

# Bir Teodise (Ta'dîl) Anlayışı Olarak Kelâm'da Bütüncül Teolojik Perspektif

## A Holistic Theological Perspective in Kalam As Approaching of Theodicy (Ta'dîl)

Hamdullah ARVAS<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Kalam ABD,  
Şırnak, Türkiye

Received: 07.06.2022

Received in revised form: 18.09.2022

Accepted: 19.09.2022

Available online: 25.10.2022

Correspondence:

Hamdullah ARVAS  
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Kalam ABD,  
Şırnak, Türkiye  
harvas13@gmail.com

**ÖZ** Kötülük (şer) problemi etrafında başlayan teolojik kriz, hayatın bütünü etkileyen bir değerler krizine dönüşmüştür. Teodise konusunda yapılan çalışmalara rağmen kötülük probleminin yol açtığı kriz aşılamamaktadır. Birçok neden söz konusu olsa da en önemli sebep hakikat ve algı arasındaki kopuşu derinleştiren mutlaklaştırılmış parçacı bilimsel kabullerdir. Özellikle beşerî bilginin mutlaklaştırılması, problemin nedeninin Tanrı'nın sıfatları ile evrende tecrübe edilmiş kötülükler arasında varsayılan çelişiklere indirgenmiş bir süreci doğurmuştur. Günümüzde kötülük problemini besleyen bu mutlakçılık birçok insanın düşünce dünyasına yön vermekte, onları pesimist bir hayat anlayışına sürüklemektedir. Bu durum kötülük probleminin yarattığı değerler krizinin aşılmasında farklı teodise fikirlerinin önemine işaret etmekte, insanın Tanrı'ya ve evrene bakışını değiştirecek yeni bir anlama ve yorumlama biçimine yönelmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu gerekçe ile hazırlanmış çalışmamızda bir teodise (ta'dîl) anlayışı olarak Kelâm'da *ilâhî hikmet*, *ilâhî kudret* ve *ilâhî adalet* merkezli teodise anlayışlarının bütüncül değeri ele alınmıştır. Değerlendirmeler sonucunda ilâhî hikmet, adalet ve kudret anlayışının eş zamanlı düşüncesi ile varlık, değer ve bilgi problemlerini anlama, yorumlama ve değerlendirmeye dayalı Kelâm'da bütüncül teolojik perspektifin *mantıksal*, *varoluşsal* ve *delilci-temellendirmeci* kötülük tezleri ile üretilen değer krizini aşmada çözüm olacağı kanaatine varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm; kötülük (şer); teodise; adalet; hikmet; Allah

**ABSTRACT** The theological crisis that started around the problem of evil has turned into a crisis of values that affects the whole of life. Despite the studies on theodicy, the crisis caused by the problem of evil cannot be overcome. There are, of course, many complicated reasons for this subject but the most important reason is the absolutized fragmentary informational assumptions that deepen the break between truth and perception. The absolutization of human knowledge has led to a process in which the cause of the problem is reduced to the assumed contradictions between the attributes of God and the evils experienced in the universe. Today, this absolutism, which supports the problem of evil, directs the thought of many people and leads them to a pessimistic understanding of life. This situation points to the importance of different theodicy ideas in overcoming the crisis of values created by the problem of evil and makes it necessary to turn to a new way of understanding and interpretation that will change the view of man towards God and the world. Our study, which was prepared for this reason, discusses the holistic value of theodicy centered on divine wisdom (omniscience), divine power (omnipotence), and divine justice as an understanding of theodicy in theology. As a result of the evaluations, it was concluded that the holistic theological perspective understanding, as a complementary element of the understanding of divine wisdom, justice, and power, will solve overcoming the value crisis produced by the logical, existential, and evidential evil theses.

**EXTENDED ABSTRACT**

The problem of evil, which is one of the most challenging problems in the history of thought, has deepened the crisis of faith in modern times. With the Enlightenment and modernization, scientific and technological developments in the West transformed the knowledge processes in social sciences, and a process in which nihilism in existence, evolution in anthropology, power, and pleasure in value was decisive. In the problem of evil, which is supported by philosophical arguments in antiquity, theological in medieval times, and scientific arguments in modern times, the focus is the thesis that our world is not the best of all possible worlds. According to this thesis, if nature were created better, natural-physical evils would not exist, and if human nature had been created better, moral evils would not exist. This approach has produced results that carry the issue of corruption to a metaphysical dimension. Therefore, two opposing ideas met here. The first is the evolutionist-materialist approach, which designs the universe as a happening that goes from chaos to the cosmos by chance. The second is the religious-theological approach that creates the universe from the beginning to the end in the intervention of divine creation and maintenance. However, the terminology changes in the thought of kalam, which is within the scope of the religious-theological approach, and proofs similar to the arguments used in other religious and philosophical theodicy traditions have been applied. Theodicy theories of theologians are shaped according to epistemic dichotomies such as qadīm-muhdas, tabi'ī-ikhtiyarī, and idtirārī-iqtisābī. When the ideas developed by the theologians on the axis of these concepts are examined independently of each other, it is understood that they offer solutions to different dimensions of the problem of evil. However, the holistic theological perspective, in which Mu'tazila's divine justice, Ash'arism's divine power, and Maturīdī's divine wisdom-centered action theories are conceived simultaneously, offers a more effective solution. Mu'tazila's divine justice-centered action theory, which constitutes a dimension of the Holistic Theological Perspective (HTP), on the one hand, inculcates the belief and trust that God, whose actions are not accidental and based on wisdom, on the other hand, expands the area of responsibility in human actions regarding moral evil. The Ash'ari theory of action, on the other hand, allows the divine intervention, which is indexed to certain conditions, to be kept flexible, granting God the authority to intervene in the universe as a perpetrator at any moment; in this way, the human's instant contact with God, in the context of the theory of the case, in his work and actions. In Maturīdiyyah, which offers a wisdom-centered action theory, a cosmogonic consciousness is given in the understanding that God created the universe in the best way in terms of truth and wisdom; that is, everything is made in its proper place. Therefore, as a method of theodicy, the holistic theological perspective of theology protects people against material and spiritual crises, not only in matters of knowledge and law but also in matters of faith such as evil.

**T**arihsel süreçte birçok din ve düşünce insanı kötülük problemini ele almış, meselenin çözümü için nesnelere doğasına, insan ile varlık arasındaki münasebetlere dikkat çekmiş, fizik ve metafizik varlık ilkelerine müracaat ederek bir çıkış yolu aramıştır. Bu durum kötülük problemi ve teodise (ta'dil) konusunda zengin ve dinamik bir literatür mirası oluşturmuştur. Söz konusu literatür genel olarak ilki Tanrı'nın lehine ve onun eylemlerini olumlayan iyimser (optimist) diğeri de varlığı ve hayatı kör bir kaderin pençesinde tasarlayan kötümser (pesimist) olmak üzere iki tavır etrafında şekillenmiştir. Kısmen acının olumlandığı optimist tavra göre bu dünyada her sorunun cevabı hemen alınmayabilir. Nitekim bilimin de henüz çözüm bulamadığı birçok sorun bulunmaktadır. Kaldı ki hayat yaşamaya değer ve dünya denilen varlık alanı güzellikler ve iyiliklerle doludur. Görece bazı şeyler insanı üzebilir. Fakat insanın karşılaşmak istemediği bu sıkıntılar aslında iyi ve güzel şeylere vesile olmakta ya da daha büyük bir zararın önlenmesi hususunda hayata değer katmaktadır. Bütün bu görüşleri ile optimistler aynı zamanda holistik (bütüncül) bir varlık anlayışını savunurlar. Heraklitos, Platon, Seneca, Plotinus, Agustinus, Leibniz, Plantinga, Swinburne ve John Hick gibi holistik perspektifi savunan filozoflar parçaların birbirini tamamladığı iyimser, güvene dayalı bir diyalektik bütünselliğe dikkat çekmektedirler.<sup>1</sup> Her şeyi katı bir pozitivist hakikatçiliğe indirgeyen pesimistler ise evrende var olduğuna inanılan gayeliliğin bir yanılgı, düzen diye tecrübe edilen fenomenlerin kör bir talihin eseri olduğunu iddia etmektedirler. Bu anlamda kaos devinimi içinde süregelen kötülükler nesnenin aslı bir unsuru olarak vardır ve masum insanlar bu ıstıraplar ve acılar içinde debelenmektedir.<sup>2</sup> Klasik dönemde

<sup>1</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee: Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul, 2009, s. 35, 74-82, 131; John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London, 1993, s. 40-42.

<sup>2</sup> Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed*, Continuum International Publishing, New York, 2010, s. 21.

Demokritos ve Epikür; modern zamanda Sam Harris, Richard Dawkins, Christopher Hitchens ve Daniel Denett gibi yeni ateizm akımının temsilcilerinin savunduğu söz konusu pesimist ve parçalı (atomik) anlayış kötülük meselesi üzerinden inanç krizini derinleştirmektedir.<sup>3</sup> Günümüzde bu perspektifleri *felsefi* ve *dinî* olmak üzere iki farklı çapada sentezleyen ilahiyatçılar ve filozoflar da krizi dindirmek için iddialara cevap üretmeye çalışmaktadırlar.<sup>4</sup>

Teolojik tartışmaların en yoğun olduğu alan kötülük problemidir.<sup>5</sup> Hayatta karşılaştıkları haksızlıkları ve yaşadıkları acıları olumlamayan birçok filozof ve bilim insanı Tanrı'yı suçlamaktadır. Fakat Tanrı'yı suçlamak inanan biri için salt epistemolojik bir tartışma düzeyinde kalmaz. İnancıyla özdeşleşmiş bir insan, Tanrı'yı suçlandığında bunu anlam dünyasına ve değer yargılarına bir saldırı olarak değerlendirebilir. Bu bağlamda dinî ve felsefi teodise kişinin inanç dünyasının merkezinde yer alan Tanrı'ya yöneltilmiş suçlamalara cevap vermek üzere Tanrı ile âlem arasındaki irtibatın Tanrı'nın adaleti lehine rasyonelleştirilmesi tezine dayanır. Tanrı anlamında "theos" ile adalet anlamında "dike"nin bir araya getirilmesi ile üretilen *teodise*, kötülük problemi karşısında Tanrı'nın iyiliğini, adaletini, iradesini ve kudretini savunmak; Tanrı'nın varlığına inanmanın mantıksal bir çelişki barındırmadığını temellendirmektedir.<sup>6</sup> Kelâm düşüncesinde bu kavramı belirtmek için *ta'dîl* kavramına müracaat edilmektedir.<sup>7</sup> Teodise ya da ta'dîl sürecinde varoluşsal, mantıksal ya da delilci yaklaşımlarla Tanrı'ya yöneltilen *doğal*, *ahlâkî* ve *metafiziksel* kötülük suçlamalarının önüne geçilmeye çalışılmaktadır.<sup>8</sup>

