarafından bazı şeylerin iyi veya kötü oluşunun zarûrî olarak bilindiği şeklindeki iddiasına yönelik eleştiriye gelince, görülen şu ki, düşüncümüz bu yöndeki eleştiriye de makul görmemektedir. Zîrâ ona göre, zarûrî bilgiler, onlara dair tasavvurların çeşitliliği dolayısıyla birbirlerinden farklı olabilirler. Binâenaleyh bu durum zarûrî bilgilerin mâhiyet açısından birbirinden farklı olduğunu göstermez.<sup>17</sup>

## 2.2. Tûsî'nin Felsefî Kelâm Düşüncesinde Tanrı'nın Fiilleri Açısından Kötülük Problemi

Kötülük problemi ile ilgili kelâm ve felsefe tarihinde sorunsallaştırılan hususlardan biri de mutlak iyiliği temsil eden Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edile-

<sup>15</sup> Eş'ari alimlerinin bu bağlamdaki düşünceleri için bk. Çelebi, “Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 66; Şemseddin İsfahânî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih bölümü, No. 3022), 89b.

<sup>16</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Telhiş*, 341; Tûsî, *Tecrid*, 197.

<sup>17</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Fuşûl*, 106; Tûsî, *Tecrid*, 197; Ali Kuşçu, *Şerhü't-Tecrid* (Siyalkütü'nin Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf adlı eserinin hamışinde) (İstanbul: y.y., 1311), 3/307.

meyeceği meselesidir. Tanrı'nın fiilleri meselesinin ve bu meselenin kapsam alanına giren hüsün-kubuh, irâde hürriyeti, kazâ-kader vb. konuların kötülük sorununu kelâmî ve felsefi bağlamda tartışabilmenin teorik dayanağını oluşturması burada Tûsi'nin kötülük problemine dair düşüncelerini bilhassa bu konular çerçevesinde ele almayı gerektirmektedir. Genel muhtevası Mu'tezile tarafından çizilmiş klasik kelâm eserlerinde Tanrı'nın fiilleri meselesi hüsün-kubuh, irâde hürriyeti, kazâ-kader, teklîf ve lutuf gibi konulara ilişkin tartışmaları içermektedir. Bu konuların Mu'tezileyi ve aynı zamanda İmâmiyye Şîasını yakından ilgilendirmiş olmasının temel nedeni mezkûr problemlerin her iki mezhebin inanç esaslarından biri olan *Adl* (adâlet) ilkesiyle doğrudan bağlantılı olmasıydı. Tabii ki, mütekad-dimûn dönemi Ehl-i Sünnet düşünürlerinin bu konuları kendi eserlerinde müstakil başlıklar halinde işlediğini görüyoruz. Onların bahsi geçen konulara yer vermesi genelde Mu'tezile'ye cevap niteliğindedir.

Bilindiği üzere Mu'tezileyle Eş'arîler arasında ciddi tartışmaya neden olan konulardan birisi de kötülüğün Tanrı'ya isnâd edilip-edilmeyeceği meselesi olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Eş'arîler hüsün ve kubuh fiillerin zâtî özelliği olmayıp ilâhî emir ve nehye tabi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle onlar kabîh fiillerin Tanrı'nın irâdesine isnâdında herhangi bir sakınca görmemişlerdir.<sup>18</sup> Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın emir ve nehyettiği fiiller kendisinin o fiilleri yaptığı anlamına gelmez. Örneğin, Tanrı bize namaz kılmamızı emrediyor, fakat O'nun bu ibâdeti yapması söz konusu değildir. Yine aynı şekilde, Tanrı tarafından yasaklanan kötü fiiller Tanrı'ya isnad edilse de, bu O'nun kötülük yaptığı anlamına gelmiyor. Zirâ Tanrı emredilen ve nehyedilen değil, emreden ve neyhedendir. Bu mesele bir insanın evlâdına iyiliği emretmesi bağlamında düşünüldüğünde anlaşılabilir olsa gerektir. Şöyle ki, birisi kendi evlâdına iyiliği emrediyorsa, ilk önce kendisinin bu ilkeye uyması gerekir. Oysa Tanrı için böyle bir zorunluktan bahsedemeyiz. Dolayısıyla, emr ve nehyedilen fiillerin Tanrı'nın murâdı olduğunu söylememiz onun insanlarda olduğu gibi bu fiillerin gerektirdiği sıfatlarla vasıflanmasını zorunlu kılmaz. Eş'arîler bu durumun, Tanrı'nın kudretini sınırlamadığını belirtmektedirler. Zirâ onlara göre, aklen kabîh olan fiillerin Tanrı tarafından işlenmesi mümkün olmakla beraber, Tanrı kötü fiiller işlemez.<sup>19</sup>

Mu'tezile'ye gelince, burada da kötülüğün Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği, insanların fiillerindeki kötülüklere gelince de, bunu özgür irâdeleriyle işledikleri için insanlara isnâd edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Tûsi'ye gelince, onun bu konuda sentezçi bir tutumla Mu'tezile ve kısmen Eş'arî çizgisini benimsediği görül-

<sup>18</sup> Ebû Bekr Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993), 318-323.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, tsh. M. Emîn ed-Dannâvî (Beyrut: y.y., 1421/2000), 73-75; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 93-100.

mektedir. Nitekim o da kötü fiillerin Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği görüşünü savunmaktadır. Tûsî bu konudaki düşüncelerini temellendirmek için Mu'tezilî gelenekte yaygın olan bir örnekten yola çıkar. Buna göre bir şeyin kötü olduğunu bilen, o şeyi yapmaz. Eğer bildiği halde bunu yaparsa, bundan dolayı kınanır. Tanrı da iyi ve kötü fiilleri bilir. Bundan dolayı ondan kabîh fiillerin sâdır olması imkânsızdır. Ancak Tûsî buradan Tanrı'nın kabîhe kudretinin yetmeyeceği şeklinde bir sonuca gitmenin de doğru olmayacağını belirtir. Şöyle ki, filozofa göre, Tanrı'nın kudreti kötü fiiller dâhil her şeyi kuşatır, fakat O hikmeti gereği kötü fiil işlemez. İşte bu yaklaşımıyla Tûsî'nin belli ölçüde Eş'ariye yaklaştığını söyleyebiliriz.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere Tûsî, ister taat, isterse isyan olsun, Tanrı'nın bütün fiilleri irâde ettiğini ileri süren Eş'arîlere tam da katılmıyor. Ona göre kötülüğün irâde edilmesi kötü (kabîh) olduğu için Tanrı mümin veya kâfir olsun, bütün insanlardan taat ister, onların isyân etmelerinden ise razı olmaz. Zîrâ Tanrı hikmet sahibi olduğu için kötülüğü murâd etmez. Tûsî'ye göre, hikmet sahibi olan varlık kerîh gördüğünü değil, murâd ettiği fiili emreder. Binâenaleyh Tûsî'ye göre kötü nesnel bir değer arz eder. Ayrıca bütün fiilleri Tanrı'ya isnâd edemeyiz. Zîrâ bâzı fiillerin kaynağı insanın kendisidir. Bu bağlamda insanın özgür irâdesini dile getiren Tûsî, Tanrı'nın insandan taatı onun özgür irâdesine bağlı olarak istediğini söyler. Dolayısıyla, Tanrı insandan taatı zorunlu olarak değil, ihtiyârî olarak istemiştir.<sup>21</sup>