Felsefi ve dinî-teolojik eksenli teodise çabalarına rağmen kötülük probleminin neden olduğu inanç krizi aşılamamaktadır. Birçok gerekçe gösterilse de en önemli nedenlerden biri hakikat ve algı arasında kopuşu derinleştiren mutlaklaştırılmış bilgisel kabullerdir. Bilim ve teknolojiye nesnel ölçütlerin sosyal bilimlere uyarlanması ile oluşan kesinlik algısı sonucunda beşerî bilgi mutlaklaştırılmış; parçacı (atomik) perspektifleri esas alan yaklaşımlar, problemin nedenlerini Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında varsayıldıkları çelişkilere indirgedikleri bir perspektifi dayatmışlardır. Günümüzde *mantıksal*, *varoluşsal* ya da *temellendirmeci (delilci)* kötülük tezlerini besleyen bu mutlakçı-atomik perspektif birçok insanın düşünce dünyasına yön vermekte, onları pesimist bir varlık ve değer algısına sürüklemektedir. Bu duruma bir çözüm önerisi olarak hazırlanmış çalışmamızda Kelâm ilminde Tanrı tasavvurları olarak literatüre girmiş *ilâhî adalet*, *ilâhî kudret* ve *ilâhî hikmet* anlayışı bağlamında<sup>9</sup> *Bir Teodise (Ta'dîl) Anlayışı Olarak Kelâm'da Bütüncül Teolojik Perspektifin* hakikat ve değeri ele alınmaktadır. Kelâmcıların geliştirdiği nazariyelerin bir arada düşünülmesi ve yorumlanması esasına dayanan bu tezi gerekçelendirmek için ilk olarak kötülük düşüncesinin kaynağına ve kavramsal

<sup>3</sup> Lois Malcolm, "Theodicy", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian A. McFarland, Cambridge University Press, New York, 2011, s.500-502; Gavin Hyman, "Atheism in Modern History", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin, Cambridge Univ. Press, New York, 2007, s.30.

<sup>4</sup> Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Erdal Yıldız ve Güven, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 53-56; Platon, "Timaeus", *Complete Work Dijital Editon*, ed. John M Cooper, Phackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, 29b-c.(1235); Plotinus, "Kötü'nün Doğası ve Kökeni Üzerine", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiyeşi dergisi*, 2018, sayı: 37, ss. 153-177; Aydın Topaloğlu, "Kötülük ve Teodise", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı:2, s. 284-288, Hakan Hemsinli, "Kötülük Sorununun Tarihsel Arka Planı", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Theodise-I*, ed. Hakan Hemsinli - Yunus Kaplan, Elis Yayınları, Ankara, 2021, s.15-20.

<sup>5</sup> John Leslie Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 1955, Volume: 64, Issue:254, s. 200.

<sup>6</sup> Lois Malcolm, "Theodicy", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. Ian A. McFarland, Cambridge University Press, New York, 2011, s. 500-502; Mehmet Ata Az, *Kavram Atlası: Felsefe-II*, ed. Bülent Akot, Gazi Kitabevi, Ankara, 2020, s. 100.

<sup>7</sup> Allah'ın her şeyi hakka ve hikmete uygun yarattığını ispat etmeye dönük kelâmcıların delilleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, ed. Muhammed Ammara, Darü'l-Hilal, Kahire, 1971; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, ed. Abdulkemal Osman, Mektebet'ül Vehb, Kahire 1996; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni fi ebvâbi tevhîd ve'l-adl*, ed. Ahmed Fuad Ehvani, Darü'l-Masriyya, Kahire 1958, c. 6, s. 19, 33. 59; Mustafa Sinanoğlu, "Ta'dîl ve Tecvir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, c. 39, s.366-368.

<sup>8</sup> Hakan Hemsinli, "Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kötülük", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Theodise-I*, ed. Hakan Hemsinli - Yunus Kaplan, Elis Yayınları, Ankara, 2021, s. 79-85.

<sup>9</sup> Mahmut Ay, "Kelâmda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeşi*, 2015, sayı: 31, s. 28; Ayrıca bk. Hamdullah Arvas, "Kelâm'da Salâh ve Aslah", *Sistematik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları*, Mütercim Yayınları, İstanbul, s. 301.

çerçevesine değinilecektir. Daha sonra Müslüman düşüncesi içinde, özellikle Kelâm ilmî bünyesinde geliştirilen teodise anlayışlarının bütüncül değeri incelenecektir.

## ŞER YA DA KÖTÜLÜĞÜN TANIMI VE MAHİYETİ

Şer meselesinde kötülüğün tanımı, mahiyeti ve türlerinin ne olduğunu anlamak için öncelikle kötülük mefhumuna bağlı çok katmanlı yapıyı anlamak gerekmektedir. Bu bağlamda kötülük, duygu ve düşüncelerin yazı ve semboller yolu ile belirtilmesi bağlamında *dilsel*; varlıklara ilişkin algısal tecrübe bağlamında *zihinsel*; varlığın aslî unsuru olup olmaması bakımından *nesnel* olmak üzere üç boyutta incelenebilir. Bu boyutları dikkate almak, örneğin kötülük “dış gerçeklik bakımından şöyle” veya “düşünsel bakımdan budur” demek gibi tahsislere gitmek, meselenin anlaşılması bakımından önemlidir.

### DİLBİLİMSEL BOYUTLARI BAKIMINDAN ŞER MESELESİ

Kötülük kavramının *dilsel* boyutu kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Türkçede doğadan veya bir insan eyleminin sonucu olup da amaca uygun olmayan, ahlâkî bakımdan iyinin karşısında olan, mutluluğa ulaşmayı engelleyen durumları ifade etmek için kullanılan kötü kelimesi,<sup>10</sup> İngilizce’de zıddı *evil* olan *good* kelimesi ile belirtilmektedir. Aynı anlamı Arapça’da çağırma için *hayr* sözcüğünün zıddı olan *şer* kelimesine başvurulmaktadır. Kötü kişinin fiilini belirten *şer* kelimesi lügatte kötü, çirkin, zarar, kötü olmak, kötülük yapmak ya da ona meyletmek, yergi ve kınamaya konu olan şeyler manasına gelir.<sup>11</sup> Şer kelimesinin kullanıldığı yerlerde bela ve musibet ile ahlâkî kötülük, iradeye bağlı bencillik, kıskançlık, hırsızlık, kitlesel öldürmeler, zulüm, düşmanlık, cinayet gibi insanda dehşet etkisi üreten, insanı korkutan şeylere gönderme yapılmaktadır. Kötülüğün anlamını belirtmek için ayrıca *nefret*, *sû*, *seyyie*, *fesât* ve *musibet* gibi kelimelere de başvurulmaktadır.<sup>12</sup>

Kelâmcılar kötülüğün mahiyetini, onun varlığın bir parçası olup olmadığını, “şu kötü” veya “bu iyi” şeklindeki ahlâkî bir belirlemenin kaynağının ne olduğunu *hüsün* (الحسن) ve *kubuh* (القيح) kavramları kapsamında; insanın kötülüğe karşı korunması ve iyiliğe ulaştırılması için gerekli olan ilâhî yardımın Allah’a vâcib olup olmadığı meselesini de *salâh-aslah* ve *lütuf meselesi* bağlamında tartışmışlardır.<sup>13</sup> Bunlardan çoğulu *mehâsin* olan hüsün kavramı akıl, duyu ve duygu bakımından *övülen*, *insan tabiatı ile uyuşan*, *kemal değeri taşıyan*, *güzellik*, *rağbet edilen*, *sevilen şey* anlamına gelmektedir.<sup>14</sup> Bu bağlamda hüsün, hayra isabet eden, sonuçları bakımından pişmanlığa yol açmayan, menfaate ulaştırması bakımından övgüye değer bulunan,<sup>15</sup> makul olan bir eylemi mubah kılan niteliktir.<sup>16</sup> Hüsün kelimesinin zıddı olarak şeylerin insan aklı, duyları ve duyguları üzerinde bıraktığı çirkinlik etkisini, nefret ve hoşnutsuzluğu ifade eden *kubuh* ya da çoğul şekli ile *mekâbih* de bu manaları nefyedecek şekilde *çirkin* ve *kendisinden nefret edilen*, *dünyada yergiye ahirette azaba konu olan şey* anlamına gelir.<sup>17</sup> Seyyie ise

<sup>10</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 574-578.

<sup>11</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, ed. Savfan Adnan Davedî, Darü'l-Kalem Beyrut, 1412, “ŞRR” md.; Ali bin Muhammed Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarifât*, ed. Abdurrahman Umeyr, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1306, “ŞRR” md.

<sup>12</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 15-17.

<sup>13</sup> İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün, Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-99, sayı: 16-17, s. 60-90; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. 19, s. 59-63.

<sup>14</sup> Muhammed bin Ali el Fârûkî Tehânevî, *Mevsuâtü keşşâf el-istilâhâtü'l fûnun ve'l-ulûm*, ed. Refik Acem, çev. George Zeydan - Abdullah Hâlidî, Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut 1996, SLH md; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarifât*, SLH md; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, SLH. md.

<sup>15</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *Muğni fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, ed. Tefvik Te'vil vd., Darü'l-Masriyye, Kahire, 1958, c. 8, s. 175.