Peki, kötü fiilleri Tanrı'ya isnâd etmeyen Tûsî doğada ve insan hayatında beşerî irâdeyi aşan elem ve felâketleri mutlak iyi anlayışının merkezine yerleştirdiği Tanrı fikri ile nasıl bağdaştırır? Acaba bu kabilden olayları doğrudan kötülük olarak niteleyebilir miyiz, yoksa bu tamamen öznel bir değerlendirme mi olur?

Beşerî irâdeyi aşan elem ve felâketlerin Tanrı'nın adâletiyle bağdaştırılması konusundaki açıklamalarında genellikle Mu'tezilî tutumu benimseyen Tûsî, öncelikle elemeleri iyi (hasen) ve kötü (kabîh) diye ikiye ayırır. Kötü olan elemeler, bir insanın günahsız olduğu halde başka birisine elem vermesi örneğinde olduğu gibi insanlardan sâdır olan elemelerdir. Dolayısıyla kabîh nitelikli elem ve kötülüklerin kaynağı insandır. İyi olan elemelere gelince bunların kaynağı da Tanrı'dır. Zîrâ Tûsî'ye göre, bu tür elemeler şartlara bağlı olup mükellefe yönelik zulme yol açmazlar. Ayrıca, düşünürümüz insandan kaynaklanan bazı elemelerin de iyi olabileceğini söyler. Bu anlamda, insan aklına şöyle bir soru gelmiyor değil: Tûsî'nin iyi elem diye tanımladığı şeyleri iyi kılan nedir?

<sup>20</sup> Tûsî, *Tecrid*, 198; Kuşçu, *Şerhü't-Tecrid*, 3/307; Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza Ensâri Kummi (Kum: y.y., 1381 hş.), 324-334.

<sup>21</sup> Tûsî, *Tecrid*, 199; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i-tikâd*, thk. Hasan Hasanzade Âmulî (Kum: y.y., 1425), 422-423.

Araştırma sonucunda Tûsî'nin bu konuda da Mu'tezilî çizgiyi devam ettirdiği görülmektedir. Nitekim Tûsî de elemleri iyi kılan şartları temelde dört grupta tasnif eder: Söz konusu şartlar şunlardır: 1) Elemi hak etme: Bu bağlamda had ve diğer cezâların verilmesiyle ortaya çıkan elem örneğinde olduğu gibi mükellefe hak ettiğinden dolayı verilen elem örnek gösterilebilir. Tûsî, kâfir ve fâsiklara hak etmelerinden dolayı, elemin cezâ yoluyla verilmesini ve bunun âhirette değil de dünyada verilerek öne alınmasını, had cezâsında olduğu gibi bazı mükelleflerin maslahatına uygun oluşunu mümkün görmektedir. Ona göre lütufla birlikte elemin bir şeyin bedeli (ivaz) olması da gerekir;<sup>22</sup> 2) Büyük bir zararı defederek fayda sağlamak: Bu bağlamda bedenin selâmeti için herhangi bir organın kesilmesi gibi dünyevî, mükellefin âhiretteki derecesinin artmasını sağlayan hastalık gibi uhrevî menfaatlara yönelik elemler örnek gösterilebilir; 3) Âdet gereği yapılma: Burada insanın gerçekleştirdiği kötü bir fiilin Tanrının yarattığı doğal yasalar gereği gerçekleşmesi zorunlu olsa da, fiilin onu gerçekleştirmeyi murâd edene ait olduğu kastedilmektedir. Örneğin bir kişi başka bir kişiyi ateşe attığında Tanrı ateşe yakma özelliği verdiğinden ateş onu yakar. Tûsî bu kabilden elemlerde fâilin Tanrı değil, bilhassa insan olduğuna dikkat çekiyor; 4) Kendisinden kötülüğü uzaklaştırma amacıyla yapılan elem: Buna bir kişinin, nefsi müdafaa amacıyla kendisini öldürmek isteyen başka birisine elem vermesini örnek göstermek mümkündür.<sup>23</sup>

Tûsî yarardan yoksun olan elemin zulme, lütuftan mahrum olan elemin ise abese yol açacağını söyler. Buna göre Tanrı'nın kullarına elem vermesinin iyi olabilmesi için lütfu uygun bir yarar sağlaması gerekli görülmektedir.<sup>24</sup>

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: İyi olan elemde kulun menfaati bulunduğu göre kişinin kendisine verilecek olan elemde rızasının bulunması gerekmez mi?

Tûsî'ye göre elemin iyi olabilmesi için kendisine elem verilenin rızâ ve seçiminin bulunması şart değildir. Çünkü rızâ ve seçim, insanların seçiminin birbirlerinden farklı olduğu yararlar da dikkate alınır. Hâlbuki, insanların seçimlerinin ihtilaf etmediği bir hadde ulaşılmış olan yarar mutlak olarak iyidir ve burada rızâ ve seçimin dikkate alınması gerekmez.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 452; Ekmeleddin Bâbertî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., No. 2160), 139a.

<sup>23</sup> Tûsî, *Tecrid*, 205; Seyyid Hâşim el-Hüseynî Tahrâni, *Ṭavzihu'l-murâd* (Tahran: y.y., ts.), 605-606; krş. Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdülkerim Osman-Ahmed Ebu Hâşim (Kahire: y.y., 1988), 484.

<sup>24</sup> Tûsî'nin bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Zirâ Cübbâi de elemin kötü oluşunda "zulüm" şartıyla beraber abesin de şart olduğunu söyler. Dolayısıyla bir elemi iki şey kötü yapar: Birisi zulüm, diğer ise fiilin abes oluşudur. Bk. Hilli, *Menâhicü'l-yakîn fi uşûli'd-dîn*, nşr. Ya'kûb el-Ca'fer (Kum: Merkezü'd-Dîrâsat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415), 391; Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 450; Tahrâni, *Ṭavzihu'l-murâd*, 608.

<sup>25</sup> Tûsî, *Tecrid*, 206; Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 452.

Beşeri irâde ve rızâyı aşan ve insanın dünyadayken karşılaştığı haksızlık ve elem gibi kötülüklerin teistik bir yaklaşımdan yola çıkarak Tanrı'nın adâleti ile bağdaştırılması ekseninde Tûsî'nin kötülüğü eskatolojik açıdan temellendirişi de oldukça mânidardır. Bu anlamda onun düşüncesindeki anahtar kavram türkçemizde etimolojik olarak “bedel” veya “karşılık” anlamına gelen “ivaz” kavramıdır. Sözlükte “bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek” anlamındaki “avz” kökünden türemiş bir isim olan “ivaz”, “bedel, karşılık” demektir. Türkçe’de kullanılan taviz de (ta’vîz) aynı mânâyı ifade eder. “İvaz” kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yer almaktadır. Hadislerde ise “mal karşılığında ödenen bedel; dünyadaki hastalık veya musibetler karşılığında âhirette müminlere verilecek mükâfât” anlamında kullanılmıştır.”<sup>26</sup>

İslâm Kelâm geleneğinde ilk olarak Mu‘tezile tarafından gündeme getirilen ivaz, “insana çektiği eylemlere karşılık olarak âhirette bir bedelin ödenmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca, Mu‘tezilî kaynaklarda ivazın “övgüye lâyık olmayan, ancak hak edilen her türlü menfaat” diye tanımlandığını da görüyoruz. Mu‘tezile âlimleri Tanrı'nın yarattığı her şeyin kulun yararına olduğu (aslah) düşüncesinden hareketle dünyada irâdesi dışında çektiği eylemlere karşılık kula âhirette mükâfât verilmesi gerektiği görüşündedir. Aksi takdirde kulun çektiği elemi açıklamak imkânsız olur.<sup>27</sup>

Bu konuda yine Mu‘tezilî çizgiyi sürdüren Tûsî, ivaza dair yapılan özellikle ikinci tanımı benimsemiştir. Bu tanımdaki “övgüye lâyık olmayan” ifadesi, ivazı sevaptan, “hak edilen her türlü menfaat” ifadesi ise onu lütuftan ayırmaktadır. Zîrâ sevap, insanın arzu ederek yaptığı güzel işlerin karşılığıdır, ivaz ise onun arzusu hilâfına gerçekleşir. Ayrıca, ilâhî adâletin yerini bulması için verilen menfaat çekilen elemi tam karşılığı olmalıdır.<sup>28</sup>

Tûsî de selefleri gibi, Tanrı'nın yarattığı her şeyin kulun yararına olduğu (aslah) düşüncesine dayanarak, insana dünyadayken karşılaştığı haksızlık, doğal felâketler ve eylemlere karşılık âhirette mükâfât verilmesi gerektiği şeklindeki genel kabul gören telakkiyi benimsemiştir. Böylece, Tûsî dünyadayken insanın başına gelen doğal felâketleri, karşılaştığı kötülükleri ölümden sonraki hayat bağlamında temellendirmeye ve meseleyi ilâhî adâletle bağdaştırmaya çalışmaktadır. O da selefleri gibi, aksi takdirde insanın çektiği elemi ilâhî adâletle bağdaştırmanın imkânsız olacağını farkındadır. Düşünürümüzün bu bağlamdaki düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için onun ivazı gerektiren durumlara dair yaptığı tasnif ve açıklamalara bakmak yeterlidir.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, “İvaz”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2001), 23/488-490.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Uşûli'l-ħamse*, 494; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya (Kahire: y.y., 1963), 13/505-507.

<sup>28</sup> Tûsî, *Tecrid*, 206.

Bedel veya karşılık vermenin (ivazın) Tanrı'ya vâcib olduğunu söyleyen Tûsî<sup>29</sup>, ivaz gerektiren durumları beş kısma ayırmaktadır: 1. Hastalık ve onun gibi başka elemeler söz konusu olduğunda; 2. Başkasının maslahatı için kulun menfaatinin önüne geçilmesi durumunda; 3. Tanrı'nın üzüntünün sebeplerini var ederek onun ortaya çıkmasına neden olduğu durumlarda. Tûsî'ye göre, üzüntü akli zarar hükmündedir. Binaenaleyh, üzüntü ister felâkete duçar olma gibi zarûri bilgiye, isterse zarara uğrayacağına dair bir emâre sonucunda üzüntü duyması gibi zannî bilgiye ve isterse de sonradan elde edilmiş olan bilgiye (mükteseb) dayanmış olsun, onun bedelinin (ivaz) verilmesi gerekmektedir. Fakat buradan kaynağını insanın kendisinin oluşturduğu elemelerin de bedeli olması gerektiği yönünde bir sonuç çıkarılmamalıdır.<sup>30</sup> 4. Belli uzuvların kesilmesine yönelik emirde olduğu gibi insanlara ve Kurbanda olduğu gibi hayvanlara acı veren emirlere karşılık bedel (ivaz); 5. Akla sahip olmayan varlıkların verdikleri zarardan kaynaklanan elemin karşılığında bedel (ivaz) verilmesi. Örneğin, yırtıcı hayvanların insanlara ve diğer hayvanlara saldırmaları durumu bedelin olmasını gerektirir.

Bütün bunlarla beraber, Tûsî, bazı fiillerin karşılığının bilhassa insan tarafından verilmesi gerektiğini de söyler. Hatta nihâyî anlamda fiilin fâili Tanrı olsa bile. Örneğin bir kişinin başka birisini ateşe attığını düşünelim. Bu durumda ateşte yanmaktan doğan elemin fâili Tanrı, ateşe atan fâil ise insandır. Bu nedenle karşılık (ivaz) Tanrı'ya değil, insana vaciptir. Binâenaleyh, ateşe atılanla ateşe atan taraf, her ikisi Tanrı tarafında bedelini bulacaktır. Böylece, Tûsî mazlûmun hakkının zâlimden alınmasının Tanrı'ya hem aklen hem de sem'an vâcib olduğunu söyler. Zîrâ eğer mazlûmun öcü alınmazsa, onun hakkı zâyi olur. Bu da aklen kötüdür (kabîh). Tanrı'nın insanlar arasında hükümverici olduğuna ve zâlim olmadığına dair Ku'ân'da geçen âyetlere bakacak olursak, Tûsî'ye göre mazlûmun hakkının zâlimden alınmasının aklen olduğu kadar sem'an da vâcib olduğu görülmektedir.<sup>31</sup>

Burada haklı olarak insan aklını meşgul eden şöyle bir soruyla karşılaşabiliriz: Mükellef, âhirette bir bedelle karşılaştığında bunun dünyada mâruz kaldığı haksızlık ve elemin karşılığı olduğunun farkında olacak mı?