<sup>16</sup> Kâdî Abdalcabbâr, *Muğni fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, ed. Ahmed Fuad Ehvani, Darü'l-Masriyye, Kahire, 1958, 6/19, 33, 59; Ebû'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, ed. Muhammed Hamidullah, Ma'hedi İlmî, Dumaşk, 1964, s. 364.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, KBH md.; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, KBH md.; Ali bin Muhammed bin Ali Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, KBH md; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, s. 59-63.

nesnelere ziyade insanî ilişkileri niteleyen bir kelimedir.<sup>18</sup> Seyyie kelimesi söz konusu olduğunda bu anlamın zıddı olarak bir işte iyiliğin daha çok olması manasında *hasene* kelimesi kullanılmaktadır.<sup>19</sup> Her iki kelimeyi bir arada yorumlayan İbn Hazm'a göre hüsün, kaçınılmaz olarak hareket, sükûn, irade, düşünce ve itikâd kapsamına giren, insan fillerinden yaratılışı itibari ile güzel kılınmış şeylerin niteliği iken kubuh Allah'ın çirkin kıldığı şeylerin niteliğidir.<sup>20</sup> Hüsün ve kubuh, İslamî literatürde estetik anlamından ziyade eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini belirttiği için Türkçe'de estetik ilkeleri olan güzel ve çirkinin hüsün ve kubuh kelimeleri yerine kullanılması doğru bulunmamıştır.<sup>21</sup>

### DÜŞÜNSEL BOYUTLARI BAKIMINDAN ŞER MESELESİ

Problemin *düşünsel* ya da *zihinsel boyutu* kötülüğün etik veya estetik yargılara dönüşme sürecindeki tasavvur boyutu ile ilgilidir. Buradaki temel soru: “Nesneler ve eylemler kötü yargısını nesnelere ya da hareketin kendisinden mi alır yoksa bu değer onlara akıl ya da Tanrı gibi haricî bir otorite tarafından mı yüklenir?” Platon'un *Eutphyro* dilemmasında, Sokrates'e dayandırılan bir görüşte, eylemlerin doğaları itibari ile iyi ya da kötü niteliğine sahip olduğu, onların iyiliğinin ve doğruluğunun Tanrı'nın emri ile belirlenmediği ifade edilmektedir.<sup>22</sup> *Georgias* diyalogunda ise Sokrates'in dili ile iyi ve kötünün eylemde verili olduğunu belirten Platon, bu niteliklerin akıl tarafından bilinebileceğini/ öğrenilebileceğini savunur.<sup>23</sup> Aklın hareket ilkelerinin varlıkta verili olduğunu savunan Aristo da iyi ve kötü eylemlerin epistemolojik açıdan bilinebileceğini belirtmiştir. Aristo'ya göre insan, tıpkı bir üçgenin geniş açısının iki dar açıya eşit olduğunu akıl yolu ile bilmek gibi,<sup>24</sup> neyi isteyeceğini ve neyi istemeyeceğini akıl yolu ile bilebilir.<sup>25</sup>

Kelâm düşüncesinde varlık, bilgi ve değer yargılarının belirlenmesinde aklî ve şer'î hükümlerin yerinin ne olduğu sorusu bu konudaki tartışmanın devamını oluşturur. Aklın bilgidaki hakimiyeti kabul edilmekle birlikte kötülüğün mutlak ya da mukayyet mi olduğu konusu aynı zamanda hakiki ve itibarî olmak bakımından varlık türleri ile yakından ilgilidir. Kaf Dağı gibi zihnin dışında bir hakikati olmayan varlıklar itibarî iken Ağrı Dağı gibi hariçte gerçekliği olan varlıklar hakiki kabul edilmektedir.<sup>26</sup> Bu bilgiden hareketle, nesnelere *hakiki* ancak kavramlar *itibarî* olarak değerlendirildiğinde, akıl ile nesne arasındaki duyusal bağı etkileyen duygu, his, eğilim gibi nefsî durumlar devreye girmekte ve gerçekliğin farklı bir şekilde algılanmasına yol açabilmektedir. Buna göre kötülük varsa ve eğer maddenin zâtî bir unsuru olup hiçbir koşulda ondan ayrılmıyorsa, başka bir deyişle düşünmenin insanın zâtî bir unsuru olması gibi, şeyler de kötülük ve iyilik kategorisinden pay alarak dış dünyada tahakkuk ediyorsa bu durumda kötülüğün yere, zamana ve koşullara göre değişmediği, yani mutlak olduğu söylenebilir.<sup>27</sup> Bu aynı zamanda kötülük fenomeninin aklın dışında bir gerçekliğinin olduğu anlamına gelecektir. Fakat kötülükte, kişileri her zaman aynı yargıya götüren değer manasında bir mutlaklık yoksa, eylemsel yargılarda bir şeyin kendi doğası itibari ile değil o şeyin ağır, sıcak, soğuk olması gibi hep başka bir şeyin

<sup>18</sup> İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, SYE md.

<sup>19</sup> Abdurrahman bin Ali bin Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Nüzhütü'l-a'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, ed. Muhammed Abdülkerim Kazım, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1984, HSN md.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, HSN md.; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, HSN md.; Ali bin Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, Darü'l-Marife, Beyrut, 1975, c. 3, s.101.

<sup>21</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün: Kubuh”, s. 60-62.

<sup>22</sup> Plato, “Euthyphro”, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Phackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, 6e.

<sup>23</sup> Platon, “Republic”, *Complete Work*, 453b- 455.

<sup>24</sup> Aristo, “Magna Moralia”, *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1995, 1189b 1-30.

<sup>25</sup> Aristo “Nichomachean Ethics”, *Complete Works*, 1113b 1-30; 1140b 1-10.

<sup>26</sup> Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün Kubuh”, s. 60-90; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, s. 59-63.

<sup>27</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 611-612.

ölçüsü esas alınarak tespit ediliyorsa bu durumda kötülüğün mukayyet, nisbî ya da göreceli olduğu söylenebilir.<sup>28</sup> Yani bir şeyin iyi veya kötü olması ondan etkilenen şeyin arzu ve ihtiyaçlarına göre şekilleniyorsa bu, o konudaki hükmün göreceli olduğu anlamına gelir ki göreceli şeyler ahlâkî hükümlerini nesne dışındaki bir otoriteden alır. Örneğin yağmur, bitkiler için iyi iken ondan zarar gören canlılar için kötü olabilir. Dolayısıyla insanın arzu ve emellerine göre iyi ve kötü niteliğini alan yargılar göreceli olur.<sup>29</sup> Bu durumda varlık olmak bakımından kötülük hissi, hak ve aklen bilinse de düşünsel boyutları bakımından göreceli (izafi), ontolojik temelleri bakımından nesnelere arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan arızı durumların bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Dış gerçeklik bakımından şer meselesi konunun bu yönüne tahsis edilmiştir.

### DIŞ GERÇEKLİK BAKIMINDAN ŞER MESELESİ

Kötülük ya da şer meselesi abes bir tartışma değildir. Algısal seviyede bir tecrübeye dayanmakta ve zihnî varlık olmak bakımından gerçekliği olan ve yaşanılan bir hakikat seviyesinde değerlendirilmektedir.<sup>30</sup> Peki o halde kötülük nedir? Bu anlamda *dış gerçeklik* bakımından şer meselesi kötülüğün varlık olmak bakımından ne olduğu, nerede bulunduğu ile ilgilidir. Kötülük meselesi incelendiğinde kötülüğün bir varlığın insanın duyu, düşünce ve bedeni üzerine yaptığı etki ile üretildiği, bu anlamda algısal olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insanda bu etkiyi üreten şey aynı zamanda kötülük algısının sebebidir ve evrendeki oluş ve bozulmuş hareketi ile ilişkili bir fenomen olduğu açıktır.<sup>31</sup> Yani kötülük etkisinin oluşmasında evrendeki hareket ilkesi belirleyicidir. Başka bir deyişle evrende hareket olmasaydı, her şey sonsuz bir durağanlık içinde sürüp gitseydi ne mutluluk ne de onu bozan kötülük tasavvur edilecekti. Dolayısıyla hareket evrendeki bütün oluş ve bozulmuş merkezinde yer alan temel illet ya da ilke olduğu için aynı zamanda kötülük etkisini üreten bir kuvvettir.

Evrendeki oluş ve bozulmuş hareket arazına bağlıdır. Hareketin bu derin ve kapsamlı etkiden dolayı Aristo, tabiat ile hareketi özdeş kabul etmiş,<sup>32</sup> mutluluğu ve idrak süreçlerini<sup>33</sup> bile hareket ile açıklamıştır.<sup>34</sup> Bu bağlamda birçok hareket biçiminden söz edilebilir. Buna göre bir hareket, varlıkların doğa denilen kendi mahiyetlerinin bir dinamiği veya hareket edebilir şeylerin başka bir nesne üzerindeki etkisi ile üretiliyorsa bu hareket *tabiidir*. Bir insana çarpan taşın spontane düşmesi, yamaçlardan kayaları koparan gök gürültüsünün etkisi,<sup>35</sup> gök cisimlerinin, bedeninin,<sup>36</sup> havanın,<sup>37</sup> maddenin hareketi böyle bir harekettir.<sup>38</sup> Bunun dışında kalan hareketler eğer *rastlantısal* değilse bir amaca yönelik tasarlanmış *iradî* eylemlerin ürettiği bir hareket olur. Bu bağlamda kötülük etkisini üretmek bakımından *tabii*, *rastlantısal* ve *iradî* olmak üzere üç hareket biçiminden söz edilebilir.

Kelâm düşüncesinde de hareketin mahiyeti, biçimi ve dinamikleri kötülüğün mahiyeti, kaynağı, niteliği ve bilgisi noktasında belirleyicidir. Bu anlamda iki tür hareketten söz etmek mümkündür. Birincisi, Aristo'nun ilk hareket ettirici olarak işaret ettiği perspektif içinde Tanrı'nın *kadîm* kudretinin

<sup>28</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 23, 202,

<sup>29</sup> Aristo, "Nichomachean Ethic", *Complete Works*, 1113b 1-10, 1115a 5-15.

<sup>30</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 200.

<sup>31</sup> Aristo, "On the Generation and Corruption" *Complete Works*, 323a 1-10.

<sup>32</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, c. 16, s.120-121.

<sup>33</sup> Alginın sensualist üretimi için bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, YK Yayınları, İstanbul, 2013, s. 23.

<sup>34</sup> Aristo, "On the Soul" *Complete Works: Digital Edition*, 428b 5-30.

<sup>35</sup> Aristo, "On the Heavens" *Complete Works*, 291a 1-20.

<sup>36</sup> Aristo, "On the Generation and Corruption", *Complete Works*, 324a 1-20.

<sup>37</sup> Aristo, "Meteorology" *Complete Works*, 349a 5-30.