Tûsî öncelikle karşılık ile sevâp arasında bir farkın bulunduğu işaret eder. Zîrâ ona göre sevâpta kulun kendisine verilen şeyin sevâp olduğuna dair bilgisinin bulunması şart olduğu halde, karşılıktaki (ivaz) böyle bir şart söz konusu değildir. Çünkü sevâp hakkında bilgisi bulunmadığı takdirde kulun sevâptan dolayı Tanrı'ya tazim etmesi gerçekleşmeyecektir. Hâlbuki karşılıktaki (ivazda) tazim gerekmediği için onun hakkında bilgi de gerekmez. Ayrıca, karşılığı sevâptan farklı kılan başka bir yön daha var. Şöyle ki, karşılıktaki bedel olarak verilecek faydanın belli bir cinsten

<sup>29</sup> Tûsî, *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*, 453.

<sup>30</sup> Bk. Şirinov, *Nasiruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 214-215.

<sup>31</sup> Tûsî, *Tecrid*, 206.

olma şartı yoktur ve karşılık verilecek şahsın arzusuna uygun olan herhangi bir faydanın ona ulaştırılması yeterlidir. Bütün bunlarla birlikte, Tûsî ayrıca, Tanrı'nın fiillerinden doğan elemden dolayı verilecek karşılığın çekilen eleme kıyasla akıl sahiplerinin yetinecekleri hadde kadar olması, insanın fiillerinin sonucu olan elemin karşılığının ise eleme denk olması gerektiğinin altını çizer. Aksi halde zulüm olur.<sup>32</sup>

Sonuç olarak Tûsî'nin, kubuhun Tanrı'nın fiillerine isnâdı ve bunun ilâhî adâletle bağdaştırılması yönündeki açıklama ve temellendirmelerinde genellikle Mu'tezilî çizgisini sürdürdüğünü ve bu bağlamda kısmen İslâm Meşşâî geleneğinin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz.

### 2.3. İnsanın Fiilleri Bağlamında Kötülük: Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi Açısından Bir Analiz

Kubuhun insana isnâd edilip-edilmemesi meselesine gelince, Tûsî kabîh fiillerin insana isnâd edilmesi gerektiği görüşünü insanın özgür irâdesine dayanarak temellendirmeye çalışır. Fakat burada insan aklını bir kaç önemli soru meşgul eder ki, bu soruları şöyle dile getirebiliriz: Tanrı'nın mutlak kudret ve irâdesi ile insanın özgür irâdeye sahip olduğu düşüncesini nasıl bağdaştırabilir ve bunu nasıl temellendirebiliriz? Öte yandan insan tarafından gerçekleştirilecek fiil ve davranışların değer yargılarına tabi tutulması açısından akıl ve dinin yeri nedir?

İnsan hürriyeti veya irâde özgürlüğüne ilişkin tartışmalara genellikle kelâm eserlerinde yer verdiği görülen Tûsî'nin bu konuda da Mu'tezilî çizgiyi takip ettiğini söyleyebiliriz. Tûsî insanın övgü ve yergiye konu olan fiillerini gerçekleştirmede özgür olduğunu düşünür. Onun varlıkların tasnifinden hareketle pratik felsefeyi tanımlamasına bakılırsa, felsefenin bu yönü insanın kudret, irâde ve ihtiyârını konu edinir.<sup>33</sup> Tûsî insan hürriyetini amelî hikmetin varlık şartı olarak ortaya koymaktadır. Yani, amelî hikmetin içeriğini oluşturan ferdi ahlâk, aile ahlâkı ve idâresiyle siyâsetin gerçekleşebilmesi insan hürriyetine bağlıdır.

*Tecrid* ve *Fuşûl*'de Tûsî insanın fiillerini kendi seçimi ve irâdesiyle gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Ona göre, örneğin, biz, zarûrî olarak canlı varlık-ların ihtiyârî hareketleriyle gökten düşen bir taş parçasının hareketini karşılaş-tıracak olursak, birincisinde kudret söz konusu olduğu halde, ikincisinde böyle bir şeyden bahsedemeyiz. Tûsî, bu bağlamdaki bir başka delilini kötü fiillerin Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği ilkesinden hareketle ortaya koymaktadır. Buna göre Tanrı'ya kötülüğün isnâd edilemeyeceğini bildiğimizden dolayı kötü fiillerin fâilinin insan

<sup>32</sup> Tûsî, *Tecrid*, 207; Tûsî, *Telhîş*, 342-343; Şemseddin İsfahâni, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih böl., No: 3022), 96a; Bâbertî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., No. 2160), 140b.; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 458-461; Tahrâni, *İvazihü'l-murâd*, 618.

<sup>33</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşiri*, tsh. Ali Rıza Haydarî-Mücteba Minovi (Tahran: y.y., 1369), 38, 62-63, 66, 76-77; Türkçe çevirisi için bk. *Ahlâk-ı Nâşiri*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 26.



olduğunu biliyoruz. Kötü fiilleri yapanın iyi fiilleri de yapabileceğini zarûrî olarak bildiğimize göre bunlardan birine güç yetirenin diğerlerine de kâdir olacağını söyleyebiliriz. Sonuç olarak bu durum, insanın gerek övgü, gerekse de yergi ile nitelenebilecek fiillerinin var edicisi olduğunu göstermektedir. Böylece, Tûsî, insanın övgü ve yergi ile nitelenen ve “neden yaptın?” sorusunun söz konusu olduğu fiillerini onun ihtiyârî fiilleri olduğunu söyler. Bunun dışındaki fiiller ise Tanrı’ya aittir.<sup>34</sup>

Bilindiği üzere insan ve onun ihtiyârî fiillerinin kaynağı olan kudret ve irâdesinin Tanrı tarafından yaratıldığı konusunda İslâm düşüncesinde ittifak vardır. Buna göre kudret ve irâde olmadan fiil de söz konusu olamaz. Dolayısıyla Tanrı, illetler silsilesinde fiillerimizin son illetidir. Peki, bu durum, fiillerimizin ihtiyârî olması açısından bir sorun oluşturmuyor mu?