<sup>38</sup> Aristo, "Meteorology" *Complete Works*, 345a 1-35; 346a 5-30.

taalluk ettiği *yaratma* ve *idame ettirme* gibi oluş meydana getiren hareketlerdir. İkincisi kadîm harekete bağlı olarak evrende meydana gelen *muhdes* hareketlerdir.<sup>39</sup> Muhdes hareketler ya tabiatı itibariyle tahakkuk eden zorunlu hareketlerdir ya da insan tarafından istihkak edilen iradî hareketlerdir. Fakat her durumda muhdes hareketin cisimlerin bir arazı olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Nitekim kelâmcılar mekânın, maddî âlemin bir arazı olması gibi muhdesâtın hareketini cisimlerin bir arazı şeklinde değerlendirmişlerdir. Örneğin hareketi, hudûs terimi ile bağlantılı bir şekilde tarif eden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a (öl. 235/850) göre hareket cismin birim zamanda bir mekânda var olduktan sonra müteakip birim zamanda ve başka bir mekânda tahdis olunmasıdır.<sup>40</sup> Abbâd b. Süleymân (öl. 250/864) da intikal manasında kullanılan hareketi zeval bulmanın ya da yok olmanın bir niteliği olarak tanımlamıştır.<sup>41</sup> İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'a (öl. 231/845) göre hareket cevherin bulunuşunda kâim bir araz olarak aslında o cevherin meydana gelişini bildirmektedir.<sup>42</sup> Böylece bütün cisimlerin hareket halinde bulunduğunu savunan Nazzâm, hareketin intikal (nukle) hareketi ve i'timad hareketi olmak üzere iki türlü olduğunu belirtmiştir. Ayrıca cismin bir niteliği ya da cevherin bir arazı olarak hareket zarurî ve ihtiyârî olmak üzere iki kısma ayıran Nazzâm'a göre *zarurî* hareketler, irade sahibi olmayan bütün cisimlerin herhangi bir kasda dayanmayan hareketi iken *ihtiyârî* hareketler nefis sahibi olan, yani iradî eylemleri ortaya koyabilen varlıkların hareketidir.<sup>43</sup> Bu görüşle her bir tabiatın kendine has bir harekete bağlı olduğu gerçeği iltizâmî olarak kabul edilmiştir.<sup>44</sup> Bu bağlamda şer meselesi de kelâmcıların teolojik değeri bakımından *kadîm* ve *hâdis*; yaratılmışların fiillerine taalluku bakımından *zarurî* ve *ihtiyârî* olmak üzere ikiye ayırdıkları hareketlere göre nitelik almıştır.<sup>45</sup>

## KÖTÜLÜK TÜRLERİ

Felsefî ve kelâmî *hareket* tasavvurlarının bağlamı içinde üç tür kötülük biçiminden söz edilebilir. Tabiî hareketlerin yol açtığı menfî etkilere, örneğin insanların geçirdiği hastalıklar, vahşi hayvan saldırıları, kuraklık, deprem, sel ve kasırga gibi tabiat olaylarının etkisi ile oluşan zarar verici durumlara *doğal kötülük* denilmektedir. Bazı musibetler de şiddetli hastalık kuraklık ve kıtlık şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>46</sup> Bunun dışında down-sendromu, genetik hastalıklar ile bir aslanın bir ceylanı avlaması gibi örnekler de tabiî kötülüklerin farklı tezahürlerini oluşturmaktadır. Tabiî bir hareketin sonucu değil de öncesinde bir niyet, kasıt ve motive bağlı olarak *iradî* bir varlık tarafından üretilen hareketlerin yol açtığı menfî durumlara da *ahlâkî kötülük* denir. Bu türden bir harekete dayanan savaş, cinayet, gasp, ırkçılık, hırsızlık gibi zarar verici eylemleri gerçekleştiren insanlar ahlâkî anlamda kötü kabul edilir.

Bir kötülüğün doğal ya ahlâkî kategoriden hangisine girdiğini tespit etmek için çıkış kaynağının iradî olup olmadığına bakmak gerekmektedir.<sup>47</sup> Fakat ahlâkî kötülüklerin bir yönünün doğa ile ilgili olması ve doğa denilen sistemin Tanrı tarafından belirlenmiş olması etik olanın aynı zamanda metafizik

<sup>39</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 16, s. 120-121; Mehmet Ata Az, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, s. 121-138, 133-34.

<sup>40</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, ed. Helmut Ritter, Franz Şitayz, Visbaden, 1963, 355.

<sup>41</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 325, 344, 351-355; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 5, s. 55.

<sup>42</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire fi Ahkâmî'l-Cevahir ve'l-Araz*, Darü's-Sekafe, Kahire 1975, s. 432; Eş'arî, *Makâlât*, s. 354.

<sup>43</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 5, s. 59, 86.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *es-Semâu't-tabî'î*, ed. Said Zayed, yy., Kahire 1983, s. 7-18, 34-35.

<sup>45</sup> Hareket ve tabiat ilişkisi için bk. Ahmet Mevin Kandemir, "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader*, 2020, c. 18, sayı: 1, s. 31-60; Mehmet Ata Az, "Gazzâlî ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Journal of Turkish Studies*, 2016, c. 11, sayı: 7, 2016, s. 85, 90 vd.

<sup>46</sup> Andrea M. Weisberger, "The Argument from Evil", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin, Cambridge U. Press, New York, 2007, s. 180.

<sup>47</sup> Tevlid nazariyesi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 9. Cilt.

alana yansıtıldığı bir süreç doğurmuştur. Bu kapsamda var olan her türlü kötülüğün yaratılış, ilk varlık, ilk felsefe bağlamında yerleştirilmesi, kaynağı bakımından *metafiziksel kötülük* kapsamına girmektedir.<sup>48</sup> Buradan hareketle Tanrı metafiziksel ilkeleri belirleyen yaratıcı ve idame ettirici güç olarak en başa yerleştirildiği için de Tanrı'nın ahlâkîliği meselesi tartışmaya açılmaktadır.<sup>49</sup>

## KELÂM'DA TEODİSE (TA'DİL) ARAYIŞI

Bir teodise yöntemi olarak kelâmda *Bütüncül Teolojik Perspektifle* (BTP) ilgili bir değerlendirmeye gitmeden önce teodise probleminin mantıksal çerçevesini netleştirmek gerekmektedir. Teodise arayışında tartışmalar mantıksal açıdan *muhal*, *mümkün* ve *vâcib* olmak üzere üç zihni hal etrafında cereyan etmektedir. Kötülük problemi ile ilgili muhal olan yaklaşım materyalistlerin ya da yeni ateizm akımının iddialarıdır. Allah'ı hakkıyla takdir etmediği için evreni ilâhî bir sistem şeklinde tasavvur etmeyen kimselerin evrende meydana gelen kötülüğün sebebini Allah'a bağlamaları, inanmadıkları bir varlığı kötülüklerden sorumlu tutmaları çelişkili bir durumdur ve bu konudaki eleştirileri esasında bir inanç hakkı ihlalidir.<sup>50</sup> Bunlardan ayrı olarak iyilik ve kötülüğü ilahi yaratma içinde *mümkün* ya da *vâcib* görenler aynı zamanda Allah'ın yaratıcı ve idame ettirici gücünü kabul edenler olduğunu belirttiğimizde kötülük meselesinin de aslında sadece inananları ilgilendiren ve sonucunda optimist bir çıkarımla neticelenmesi gereken bir mesele olduğu gerçeği netlik kazanmaktadır.

Teodise arayışında kelâmcılar, kötülük ile Allah'ın zât ve sıfatlarının bağdaştırılması sürecinde yöntemsel olarak varlıkları, sıfatları, eylemleri ve bilgileri *kadîm* ve *hâdis*; bunların insan tarafından istihkak edilmesi bakımından *zarurî* ve *iktisâbî* şeklinde en başında ayırdıkları teorilerinde dört ilkeye bağlı kalarak çözüme gitmeye çalışmışlardır.<sup>51</sup> Bunlardan ilki, kelâmcılar eylem teorilerini temellendirirken nedenselliğe yaklaşım konusunda felsefe/filozof (illiyet) ile din/peygamber (ilâhî yaratma) rolü arasındaki ilkesel farklılığa sadık kalmışlardır.<sup>52</sup> İkincisi metafiziksel kötülük konusunda bir teodise inşa ederken tevhit ilkesini esas aldıkları için ontolojik *düalizmi* ima etmeyecek bir varlık perspektifini esas almışlardır.<sup>53</sup> Üçüncüsü doğayı nötr gören geleneksel Aristocu algı ile Kur'an'da her şeyin en güzel şekilde yaratıldığını ifade eden âyetlerin bağlamı içinde nesnelere fitraten nötr olduğu düşüncesini esas almışlardır. Dördüncüsü ahlâkî kötülük konusunda dinî-teolojik düşüncenin önemli bir doktrini olan deneme öğretisinin (teklif) esas alındığı, *iradenin* eylemle ilişkisi üzerinden Tanrı'nın zulümden haksızlıktan tenzih edildiği bir noktada durmaya çalışmışlardır.<sup>54</sup> Bu bağlamda nasla sabit olan deneme ya da imtihan inancı<sup>55</sup> ile aklın zorunlu ilkelerine kaynaklık eden tabiat varlıklarının nötr olması konusunda kelâmcılar arasında ihtilaf yoktur. Fakat hem şer meselesinin ontolojik mahiyeti hem de Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında hayır ve şerrin istihkakı ile insan özgürlüğünün sınırları noktasında görüş ayrılıkları olmuştur. Bu görüş ayrılıklarını iki başlık altında incelemek mümkündür.

<sup>48</sup> Özcan Akdağ, "İbn Meymun'a Göre Kötülük Sorunu" *Felsefe Dünyası*, 2017, sayı: 65, s. 149-163.

<sup>49</sup> Weisberger, "The Argument from Evil", 180 vd; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 39-56.

<sup>50</sup> Epikür paradoksu için bkz. David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 209.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 83-84; Eş'arî, *Makâlât*, s. 31-35, 69-74, 77-83; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 15; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. 1, s. 140-146; Gazzâlî, "el-Munkız", *Resâil*, s. 580-581; Necip Taylan, "Bilgi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 6, s.157-161; Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", *Kelâm El Kitabı*, s. 303; Halife Keskin, *Müslüman Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 58.

<sup>52</sup> Filozof ve peygamber arasındaki fark için bkz. Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşaf Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, İstanbul, 2017, s. 124-135, 144-150 vd.

<sup>53</sup> Seneviyye ve Mecusilik hassasiyeti için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 113-115, 159; Bâkillânî, *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîşu'd-Delâil*, s. 92.

<sup>54</sup> Bâkillânî, *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîşu'd-Delâil*, s. 246.

<sup>55</sup> Ebû Hânîfe, *el-Fıkh'u'l-ebşaf*, s. 161.

## KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI KONUSUNDA TEODİSE ARAYIŞI

Kötülüğün kaynağı konusunda kelâmcıların teodise anlayışı Kur'ân'a dayanmaktadır. Kur'ân'a göre el-Evvel ismi ile müsemma Allah birdir; mutlak hikmet, merhamet ve kudret sahibidir; zât ve sıfatlarında yaratılanlara benzememekte;<sup>56</sup> dolayısıyla gaye, eğilim ve eylemde beşer gibi hareket etmekten münezzehtir.<sup>57</sup> Bütün bu vasıfları hak bir şekilde ortaya koymak için Allah'ın en has sıfatı olan yaratıcı vasfına müracaat edilmektedir.<sup>58</sup> Kur'ân'ın düşünce sisteminde yaratma kudret, ilim, irade ve hikmet gibi sıfatların pratik bulduğu bir eylem durumunu ifade etmektedir.<sup>59</sup> Fakat yaratma sadece teolojik bir ilke değil, aynı zamanda bir zihniyet beyanı ve kelâm ile saf nedenselliğe dayanan felsefenin düşünsel dünyasını ayırır. Dolayısıyla Kelâm teorilerinin bu ilkeye sadakat gösterip göstermediği hep önemsenmiştir. Bir teori Allah'ın yaratıcılıktaki etki alanını genişlettikçe kelâma, daraltıkça felsefeye yaklaşmıştır. Yaratmayı, kitlenin ikna edilmesi bağlamında doğru gerekçelendirmiş ekollerin görüşleri akaitleşmiş, toplumsallaşmıştır. Bunu başaramamış ekoller çok iyi teoriler miras bırakmış olsa da günümüzdeki muhataplıkları metinlerle sınırlı kalmıştır. Bu durumun en trajik örneği Mu'tezile ekolüdür.<sup>60</sup> Mu'tezile'nin insanın özgürlüğü ve Halku'l-Kur'ân hâdisesindeki tezleri Allah'ın yaratmasının sınırdığı ya da sınırlandırıldığı argümanlar olarak görülmüştür. Bu durum zamanla Mu'tezile'nin kitle desteğini kaybetmesine sebebiyet vermiştir.

Allah'ın en önemli sıfatı yaratmanın (halk), teodise meselesindeki teorik çerçevesi “Allah *neyi, niçin, ne zaman* ve *nasıl* yaratmaktadır” sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu anlamda cevaplandırılması beklenen ilk soru “Allah neyi yaratmıştır” sorusudur. Kur'ân'a göre inkarcının ceza gördüğü azap da<sup>61</sup> dahil her şeyin (külli şey) yaratıcısı Allah'tır.<sup>62</sup> Bu cevap metafiziksel kötülük iddialarının mihver noktasıdır. Diğer bir soru ise Allah'ın varlığı *niçin* yarattığıdır. Bu sorunun cevabı Kur'ân'da ve dinî-teolojik düşüncede imtihan teorisi<sup>63</sup> ile zât ve sıfatlar problemi içinde makulleştirilse de herhangi bir illeti gerekçe göstermemek tenzih açısından daha doğru bulunmuştur.<sup>64</sup> Allah'ın kendisi için veya maslahatı için yaratması noksanlık olarak değerlendirilmiştir.<sup>65</sup> Bununla birlikte alem ile ilâhî hikmetlerin bilinmesi arasında epistemolojik bir gerekçe kurulmaya çalışılmıştır.<sup>66</sup>

Bir diğer soru evrenin ve içindekilerin ne zaman yaratıldığı sorusudur. Konunun zaman bakımından belirlenmesinin iki önemli nedeni vardır. İlki sadece zât ve şeref bakımından değil zamansal öncelik bakımından Allah'ın kadîm olduğunu belirtmek; İkincisi ilk yaratmadan sonra varlık aleminin dönüşümü ve idamesi için anlık yaratmanın devam ettiğini vurgulamaktır.<sup>67</sup> Dolayısıyla kelâm kozmolojisini, alemin kıdemi tezine dayanan geleneksel Aristocu kozmolojiden ayıran iki tür yaratma biçimi vardır. İlk yaratma ve sürekli yaratma. “*Neyi ve ne zaman* sorularını birleştirdiğimizde Allah'ın alemleri yarattıktan sonra kendi haline bırakmadığını, alemle dinamik bir ilişki içinde yaratmaya devam

<sup>56</sup> Tahâvî, *Tahrîcû'l-Akîdeti'l-Tahâviyye*, s. 33; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 24, 38.

<sup>57</sup> Ebû Hânîfe, *el-Fıkhü'l-ebşat*, s. 161.

<sup>58</sup> Allah'ın ilim ve yaratmasının insanın ilim ve icadına önceliği insanın icadının ilimden sonra gelmesi fakat Allah'ın öncesinde bir ilim olmaksızın yaratmasıdır. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 141; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 45.

<sup>59</sup> Bâkıllânî, *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîşu'd-Delâil*, s. 291, 299.

<sup>60</sup> Cemalettin Erdemci, “Mihne Sürecinin Kelâm İlmine Etkileri”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 109-110.

<sup>61</sup> Bâkıllânî, *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîşu'd-Delâil*, s. 361.

<sup>62</sup> Bkz. el-En 'âm 06/102; ez-Zümer, 62; el-Mümin, 62; Ebû Hânîfe, *el-Fıkhü'l-ebşat*, 157; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 32.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 74.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 98; Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 115.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 128.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 100.

<sup>67</sup> Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Tecedüd-1 Emsâl, Halk-1 Cedid, Hudûs-1 Dâim”, *Usul İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: 8, s. 7-22.

ettiğini, dolayısıyla evrende var olduğu iddia edilen kötülükleri bizzat gördüğünü veya bildiğini not etmek gerekecektir.<sup>68</sup>

Yaratma ile ilgili en önemli sorulardan biri de Allah'ın ilk yaratma ve sürekli yaratma sürecinde var ettiği şeylerin “*nasıl*” var edildiğini değerlendiren etik ve estetik boyutla ilgilidir. Burada kelâm düşüncesine yön veren Kur'ân âyetlerine göre Allah alemi en güzel şekilde yaratmıştır.<sup>69</sup> Alem bir anda takdir edilmiş olsa da makdurât tedrici ve en güzel şekilde varlığa çıkmıştır.<sup>70</sup> Fakat bütün bu soruların bağlamı ve Epikür paradoksunun temel açmazı içinde,<sup>71</sup> Ruanda soykırımının, savanada aslanın parçaladığı geyiğin ve acılar içinde ölümü bekleyen hastaların başına gelen kötülükleri etik ve estetik bakımdan en güzel şekilde yaratılmış dünyada gerçekleşmesi, her şeyin yaratıcısı olan mutlak ilim, merhamet, hikmet ve kudret sahibi Allah ile kötülükleri yaratan Allah'ı aynı düşünce dünyasında bağdaştıracak bir teolojik perspektifi yakalamayı zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda kelâmcıların şer meselesindeki teodise arayışlarını *mümkün dünyalar teorisi* (aslah) ve *nötr-doğa* (fitrat) tezleri içinde gerekçelendirmeye çalıştıkları tespit edilmiştir.

### Mümkün Dünyalar Teorisi

Allah dilediği zaman dilediği şeyi yaratmaktadır. Bu yaratmanın tarzı ve biçimi meselenin etik-estetik boyutları ile ilgilidir. Esasında klasik kötülük probleminin en önemli sorusu da burada gündeme gelmektedir: “Gerçekten içinde yaşadığımız dünya olası dünyaların en iyisi midir?”<sup>72</sup> Kur'ân'da Allah'ın alemi ve içindekileri oyun olarak değil, hak ve hikmetle,<sup>73</sup> bakanın bir aksaklık bulmadığı mükemmellikte yaratıldığı belirtilmektedir.<sup>74</sup> Bu âyetleri referans alan kelâmcılar ilâhî *kudret*, *adalet* ve *hikmet* bağlamında alemin mümkün alemler içinde en iyisi olarak yaratıldığı görüşünü iltizamî olarak benimsemişlerdir. Yaratmanın mükemmelliğini ahlâkî açıdan temellendiren Mu'tezile ekolüne göre Allah kullarına zulmetmez. Dolayısıyla bu dünyada hayatın devamı, fiziksel ihtiyaçların temini için gerekli olan vasıtalar ile hidayet, tevfiğ ve mefsedetin önlenmesi gibi kulun maslahatına uygun olanı yaratmak; öte dünyadaki ebedi azaptan insanları koruyacak bilgileri peygamberleri aracılığı ile bildirmek Allah'a vaciptir. Bu ilkelerden hareketle Mu'tezile, Allah kulları için en iyisini yani *aslah* olanı yaratmak zorunda olduğunu, kaldı ki uluhiyet ilkelerinden dolayı kötü ve abes iş yapmaya kadir olmadığını,<sup>75</sup> her işinde hikmeti gözettiği için alemleri de en mükemmel şekilde yarattığını iltizamî olarak benimsemişlerdir.<sup>76</sup>

Mutlak kudretin sınırlandırılması karşısında Eş'arîler, Mu'tezile'nin savunduğu şekilde ilâhî fiillerde ne kulun maslahatını öncelemiş ne de alemin mükemmelliğini zorunlu (vâcib 'ala'llah) görmüşlerdir.

<sup>68</sup> Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 37, 73.

<sup>69</sup> Tin, 95/4; Teğabun, 64/3; Neml, 27/88.

<sup>70</sup> Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 160.

<sup>71</sup> David Hume, *Din Üstüne*, s. 209.

<sup>72</sup> Düşünce tarihinde Tanrı'nın irade ettiği şeyin en iyi şekilde tahakkuk ettiğini ifade etmek için kullanılan *Mümkün Dünyalar Teorisi* Platon, Augustine, İbn Sina, Gazzâlî, İbn Sînâ, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi birçok filozof ve ilahiyatçı tarafından değerlendirilmiş ve olumlanmıştır. Bir not olarak İbn Sînâ'nın görüşüne yer vermek uygun olacaktır. İbn Sînâ'ya göre “Allah, müdrikesinin mümkün olarak tasarladığı sonsuz âlemler arasında bir seçme yaptı ve bu evren olası evrenlerin en iyisi olarak var edildi.” İbn Sînâ, *Metafizik-2*, Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s. 161, 188; Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 127-129, 197; Platon, “Timaeus”, Platon, *Complete Work Dijital Editon*. 29b-c.(1235); Platon, *Complete Work Dijital Editon*., 597a-e; Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyau ulûmu'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1987, c. 1, s. 801; Augustine, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 413; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee: Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul, 2009, s.40, s. 127-128; René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 71-75.

<sup>73</sup> Zümer 39/5.

<sup>74</sup> Mülk, 67/3.

<sup>75</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.395.

<sup>76</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.252; Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, ed. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mesnâ, Bağdat, 1964, s. 397-398; 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farğ beyne'l-Fırak*, s. 127.

Fakat sonuçları itibariyle Allah'ın bütün fiilleri adil ve kötülükten beri olduğu için alemin olması gereken en iyi şekilde yaratıldığı, Allah'ın her şeyi öncekinden farklı ve benzersiz yaratmaya kadir olduğu görüşü benimsenmiştir.<sup>77</sup> Bu düşünceyi sistematik bir şekilde işleyen kelâmcılardan Gazzâlî<sup>78</sup> fiillerin mükemmelliğinin fâilin mükemmelliğine delâlet ettiğini,<sup>79</sup> Allah'ın, varlıkları mükemmel bir şekilde yarattığını,<sup>80</sup> bu anlamda alemin imkân dahilindeki en güzel alem olarak yaratıldığını belirtmiştir.<sup>81</sup> Mâtürîdîlikte de hikmetin her şeyi yerli yerinde yaratmak manasına geldiğini, ayrıca alemin Allah'ın sanatı olduğunu ve onu izhar ettiğini,<sup>82</sup> Allah'ın bir denginin olmaması onun işinin de bir dengi olmaması anlamına geldiğini,<sup>83</sup> dolayısıyla her şeyin yerli yerinde yaratılması bakımından evrenin olası evrenlerin en iyisi olduğu görüşü iltizâmî olarak kabul edilmiştir.<sup>84</sup>

### Nötr Doğa (Fıtrat) İlkesi

Kur'ân âyetlerini referans alan kelâmcılar, kötülüğün Allah'tan bağımsız müstakil bir tanrısal güce bağlanması şeklindeki düalist teze itirazlar yöneltmiş,<sup>85</sup> hayır ve şerrin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerdir.<sup>86</sup> Hatta rızası olmasa da inkarcının istihkak ettiği küfrün bile Allah tarafından yaratıldığını savunan kelâmcılar olmuştur.<sup>87</sup> Bir ihtimal şerrin müstakil bir varlık olmadığı düşünülmüş olsa da Kur'ân âyetlerinin hakikate mutabakatını kabul etmenin iman şartı olmasından dolayı âyetlerdeki ifadelerin mecaz değil hakikatte öyle olduğu, Allah'ın şer dediği kötülüğü bizzat şer olarak yarattığı anlayışı kabul görmüştür.<sup>88</sup> Bu durumda bakılması gereken, fenomenolojik açıdan tecrübesi hak olan şerrin, varlığın aslî bir unsuru olup olmadığıdır.

Mu'tezilî kelâmcılar varlıkları doğaları itibari ile nötr görmektedir. Örneğin Mu'tezile'den Abbâd b. Süleymân (öl. 250/864) âyetlerdeki şer ifadesini mecaz olarak değerlendirmese de Allah'ın şeyleri hakikatte kötü olarak nitelmediğini belirtmiştir.<sup>89</sup> Mu'tezile'ye göre şeyler varlık olmaları itibari ile iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Bu anlamda Mu'tezile, aklın olgusal zeminine dayanmıştır.<sup>90</sup> Bu ekole göre söz konusu nitelikler eşyanın özünde olmayıp birbirlerine nisbetle ve bir ilişki ile bilinen şeylerdir. Eğer şeyler varlıkları itibari ile iyi veya kötü olsaydı eşyanın tamamının iyi ya da kötü olması gerekirdi. Bu da onların hem iyi hem de kötü olmaları anlamına gelirdi ki bu aklen mümkün değildir. Kaldı ki bu durum iyi ve kötü fiillerin fâiliyle ilgisinin bulunmamasını gerektirecekti.<sup>91</sup>

Eş'arî'ye göre her şeyi var eden Allah olduğu için önce var edeni merkeze alarak yaratılanı açıklamak, daha sonra Allah'tan bağımsız olmamak kaydıyla varlığa dair söz söylemek gerekmektedir.

<sup>77</sup> Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 156; *Kitabu'l-luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, thk. Richard J. McCarty Makarisi, Matbaatü'l-Kasülükkiye, Beyrut, 1953, s.148-152; İbn Fûrek, *Mücerredî makâlât*, s. 125; Bâkillânî, *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîsu'd-Delâil*, s. 246.

<sup>78</sup> "Leyse fi'l-ımkân ebde'u mimma kan" ile ilgili bkz. Gazzâlî, "Mümkün Alemlerin En İyisi", *İslam Filozoflarından Felsefî Metinler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 403-407; Ayrıca bu konudaki literatür bilgisi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? "Leyse fi'l-ımkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2004, sayı: 16, s. 239-249.

<sup>79</sup> Gazzâlî, *el-İhyâ'u Ulumi'd-Din*, c. 1, s. 801.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *el-İhyâ'u 'ulûmi'd-din*, c. 4, s. 556.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *el-İhyâ'u 'ulûmi'd-din*, c. 1, s. 230, 277, 398, 801, 4/258, 556. ليس في الإمكان أبدع مما كان.

<sup>82</sup> 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, s. 34.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 74.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 107.

<sup>85</sup> Bâkillânî, *Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâil*, s. 92.

<sup>86</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ıbsa'at*, s. 103; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 174.

<sup>87</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ıbsa'at*, s. 149-150.

<sup>88</sup> Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 245-246.

<sup>89</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlât*, s. 246.

<sup>90</sup> İbrahim Aslan, "Kelâm'da Değer Tartışmaları Üzerine", *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, ed. Şaban Ali Düzgün, Tuğba Günel, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 228.

<sup>91</sup> Kâdî Abdulkabbâr, *Muğni*, c. 6, s. 9-12; c. 13, s. 8, 278-288; Özcan Akdağ, "Kötülük Problemi: Mutezilî Düşüncenin Gaon'a Etkisi", *İslami Araştırmalar*, 2021, c. 32, sayı: 1, s. 52-65.

Bu manada Eş'arîlikte ahlâkî göreceliğin temeli teolojik görecelilik olarak yerleştirilmiştir. İlk olarak ontolojik manada müstakil bir şer iddiasına karşı çıkılmakta ve varlığa çıkmanın bizzat kendisi hayır görülmektedir.<sup>92</sup> Teolojik duyusu Eş'arîliğe yakın olan İbn Hazm da kötülüğün aslî bir şey olarak varlığa yerleştirilmesine karşı çıkmaktadır. İbn Hazm'a göre teklife konu olmak bakımından iyi ve kötü niteliğini belirleyen Allah olsa da hiçbir şey Allah ile kadîm şekilde iyi ve kötü değildir. Elbette Allah şeyleri böyle yaratmaya kadirdir.<sup>93</sup> Fakat şeyler doğaları itibari ile hüsün ve kübûh niteliği almazlar. Zira öyle olsaydı, örneğin zulüm, cinsi itibari ile kötü olsaydı bu durumda bütün zarar ve elemelerin kötü olması gerekirdi.<sup>94</sup>

Mâtürîdî'ye göre âlemin yaratılmışlığının birçok delili bulunmaktadır. Âlemdaki şeylerin bir başlarına ayrılıp birleşmemeleri, âlemdaki şer ve kötülüğün bulunması âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaktadır.<sup>95</sup> Mâtürîdî ekolünde varlık olmak bakımından şer kavramı olumlanmakla birlikte kötülüğün metafiziksel seviyede belirlenmiş olduğu tezi kabul görmez. Mâtürîdîlikte iyi veya kötü yargısının kaynağı şeylerin doğaları değil varlıklar arasındaki nisbî ilişkilerdir. Dolayısıyla cevherin iyi ve kötü niteliği alması anlık olarak onunla ilişkiye geçmiş canlıların tecrübesi ile tahakkuk etmektedir. Fakat ateş yakıcılığı ile zarar verirken duruma göre faydalıdır. Su canlılar için hayat kaynağı iken bazen de helak olmalarının sebebidir. Yine acı ve zehirli şeylerin ilaç olarak kullanılması bu türden hikmetler içermektedir.<sup>96</sup>

Sonuç olarak Müslüman filozofların bütüncül ve optimist perspektifini paylaşan kelâmcılara göre varlığın doğasında müstakil bir şer bulunmamaktadır ve tecrübe edilen hayır veya şer hem bulunmuş hem de biliniş itibariyle iyiliği bütünlleyen, iyiliğin anlaşılmasını sağlayan tamamlayıcı bir unsurdur.<sup>97</sup> Elbette insan bunu ilk etapta hemen fark etmeyebilir. Ancak hayır ve şerrin yaratıcısının Allah olması, insanların hayır umduğunda şer; şer bildiğinde hayır çıkması insanın bu konudaki bütün bilgilere nüfuz edemediğinin kanıtıdır. Bununla birlikte Allah'a şer isnat etmek caiz görülmemiştir. Her ne kadar icmali olarak şerrin yaratıcısı Allah'tır denilse de Allah'ı tikel kötülüklerle aynı cümlede kullanmak kötü niyetli ve dolayısıyla iman erdemlerine aykırı görülmüştür.<sup>98</sup> Öte yandan şer yapma kapasitesine sahip olan insanın bunu aslî bir özden<sup>99</sup> mi aldığı yoksa nötr bir fitrata<sup>100</sup> mı sahip olduğu hususu meseleyi dinî-ahlâkî alana taşıyan bir faktör olmuştur.

## DİNÎ-AHLÂKÎ KÖTÜLÜKTE TEODİSE ARAYIŞI

Allah'ın evrendeki ontolojik ve epistemolojik hakimiyetinin ahlâkî olanı belirlemedeki rolü kelâmcıların görüş ayrılığına düştükleri konulardan biridir. Metafiziksel kötülük konusunda yaratma sıfatının şer ile ilişkisi incelenirken ahlâkî kötülük konusunda ilâhî yaratmanın insan fiilleri ile ilişkisi esas alınmaktadır. En başından beri Hıristiyanlıkta var olan aslî günah doktrini reddedilmekte, fitratın

<sup>92</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 25-28; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 253; Mehmet Keskin, "Eş'arî'nin Kötülük Sorununa Bakış", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Theodise-I*, s. 167.

<sup>93</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, c. 3, s. 101.

<sup>94</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğnî*, c. 6, s. 77.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 83-84.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 109-110.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 17, 103, 339.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 225.

<sup>99</sup> Asli Günah doktrini için bkz. Leibniz, *Theodicee: Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, s. 113; David Ramsey Steele, *Atheism Explained From Folly to Philosophy*, Open Court Publishing Comp, Illinois, 2008, s.181-187.

<sup>100</sup> Kur'an'da geçtiği şekli ile fitrat aşlında insanı varoluş bakımından tarih üstü bir zemine dayandıran ve bu doğaya yaratılış eksenli bir noktadan bakmaktır. İnsan doğasının tazammunları için bkz. Mehmet Evkuran, "İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, c. 3, sayı: 1 s. 229-238.

nötr olduğu, insanın iman ve isyana eşit mesafede olduğu kabul edilmektedir. “Cinlerin ve insanların birçoğunun cehennem için yaratıldığını” beyan eden âyet<sup>101</sup> kaza ve kaderin değişmezliğine kanıt gösterilse de “insanların kulluk ve imtihan için yaratıldığı”<sup>102</sup> hitabı, ayette murad edilenin, deneme (imtihan) inancı kapsamındaki bir tahsis olduğu belirtilmiştir.<sup>103</sup>

Teodise bir tenzih faaliyeti olarak düşünüldüğünde Allah’ın mutlak kudreti, iradesi ve yaratması karşısında insanın aklı, iradesi ve kudretinin sınırlarını belirlemede en keskin yaklaşım Cebriyye’den gelmiştir.<sup>104</sup> Zarurî ve ihtiyârî hareketin fiile taalluku konusunda tamamen Tanrı merkezli bir yaklaşım içinde olan Cehm b. Safvân’ın saf cebri düşüncesinde bütün fiiller Allah’a tahsis edilmiş,<sup>105</sup> insan kudretinin fiile taalluk edemeyeceği,<sup>106</sup> dolayısıyla hakikatte kulun hiçbir fiilinin bulunmadığı iddia edilmiştir.<sup>107</sup> Evrende tek gerçek yaratıcı olarak Allah’ı gören bu ekol ihtiyârî hareketleri üşüme, titreme gibi istemsiz hareketler mesabesinde değerlendirmiştir.<sup>108</sup> Cebriyye’nin mutlak kudrete dayalı katı görüşü süreç içinde iman alanına taşınmış ve Allah’ın inkarcıda küfrü yarattığı bir forma dönüşmüştür.<sup>109</sup> Fakat tenzih amacı ile Allah’ın yaratıcı eylemini kulların fiil ve iradelerini kuşatacak şekilde genişletmek bir yönüyle insanların birbirine karşı işledikleri suçlardan Allah’ı sorumlu tutmak anlamına gelmektedir.