Tûsî, fiillerimizi kendisiyle gerçekleştirdiğimiz âletlerin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte, bunun insanın ihtiyârını ortadan kaldırmayacağını belirtmektedir. Ona göre irâdî fiillerimizin tümü irâde tarafından öncelenmiş olup-olmama imkânınâ sahiptir ki, bu da insanı ihtiyâr sahibi kılmaktadır. Peki, insanın fiile kâdir oluşunu Tanrı’nın kudretiyle nasıl irtibatlandırabiliriz? Acaba insan istemediği halde Tanrı bir fiilin gerçekleşmesini isterse, o zaman bir şeyde iki zıt kudretin çatışması söz konusu olmaz mı?

Tûsî’ye göre insan istemediği halde Tanrı bir şeyin olmasını isterse, o şey gerçekleşir. Zirâ Tanrı’nın kudreti insanın kudretinden üstündür. Fakat bu, insanın fiillerinde ihtiyâr sahibi olmadığı anlamına gelmez. İrâde özgürlüğü meselesi, mükellefin âhiretteki konumunu ilgilendirmesi dikkate alınırsa, temelde insanın iyi fiillerinden ziyâde kötü fiilleriyle ilgilidir. Zirâ iyi fiillerin Tanrı’ya isnâdında bir beis olmasa gerektir. İyi fiillerin karşılığı mükâfattır. Ancak, kötü fiillerin karşılığı cezâ olduğu için bunların Tanrı’ya isnâd edilmesi beraberinde adâlet sorununu getirmektedir. Dolayısıyla Tanrı’ya kötü fiil isnâd edilemeyeceğine göre, zâten O’nun kötü fiilleri istemesi ve O’nun bu konuda kudretinin insanın kudretiyle çelişmesi düşünülemez. İnsan iyi bir fiil yapmak istediğinde Tanrı’nın onu engellemesi kötü bir fiil olduğu için böyle bir irâde O’na isnâd edilemez. Ancak, insan kötü bir fiil yapmak istediğinde Tanrı’nın bunun yerine iyiyi istemesi iyi bir şey olduğu için söz konusu olabilir. Tûsî’ye göre, ancak bu anlamda Tanrı ile insanın irâdesinin çatışmasından ve Tanrı’nın murâdının insanın murâdına tercihinden bahsedilebilir.<sup>35</sup>

Genellikle mütekaddimûn dönemi Eş’arilerce üzerinde durulan bir delile göre, insan, fiillerinde özgür olsaydı, onun önce yaptığı bir şeyin aynısını sonra da

<sup>34</sup> Tûsî, *Fuşûl*, 108-110, 119; Tûsî, *Tecrid*, 199.

<sup>35</sup> Tûsî, *Tecrid*, 199; İsfahâni, *Şerhü’t-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih böl., No: 3022), 91a.

yapması gerekirdi. Örneğin önce yazmış olduğumuz bir yazının her yönüyle aynısını sonra yazamıyoruz. Tûsî ise, bu delili zayıf bulmaktadır. Ona göre fiillerden bâzılarının aynen gerçekleştirilememesinin sebebi ihtiyârın bulunmayışı değil, önce yapılan fiilin tümel olarak ihâta edilemeyişidir.

İnsanın tercih sahibi olmadığına ilişkin ileri sürülen bir diğer delil, iyilik yönünden Tanrı'nın fiilleriyle insanın fiillerinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Buna göre insan kendi fiillerinin fâili olsaydı, o zaman onun bâzı fiilleri Tanrı'nın fiillerinden daha iyi olurdu. Örneğin imânı insanın fiili, maymun ve domuzu ise Tanrı'nın fiili olarak görürsek, o zaman insanın fiili Tanrı'nın fiilinden üstün olmuş olur. Aslında Tûsî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, böyle bir mukâyese temelde yanlıştır. Çünkü her şeyden önce nispet tür bakımından aynı olanlar arasında yapılır. Hâlbuki burada böyle bir nispet söz konusu değildir.<sup>36</sup>

Tûsî'ye göre, insanın fiillerinde ihtiyâr sahibi olmasının anlamı, ondan sâdir olan bâzı fiillerin irâde ve çaba sonucunda ortaya çıkmasıdır. Onun sorumluluk kılınması ve bu sorumluluk sonucunda mükâfat veya cezâ almasının nedeni de budur. Fakat bununla birlikte, Tûsî ihtiyârî olsun ya da olmasın, insanın bütün fiillerinin illet-malül silsilesi sonunda Tanrı'ya dayandığının özellikle altını çizer. Ayrıca, Tûsî söz konusu bu anlayışın insanın özgür irâdesinin olduğu düşüncesini inkâr etmeyeceğini de belirtir. Şöyle ki, insanın fiillerinin yakın sebebi, onun kudret ve irâdesidir. Tanrı da sebepler sebebi olduğuna göre fiillerin ortaya çıkmasında dolaylı sebep olmaktadır ki, dolayısıyla bu da insanın muhtâr olduğuyula çelişmez. Şâyet Tanrı'nın sebeplerin aracılığı olmaksızın insanın irâdî fiillerinin fâili olduğu iddia edilirse, o zaman insanın özgürlüğü ortadan kalkar ve yükümlü olmasının anlamı da kalmaz. Hâlbuki böyle bir şey hem dine, hem de vâkıya ters düşmektedir. Ancak, bu durumda şöyle bir soru da akla gelmiyor değil: "Eger Tanrı insanları yaratmadan önce onların ne yapacaklarını biliyorsa, bu, insanların Tanrı'nın bilgisinin hilafına bir şey yapamayacakları, dolayısıyla fiillerinde mecbur bırakıldıkları anlamına gelmez mi?"

Tûsî'ye göre, evet, Tanrı kendi fiillerini de onları yaratmadan önce biliyordu. Şâyet bilgi cebri gerektirirse bu, Tanrı için de söz konusudur. O halde, O da yaptıklarına mecburdur. İşte, buna ne tür bir cevap verilebilecekse, insan fiillerindeki cevap da o türden olacaktır.

İşte, insanın irâde özgürlüğü söz konusu olunca, onun isteğinin Tanrı'nın takdîri ile ilişkisi de meselenin diğer vechesini oluşturmaktadır. Burada en temel sorun Tanrı'nın her şeyi önceden takdir ettiğini kabul ettiğimiz takdirde insanın fiili yapma isteğinin ne anlam taşıyacağı yönündedir.

<sup>36</sup> Tûsî, *Tecrid*, 199; Kuşçu, *Şerhü't-Tecrid*, 3/310.

Tûsî'ye göre Tanrı, bir şeyin ortaya çıkmasını insanın çabası aracılığıyla takdir eder. Fakat insanın çaba harcaması çaba yoluyla kendisi için takdir edilene ulaşacağı anlamına gelmez. Zîrâ yalnızca çaba bir fiilin oluşmasında esas neden olmayıp, diğer şartları da gerektirir.<sup>37</sup> Tûsî'nin bu bağlamdaki görüşlerini kısaca özetleyecek olursak, anlaşılın şu ki, düşünürümüz irâdî fiillerin var edicisinin Tanrı olduğunu kabul etmekle bereber, bu durumun fiillerin irâdî olarak insandan sâdir olmasını engellemeyecğini de söyler. Tıpkı binâ yapan bir ustanın durumunda olduğu gibi. Şöyle ki, usta, binânın yapılışında kullanacağı malzemeyi hazır bulmaktadır. Ayrıca kendisi de binâ yapma yeteneğine sâhiptir; dolayısıyla bu yeteneğin kaynağı olan güçler de ona önceden verilmiştir. Ustanın burada yapacağı iş her hangi bir şeyi var etme değil, mevcut malzemeyi uygun bir biçimde kullanarak binâ yapmak olacaktır. Sonuç olarak o, binânın yapıcısıdır. Fakat gerek binânın inşaatında kullanılan malzemenin, gerekse de binâyı inşa ederken ustanın sahip olduğu güç ve kuvvetlerin yaratıcısı usta değildir. Onun görevi malzemeleri gereken şekilde kullanıp onlara biçim vermekten öteye geçmemektedir. Sonuç olarak insanın sorumluluğunu gerektirerek ihtiyâr sahibi oluşunu sağlayan husus, işte bu biçim vermedir.<sup>38</sup>

Tûsî'nin, yine irâde ögürlüğü meselesini ele aldığı *Ef'âlû'l-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîz* adlı risâlesindeki görüşleri de onun *Cebr ve Kader*'deki görüşlerini destekleyici mâhiyettedir. Tûsî'nin söz konusu risâlede geçen "ne cebr var ne de tefvîz" şeklindeki sözü de işte, bu tutumun öz bir ifadesidir.<sup>39</sup>

Tûsî'ye göre insan iyi ve kötü gibi değer yargılarına tâbi tutulacak fiil ve davranışlarını gerçekleştirirmede özgürdür. Zîrâ bu ilke kabul edilmediği takdirde ahlâkî kuralların bir anlamının kalmayacağı gibi, ayrıca ilâhî teklîfin karşısındaki tavrına göre insanın mükâfatlandırılma ve cezâlandırılmasının da her hangi bir anlamı kalmayacaktır. Ayrıca, kelâm ilmi açısından baktığımızda Tûsî'nin görüşlerinde dikkat çeken nokta, onun bu bağlamdaki görüşlerinde insanın muhtâr olduğu söylenilmekle birlikte, fiillerinin hâlîki (yaratıcısı) olarak nitelendirilmemesidir ki, bu da Şeyh Müfîd (öl. 413/1022) gibi âlimlerin tutumuyla örtüşmektedir. Nitekim Şeyh Müfîd, irâdî fiillerin insandan sâdir olmasını belirtmek adına "fiil", "ihdâs", "ihtirâ", "sun" ve "iktisâb" gibi kavramların kullanılabileceğini

<sup>37</sup> Nasîrüddin Tûsî, "Risâle-i Cebr ve Kader", *Mecmû'a-i Resâ'il-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1335 hş.), 24-25.

<sup>38</sup> İsfahânî, Tûsî'nin bu tutumunun İslâm filozofları, İmâmu'l-Harameyin el-Cüveynî ve Mu'tezileden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî tarafından da savunulduğunu belirtmektedir. Bk. İsfahânî, *Şerhü't-Tecrid* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih böl., No: 3022), 90b.

<sup>39</sup> Nasîrüddin Tûsî, "Ef'âlû'l-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîz", *Telhîşü'l-Muhaşşal* (Beyrût: y.y., 1405/1985), 475-476; Tûsî, "Şerhu Mes'ele'til-'ilm", *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşriyye*, haz. Abdullah Nûrânî (Tahran: y.y., 1383 hş.), 105.

kabul etmekle birlikte, bu bağlamda insan için “halk” (“yaratma”) kavramını kullanmayı doğru bulmamaktadır.<sup>40</sup>

İnsanın irâde özgürlüğü bağlamındaki bütün bu tartışmalar kötülüğün insana isnâdının kelâmî ve felsefî açıdan temellendirilmesi adına mühim olsa gerektir. Fakat kötülüğün insana isnâdı meselesi sadece irâde özgürlüğü bağlamında ele alınıp değerlendirilecek bir konu değildir. Bu anlamda çalışmamızı ilgilendiren temel sorunlardan bir diğeri de Tûsî’ye göre iyi ve kötünün epistemik değeri ve kaynağı bağlamında akıl ve dinin yerini tespit etmektir. Bu nedenle çalışmamızın ilerleyen kısmında Tûsî’nin ahlâk metafiziği ve epistemolojisi bağlamında kötülük problemini nasıl temellendirdiğine ilişkin tartışmalarına yer vermeyi uygun buluyoruz.