Cebriyye’nin teopolitik eylem nazariyesinin karşısında fiilleri hakikati ile kula tahsis eden Kaderrîyye mezhebi bulunmaktadır.<sup>110</sup> Kaderrîyye aslında hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inanmak anlamında iken kelime manasına taban tabana zıt bir şekilde hayrın ve şerrin istihkakını kula tahsis eden bir teoriye isim olmuştur.<sup>111</sup> Kâdî Abdülcebbar bu durumun sebepleri arasında “Kaderrîyye, ümmetimin Mecusileridir”<sup>112</sup> şeklinde vârid olan hâdisleri de zikretmektedir. Dahası Kaderrîyye mezhebinin hayır ve şer konusunda Allah ile kul arasında bir husumet meydana getirdiği, tevekkül ve teslimiyeti yok ettiği değerlendirilmeleri yapılmıştır.<sup>113</sup> Kaderrîyye, Mâbed el-Cühenî (öl. 83/702) ve Geylan ed-Dımeşkî gibi hür irade teorisini savunan kelmacılarla popüler hale gelmiş, Hasan Basrî’nin de destek verdiği<sup>114</sup> bu hareket teolojinin antropolojileştirilmesinin en somut örneği olarak tarihteki yerini almıştır. Kaderrîyye, siyâsî emellerin ve mülk tasarruflarının ilâhî adaletle ilişkilendirildiği, cahillerin kötü fiillerinden dolayı kendilerini mazur görmesi için cebr düşüncesinin ihdas edildiği Emevî döneminde yapılan haksızlıklara karşı hür irade merkezli bir eylem teorisi olarak ün salmıştır.<sup>115</sup> Mâbed el-Cühenî’ye isnad edilen meşhur sözlerden biri Kaderrîyye mezhebinin düşünsel arka planı hakkında fikir vermektedir:

“Şu yöneticiler yok mu, Müslümanların kanlarını döküyorlar ve mallarına el koyuyorlar ve sonra da 'yaptıklarımız Allah'ın kaderrîyye olmaktadır diyorlar.’”<sup>116</sup>

<sup>101</sup> A’râf, 7/179.

<sup>102</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>103</sup> Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, çev. Özkan Şimşek, A. İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019, s. 84.

<sup>104</sup> Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtü Fırâkı'l-Muslimin ve'l-Muşrikîn*, s.68.

<sup>105</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, c.1, s.138.

<sup>106</sup> Âmidî, *Çâyetü'l-Merâm*, s. 221.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 317.

<sup>108</sup> Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâi'l-Edille*, s. 235.

<sup>109</sup> Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 228.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 384; Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 6.

<sup>111</sup> Kâdî 'Abdulcebbar, *Muğnî*, c.8, s. 330.

<sup>112</sup> Ebu Davud, “Sünnet”, 16, 17; Tirmizî, “Kader”, 13; İbn Mace, “Mukaddime”, 10.

<sup>113</sup> Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s.149.

<sup>114</sup> Mustafa Öz, “Mâbed el-Cühenî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, c. 27, s. 281-282.

<sup>115</sup> Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s.102; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefenin Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, c.1, s. 327, 344.

<sup>116</sup> Neşşar, *İslam'da Felsefenin Düşüncesinin Doğuşu*, c. 1, s. 314.

Kadriyye mezhebinin hür irade anlayışını sistemli bir kelâm kuramı halinde işleyen Mu'tezile ekolü olmuştur. Allah'ın irade ve fiil konusunda tek yaratıcı olarak belirlendiği Cebriye düşüncesinde insanın yaptığı kötülüklerin Allah'a isnadı karşısında Mu'tezile, Allah'ın mutlak iyi, dolayısıyla zulüm ve cevr işlemekten müstağni olduğu, '*zulmün yaratıcısı zalim, adaletin yaratıcısı da adil olur*' ilkesinden hareketle insanların işledikleri ahlâkî kötülüğün dolaylı da olsa Allah'a isnadına şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>117</sup> Böylece kulun mütevellid hareketleri de dahil bütün eylemlerinin sonuçlarından kendisinin sorumlu tutulduğu,<sup>118</sup> tövbe etmeden büyük günah işleyen affedilmediği bir eylem teorisi geliştirilmiştir.<sup>119</sup> Sonuç olarak Mu'tezile ekolünde, kulun kendi fiillerinin mecaz olmaksızın hakiki yaratıcısı olduğu görüşü kabul görmüş,<sup>120</sup> ahlâkî kötülük konusundaki istihkak teorileri de buna göre şekillenmiştir.<sup>121</sup>

İlahi adalet gereği Allah'ın kullarına zulmetmeyeceğini savunan Mu'tezile'nin, insanın hür iradesi ile Allah'ın mutlak iradesini bağdaştırmak için kulun fiillerini Allah'ın vasıtalı yaratması içinde değerlendirmesi görünüşte ilâhî kudrete ve iradeye sınırlama gibi anlaşılmıştır. Bu nedenle kesb merkezli görüşler Ebûl-Hasen el-Eş'arî'den (öl. 324/935) çok önce dillendirilmeye başlanmıştır. Bu görüşlerden yine Eş'arî sayesinde haberdar olmaktadır.<sup>122</sup> Eş'arî, Zeydilerin kulların fiilleri ile ilgili anlayışlarından bahsederken onlardan bir grubun, kulun kesbettiği bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğu şeklinde bir görüş ileri sürdüklerini belirtir.<sup>123</sup> Ayrıca Dirâr b. Amr'ın (öl. 200/815?) görüşlerini aktarırken de onun hareketin, sükûnun hatta idrakın Allah tarafından yaratılıp kul tarafından kesb edildiği şeklindeki ifadeleri nakletmektedir.<sup>124</sup> Yine Mu'tezile içinden bir grubun insan fiillerini zarurî ve iktisâbî olarak ikiye ayırdıkları bilgisinden Eş'arî sayesinde haberdar olmaktadır.<sup>125</sup> Bilginin iktisâbî kısımları dışında Eş'arî, bu görüşün önceki en yakın savunucuları Neccâriye fırkasının kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (öl.230/845) da referansta bulunur.<sup>126</sup> Bu verilerden hareketle kesb ahlak teorisinin epistemolojik evreninin Eş'arî'den önce teşekkül ettiği söylenebilir.

Mu'tezilî eylem teorisine alternatif varlık, bilgi ve değer teorisi üretmek için kendinden önceki kelâm literatürünü harmanlayan Eş'arî, halk ve kesb arasındaki ilişkiyi kadîm ve hâdis kavramları bağlamında konumlandırmış, kadîm kudretle yapılanın halk, muhdes kudretle istihkak edilenin de mükteseb olduğunu belirtmiştir.<sup>127</sup> Eş'arî, Allah dışında gerçek fâil olmamasını yani bütün varlıkların, hareketlerin ve fiillerin gerçek yaratıcısının Allah olmasını<sup>128</sup> onun insanın canlılığını devam ettiren zorunlu hareketlerin yaratıcısı olması ve kulun bunları iktisap etmesi üzerinden temellendirmiştir. Bu iddiasını gerekçelendirmek için de isimler ve sıfatlar konusundaki ihtilaflar babı altında insanın ve Allah'ın zât ve sıfat bakımından birbirine benzemediği görüşünü aktardıktan sonra insan için alim, kadir demenin mecaz olduğu görüşüne yer vermiştir.<sup>129</sup> Öte yandan mükteseb fiilin hakikatte olup olmadığı sorusuna, tıpkı müteharrik olanın hareketinin hakiki anlamda alması gibi, insanın mükteseb fiilini

<sup>117</sup> Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-eme'l*, s.150-157.

<sup>118</sup> Tevliid için bkz. Osman Demir, "Tevliid", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2012, c. 41, s. 38-39.

<sup>119</sup> Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 57.

<sup>120</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 539.

<sup>121</sup> Bkz. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, Endülüis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 134-241; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 397-450.

<sup>122</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.58.

<sup>123</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.72.

<sup>124</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.383

<sup>125</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.199.

<sup>126</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.566.

<sup>127</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.539

<sup>128</sup> Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Derr'u taâ'rudi'l-akl ve'n-nakl*, Camiâtü's-Suud, Riyâd, 1991, c.4, s. 132-133.

<sup>129</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.501.

hakikatiyle gerçekleştirdiğini belirtmiştir.<sup>130</sup> Bu şekildeki mutavassıt cebri eylem teorisinin, klasik cebriyeden farkı, mecaz ve muhdes da olsa insana bir kudretin tahsis edilmiş olmasıdır.<sup>131</sup> Bu bağlamda kesb ahlak teorisine göre, her ne kadar fiillerin ve onu icra etmeye kâfi gelecek kadar kudretin yaratılması Allah'a tahsis edilmiş olsa da kulun niyet ve kasıt, bir fiilin yaratılıp yaratılmamasında yahut yaratılmış olan fiilin istihkak edilmesinde belirleyici olduğu için insan eylemlerinin sonuçlarından sorumludur.