Ahlâk felsefesinin temel hedefi olan gerçek mutluluğu nihâi iyi ile irtibatlandıran Tûsî, nihâi iyi ve değer merkezine daha önce de belirttiğimiz üzere Tanrı’yı koymaktadır. Buna göre ontolojik olarak Tanrı’dan bağımsız bir “iyi” düşünülemez. O halde bütün “iyi”nin veya “değer”in nihâi kaynağı Tanrı’dır. Binâenaleyh O’ndan kötülük doğmaz. Nitekim Tûsî’ye göre Tanrı, kendisinden güzel ve iyiden başka bir şeyin sâdir olmayacağı bir varlıktır. Buna göre, mutlak bilgi, kudret ve iyiliğin yegâne kaynağı ve referansı olan Tanrı’nın göndermiş olduğu vahiy, insanlar için değer (olması gerekenin) ölçüsüdür.<sup>41</sup> Filozofun ahlâk metafiziği açısından önemli olan bu tez bir yandan ahlâkî değerlere ve önermelere ontolojik bir temel bulma arayışını hedefine kavuştururken, diğer yandan ahlâk epistemolojisi açısından önemli olan “ahlâkî önermelerin neye göre belirleneceği?” sorusunu da belli ölçüde çözüme kavuşturmaktadır. Bu türden görüşler Tûsî’yi insan fiillerinin ahlâkî değerini belirlemede temel unsurun Tanrı olduğu şeklindeki bir sonuca götürmüştür. Fakat ahlâkî ilkelerin Tanrı’ya dayandırılması, ahlâkî önermelerin belirlenmesinde aklın bir fonksiyonu olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere Mu‘tezilî telakkiyi benimseyen Tûsî’ye göre, beşeri akıl, iyi ile kötüyü ayırt edebilecek potansiyeldedir.<sup>42</sup> Ayrıca, insan fitratının temel iki özelliği olmasından dolayı akıl ve din arasında herhangi bir çatışma olmadığı hususu selefleri gibi Tûsî tarafından da belirtilmektedir. O, Tanrı’nın emir ve yasaklarına uymayı ve rızasını gözetmeyi, ahlâkî tercihlerimizin başlıca kıstası olarak sunar.<sup>43</sup> Dolayısıyla, akıl, ahlâkî önermeleri ahlâkî muhâkeme ile üretirken temel yeti, ilâhî kanunlar ise aklın merkeze alması gereken temel ilkelerdir. Binâenaleyh Tûsî, ahlâkî kötülükleri belirlemeye

<sup>40</sup> Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-mağâlât*, thk. Mehdi Muhakkık (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1413), 16.

<sup>41</sup> Nasîrüddin Tûsî, “er-Risâletü’n-Nâşiriyye”, *Telhîşü’l-Muhaşşal* (Beirut: y.y., 1405/1985), 505-506.

<sup>42</sup> Tûsî, *Fuşûl*, 100.

<sup>43</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâşiri*, 90-91, 115-116, 135-136; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk ve tahtîrû’l-a’râk*, nşr. İbnü’l-Hatib (b.y.: Matba’atü’l-Asriyye, 1398/1978), 128.

ilişkin muhâkeme yetimizin gelişmesi adına ahlâk eğitiminde ilâhî kanunlara da önem verilmesi gerektiğinin altını çizer.<sup>44</sup>

## SONUÇ

Eserleriyle İslâm düşüncesinde felsefi kelâm geleneğinin oluşum ve gelişmesine büyük katkı sağlayan Nasîruddîn Tûsî, Sünnî kelâmındaki gelişmelerin etkisiyle İmâmî-felsefî kelâm geleneğinin kurucu ismidir. Yöntem olarak eserinde yeri geldiğinde kelâmî, yeri geldiğinde de Meşşâî gelenekten yana tavır aldığı görülen düşünürümüzün İslâm kelâm geleneğindeki faaliyetleri burhan esaslı felsefî kelâm projesi olarak nitelendirilebilir.

İslâm kelâm geleneğinde olduğu gibi, Tûsî de kötülük problemini hüsün-kubuh, hayır ve şer başlıkları altında metafizik, ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarıyla değerlendirmektedir. Bu anlamda, mezkûr konu, âlemde kötülüğün varlığı, iyilik ve kötülüğün mâhiyeti, âlemdeki kötülüğün Tanrı'nın sıfatlarıyla olan ilişkisi, değerlerin nesnelliği ve öznelliği, kötülüğün bilinmesinde aklın ve vahyin konumu ve yetki alanları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mâhiyeti gibi farklı açılardan tartışılmaktadır. Onun bu konularda Mu'tezile-Şîa çizgisini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim düşünürümüze göre, hüsün ve kubuhu bilhassa akıl belirler. Tûsî insan aklının dine başvurmadan da bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunu zarûrî olarak bildiğini iddia eder. Düşünürümüze göre, eğer hüsün ve kubuh aklî değil, şerî olmuş olsaydı, o zaman hüsün ve kubuh gerçekte ne aklın ne de şer'an sâbit olurdu. Sonuç olarak, Tûsî iyilik ve kötülüğün zâtî- nesnel olduğunu iddia eder ki, böyle bir tutum kendisini Eş'arî düşünürlerden ayırmaktadır.

Mutlak iyiliği temsil eden Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edilemeyeceği meselesine gelince, selefleri gibi Tûsî de problemi irâde hürriyeti, kazâ-kader, teklif ve lutuf gibi konular eşliğinde tartışmaktadır. Tanrı'ya kötü fiillerin isnâd edilip-edilemeyeceği konusunda Tûsî'nin, genelde Mu'tezilî olmakla kısmen Eş'arî çizgisini benimseyerek sentezçi bir tutum sergileğini söyleyebiliriz. Nitekim, her şeyden önce, kötü fiillerin Tanrı'ya isnâd edilemeyeceği yönündeki Mu'tezilî telakkiyi savunan Tûsî, ayrıca, Tanrı'nın kudretinin kabîh fiiller dâhil her şeyi kuşattığını, fakat hikmeti gereği kabîh fiil işlemeyeceğini de belirtir. Sonuçta bütün fiilleri Tanrı'ya isnâd edemeyiz ve bâzı fiillerin kaynağı insanın kendisidir. Bu anlamda, Tanrı'nın insandan taatı onun özgür irâdesine bağlı olarak istediğini belirten Tûsî, insana seçim hakkı verildiği hususuna dikkat çeker. Böylece kabîh fiillerin insana isnâd edilmesi gerektiği tezi, insanın özgür irâdesine dayanarak temellendirilmeye çalışılır. Bu anlamda kötülük sorununun haddizâtında etik boyutları da içerdiğini söyleyebiliriz. Binâenaleyh iyi ve kötü fiillerin ve onlara

<sup>44</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 64-65, 105-106, 222-240. Anar Gafarov, *Nasîruddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 209.

ilişkin değer yargılarının kaynağı meselesinin Tûsî'yi ilgilendirmesinin mantığı anlaşılmalı olsa gerektir. Filozofumuz, iyi ve kötü ahlâkın kaynağının bizzat insan nefsi olduğunu söyler. Bu kabilden görüşleriyle Tûsî'nin İslâm Meşşâî geleneğinde genel olarak kabul gören Platoncu ve Aristocu klasik nefis anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz. Buna göre, fiilin iyi ve kötü diye belirlenmesinde akıl önemli bir konuma sahiptir. Akıl ahlâkî önermeleri üretirken temel yetidir. İlâhî kanunlara gelince, onlar aklın merkeze alması gereken temel ilkelerdir. Aklın ahlâkî kötülükleri belirleme ekseninde muhâkeme kabiliyetinin gelişmesi bir yandan ilâhî kanunların öğrenilmesini, diğer yandan bireyin teorik ve pratik açıdan ahlâkî gelişiminde psiko-sosyal dinamiklerin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Beşeri irâdeyi aşan elem ve felaketselere gelince, genellikle Mu'tezilî tutumu benimsediği görülen Tûsî, öncelikle elemeleri iyi (hasen) ve kötü (kabîh) diye ikiye ayırmakta, bunlardan birincisini Tanrı'ya, ikincisini de insana ait kılmaktadır. Tûsî'ye göre, ilahi kaynaklı elemeler şartlara bağlı olup mükellefe yönelik zulme yol açmazlar. Elemeleri iyi kılan şartları temelde dört grupta tasnif eden düşünürümüz, insandan kaynaklanan bazı elemelerin de iyi olabileceğini söyler. Bu anlamda “elemi hak etme”, “âdet”, “nefsi müdafaa” ve “daha büyük zararı defetmek” gibi anahtar kavramlardan bahsedebiliriz.

Beşeri irâde ve rızâyı aşan kötülüklerin Tanrı'nın adâleti ile nasıl bağdaştırılacağına ilişkin sorunu, Tûsî kötülüğü eskatolojik açıdan temellendirmekle çözmeye çalışır. Bu anlamdaki anahtar kavramsa, etimolojik olarak bedel veya karşılık anlamına gelen “ivaz” kavramıdır. Tûsî, ivazı insana çektiği elemelere karşılık olarak âhirette bir bedelin ödenmesi ve hak edilen her türlü menfaat diye tanımlar. Böylece Tûsî, Tanrı'nın yarattığı her şeyin kulun yararına olduğu (aslah) düşüncesine dayanarak insanın başına gelen doğal felâketleri, karşılaştığı kötülükleri, ölümden sonraki hayat bağlamında temellendirmeye ve meseleyi ilâhî adâletle bağdaştırmaya çalışmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparşlan. “The Concept of Existence in Tusi's Philosophy”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 123-133.
- Attar, Meryem. *İslâm Ahlâkı: İslâm Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çev. Enver Şahin vb. İstanbul: Litera Yayınları, 2019.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu't-Tecrid*. İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., No. 2160, 139a-140b.
- Bahrânî, Kemâleddin Misem b. Ali İbn Misem. *Ķavâ'idü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*. thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyini. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 2. Basım, 1985.

- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. thk. İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-76.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-72.
- Çelebi, İlyas. "İvaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Demirkol, Murad. *Nasîruddin Tûsi'nin İbn Sinacılığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma 'fi'r-red 'alâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida'*. tsh. M. Emin ed-Dannâvî. Beyrut: y.y., 1421/2000.
- Gafarov, Anar. *Nasîruddin Tûsi'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Gökdağ, Kamuran. "Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Nasîruddîn-i Tûsi'de İdeal Yönetim Ontolojisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (2018), 47-68.
- Güleç, Yasemin. "Nasîruddin Tûsi'de Daire ve Merkezi: Bir Erdem Olarak Adâlet". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 127-145.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i tikâd*. thk. Hasan Hasanzade Âmulî. Kum: y.y., 1425.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. nşr. Ya'kûb el-Ca'fer. Kum: Merkezü'd-Dirâsât ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415.
- Hourani, George Fadlo. *Islamic rationalism: the ethics of abd al- jabbar*. London: Oxford University Press, 1971.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensârî. *Mücerredü maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1987.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tahtîrî'l-a'râk*. nşr. İbnü'l-Hatîb. b.y.: Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1978.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhü't-Tecrid*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih bölümü., No: 3022, vr. 89b, 90b, 91a, 96a.

- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya. 6 Cilt. Kahire: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd al-Kûmî, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*. thk. Abdülkerim Osman-Ahmed Ebu Haşim. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım. 1408/1988.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fî'l-İlleti't-Tâmme)". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 137-153.
- Kuşçu, Alâeddin Ali b. Muhammed Ali. *Şerhu't-Tecrîd* (Siyalkûtî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı eserinin hamışinde). 3 Cilt. İstanbul: y.y., 1311.
- Nimet, Abdullah. *el-Edilletü'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşîriyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1986.
- Oktay, Ayşe, Sıdika. "Nasîrüddîn Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri". *Felsefe Dünyası* 1/45 (2007), 73-91.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Muĥaşşal (Kelâm'a Giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şehy Müfid, Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Evâ'ilü'l-makâlât*. thk. Mehdi Muhakkık. Tahran: İntişârâtü Dânişgâh-ı Tahran, 1413.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alemulhüda Ali b. Hüseyin. *el-Mûlahĥaş fî uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Rıza Ensârî Kummî. Kum: y.y., 1381.
- Şimşek, Azime. *Nasireddin Tûsî'nin Ahlâk ve Eğitim Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şirinov, Agil. *Nasiruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Tahrânî, Seyyid Hâşim el-Hüseyinî. *Ṭavzîhu'l-murâd*. Tahran: y.y., ts.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. thk. Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Aĥlâk-ı Nâşîrî*. tsh. Ali Rıza Haydari-Mücteba Minovî. Tahran: y.y., 1369 h.



- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Ef'âlül-'ibâd beyne'l-cebr ve't-tefvîz". *Telhîşü'l-Muhaşşal*. 475-476. Beyrût: y.y., 1405/1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. er-"Risâletü'n-Naşîriyye". *Telhîşü'l-Muhaşşal*. 501-506. Beyrût: y.y., 1405/1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Fuşûl". *el-Edilletü'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fuşûli'n-Naşîriyye*. thk. Abdullah Nimet. 101-119. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1986.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Kavâ'idü'l-'akâ'id". *Telhîşü'l-Muhaşşal*. 453. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Risâle-i Cebr ve Kader". *Mecmû'a-i Resâ'il-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî*. 24-25. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1335 hş.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "Şerhu Mes'eleti'l-'ilm". *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. haz. Abdullah Nûrânî. 105. Tahran: y.y., 1383 hş.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Tecridü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâm, 1406/1986.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîşü'l-Muhaşşal*. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm: h.671-680*. thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.