Eş'arî ekolünün Cebriye ile Mu'tezile arasında yol araması gibi Mâtürîdî ekolü de Mu'tezile ve Eş'arî ekolü arasında bir uzlaşma çabasına girmiştir. Bu anlamda ilâhî hikmetin esas alındığı Mâtürîdî ekolünde fiiller en başında *kadîm* ve *hâdis*; hâdis fiiller kapsamına giren insan fiilleri de *zarurî* ve *müktesep* olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu bağlamda müktesep fiil, insanın bir fiilin zıt tarafına yönelme potansiyeli<sup>132</sup> anlamına gelen cüz'i iradeye müteakip insanda yaratılan kudret sayesinde tahakkuk etmektedir. Ayrıca kadîm ve küllî olan irade içindeki beşerî irade, Eş'arîlikte olduğu gibi fiilin bir yönüne tahsis edilmiş değildir. Mâtürîdîlikte insan cüz'i iradesi ile bütün fiilleri tercih etme yetkinliğine sahiptir.<sup>133</sup> Bununla birlikte cüz'i iradenin bir geminin içindeki bir civatanın hareketi gibi bütünün bir parçasına ne kadar bağlı olduğu konusu beşerî iradenin otonomluğuna dair en önemli problem alanıdır.<sup>134</sup> Yine de Mâtürîdî teolojisi içinde ihtiyar kelimesi ile kasıt ve niyetle karışık olan ikincil irade, cüz'i iradenin imtihan alanına, teklifin koşullarını anlık olarak yerine getirilmesine vasıta yapılmaktadır. Anlaşıldığı üzere fiilin kudret ve yaratılış bakımından tümüyle ilâhî alana verildiği Eş'arîlikte insanın sorumluluk bilincinin köreldiği durumlara karşı Mâtürîdîliğin ta'dil anlayışı daha aktif bir eylem teorisi telkin etmektedir.<sup>135</sup> Bununla birlikte Allah'ın en önemli sıfatı olan yaratmayı insan fiilleri meselesinde paranteze alan Mutezile karşısında ise Mâtürîdî anlayış, Allah'ın güvenini kazanmayı, irade ve kudretine göre iş yapan insanın Allah'a güvenmesinin teolojik gerekçelerini sunmaktadır.

## SONUÇ

Düşünce tarihinin en zor problemlerinden biri insanda varlık, değer ve inanç krizini derinleştiren kötülük problemidir. İlkçağda felsefi, orta çağda politik, modern zamanlarda da bilimsel argümanları yedeğine alan kötülük probleminde odak fikir, içinde yaşadığımız *dünyanın olası dünyaların en iyisi olmadığı* tezidir. Bu teze göre doğa daha iyi yaratılışla *tabii-fiziki* kötülükler; insan doğası daha iyi tasarlınsaydı *ahlâkî* kötülükler olmazdı. Burada yaratma eylemi üzerinden Tanrı'yı tartışmaya açmasından dolayı metafiziksel bir boyut kazanan kötülük meselesi *mantıksal*, *varoluşsal* ve *temellendirmeci (delilci)* argümanları kuşanan iki zıt düşüncenin mücadele alanı olmuştur. İlki evreni kaostan kozmosa tesadüflerle giden bir oluş halinde tasarlayan, yöntem bakımından *atomik* duygusal tutum bakımından *pesimist* olan *natüralist-materyalist* anlayıştır. İkincisi evreni en başından sonuna kadar ilâhî yaratmanın ve idame ettirmenin anlık müdahalesi içinde tasarlayan, yöntem olarak holistik, duygusal tutum bakımından *optimist* olan *dinî-teolojik* yaklaşımdır. İki farklı dünya görüşünün sınırlarını imleyen bu iki anlayış biçiminin karşı karşıya geldikleri her yerde tartışmanın odak noktası

<sup>130</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s.72-73, 76.

<sup>131</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, c. 1, s.84-85.

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 263-5. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İstitaat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2001, c.23, s. 399-400.

<sup>133</sup> Ebûl-Muin en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, 2004, c.2, s.188-193; Nureddin Sâbunî, *el-Bidaye fi usûli'd-din*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul, 2022, s. 123-140.

<sup>134</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2019, s. 243.

<sup>135</sup> Emine Ögük, "Mâtürîdî'nin Hikmet Merkezli Kötülük Analizi", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Theodise-I*, s. 208.

Tanrı'nın zât ve sıfatlarıdır. Natüralist-materyalist anlayışta kötülük problemi gerekçe gösterilerek Tanrı'nın merhameti, hikmeti ve kudreti tartışmaya açılmakta, Tanrı'nın ahlâkiliği tezi üzerinden Tanrı'nın olmadığı bir sonuç cümlesine muhataplar ikna edilmeye çalışılmaktadır. Bu düşünceye karşılık dinî-teolojik yaklaşımda dünyadaki fiziksel kötülükleri maddenin doğasına, iyilikten yoksunluğa, bununla birlikte tabiatın özünde nötr olduğuna, insanın ilişki biçimine göre zararlı sonuçlar ürettiğine; ahlâkî kötülükleri de insanın akıl, irade, arzu ve deneme öğretisi gibi farklı gerekçelere bağlayan bir yaklaşım içinde Tanrı'nın adaleti, merhameti, ilmi ve kudreti ispat edilmeye çalışılmaktadır.

Dinî-teolojik yaklaşım kapsamına giren kelâm düşüncesinde, terminoloji değişmekle birlikte, diğer din ve felsefî teodise geleneklerinde kullanılan argümanlara benzer kanıtlamalara başvurulmuştur. Kelâmcıların hareketi ve eylemselliği esas aldıkları teodise nazariyeleri *kadîm-muhdes*, *tabi'î-iradî* ve *zorunlu-iktisâbî* gibi dikotomilere göre şekillenmiştir. Bunlardan tabiî hareketler doğanın zarurî hareketleridir. İradî hareketler ise kadîm yönüyle Allah'a, muhdes yönüyle kula tahsis edilirken Allah'ın iradesinin belirleyici olduğu alandaki kulun hareketleri ise *zarurî* ve *iktisâbî* şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bu genel sınıflandırmadan hareketle evrenin olası evrenlerin en iyisi şeklinde yaratıldığı görüşüne müteakip varlıktaki yetkinsizlikten kaynaklanan metafiziksel kötülüğün; doğal ya da zarurî hareketlere bağlı olarak acı ve ıstıraba yol açan fiziksel kötülüğün; günah veya ahlâksızlıkları kapsayan ahlâkî kötülüğün Allah'ın bilgisi, kudreti ve adaleti ile bağdaştırılması sürecinde kelâm düşüncesindeki ilâhî adalet, ilâhî kudret ve ilâhî hikmet merkezli teodise arayışlarına bakıldığında meselenin iki noktada kristalize olduğu anlaşılmaktadır. İlki tabiat varlıklarının birtakım yasalar içindeki hareketi ile insanların niyet, kasıt ve amaca dayanan hareketinin yol açtığı kötülüklerin tabiri caizse kime yazılacağı hususu; ikincisi Allah'ın yaratma eylemi düşünüldüğünde evrendeki herhangi bir şeyin doğrudan veya dolaylı bir şekilde bu yaratmanın dışında tutulmasının imkansızlığı. Dolayısıyla burada Allah'ın kulları için kötülüğü onların kendisinden kaçamayacağı bir şekilde varlığa yerleştirdiği iddiasının ilâhî kudret, adalet ve hikmetle ilişkisi tartışmanın mihver noktasını oluşturmaktadır. Kelâmcılar Allah'ın zâtını kusurlu tasavvurlardan tenzih etmek için onun eylemleri ile merhametini, ilmini, kudretini ve iradesini bağdaştırmaya çalışmışlardır. Bu yapılırken kötülüğün gerekliliği, yaratılması, tanımlanması ve insan için bilinmesinin imkân ve koşulları, ondaki maslahatlar, tamamlayıcı nosyonlar ve varsa zorunluluklar göz önünde bulundurulmuştur.

Kelâmcıların geliştirdiği teoriler birbirinden bağımsız olarak incelendiğinde doğal, ahlâkî ve metafiziksel kötülük meselesine çözüm getirmeye çalıştıkları söylenebilir. Fakat Mu'tezile'nin ilâhî adalet, Eş'arîliğin ilâhî kudret ve Mâtürîdîliğin ilâhî hikmet merkezli eylem teorileri eş zamanlı tasavvur edildiğinde bütüncül bir teodise anlayışının sunulduğu tespit edilmiştir. *Bir Teodise Anlayışı Olarak Kelâm'da Bütüncül Teolojik Perspektifin* (BTP) bir boyutunu oluşturan Mu'tezilenin ilâhî adalet merkezli eylem teorisi fiilleri rastlantısal olmayan, hikmete dayanan Allah'ın ontolojik anlamda olması gerekenin en iyisini yarattığına inanmayı ve güvenmeyi telkin etmekte, ahlâkî kötülük konusunda insanın fiillerindeki sorumluluk alanını genişletmekte, onun aktif bir özne olarak hayata katılımını telkin etmektedir. Bu anlamda Mu'tezilî eylem teorisi Allah'ın yaratmasına ve fiillerine güvenmenin düşünsel altyapısını vermektedir. Bununla birlikte Allah'ı hâricî bir zorlamaya tabi tutmak, onun iradesini belli ilke ve gerekçelere dayandırmak antropolojik bilinçte kriz durumlarında müdahil olma iradesinden yosun bir Tanrı tasavvuru üretir ki bu da insana, kötülük algısı ile baş etmede yeterince korunaklı bir anlam şemsiyesi sağlamayabilir. Bu bağlamda Eş'arî eylem teorisi belli şartlar ve koşullara endekslenen ilâhî müdahalenin esnek tutulmasına imkân açmakta, Allah'a her an fâilü'l-hak olarak

evrene müdahale etme yetkisi tanımakta, bu yolla kulun Allah ile anlık irtibat kurmasını, kesb teorisi bağlamında iş ve eylemlerinde Allah'ın yardımına (dua) başvurmasını telkin etmektedir. Hikmet merkezli eylem teorisi sunan Mâtürîdîlikte de Allah'ın hak ve hikmetle, yani her şeyin yerli yerinde var edilmesi bakımından evreni en iyi şekilde- yarattığı anlayışı içinde bir kozmogonik bilinç verilmekte, ahlâkî kötülük konusunda ise insan fiillerini, kulun ve Allah'ın ortak eylemi olarak tasarlanması, yaratma bakımından Allah'a; niyet ve kasıt bakımından kula tahsis edilmesi insana hem sorumluluk yüklemekte hem de ona bilinmezliğin kaygısı içinde bir yol göstermektedir. Sonuç olarak ilahi adalet, ilahi hikmet ve ilahi kudret teorilerinin eş zamanlı düşüncesinde tasavvur edilen *Kelâm'da Bütüncül Teolojik Perspektifin* (BTP), kötülük meselesinin yol açtığı inanç ve değer krizine karşı etkili bir teodise yöntemi olduğu söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Akdağ, Özcan, "İbn Meymun'a Göre Kötülük Sorunu", *Felsefe Dünyası*, 2017, sayı: 65, ss.149-163.
- ....., "Kötülük Problemi: Mutezili Düşüncenin Gaon'a Etkisi", *İslami Araştırmalar*, 2021, c. 32, sayı: 1, ss. 52-65.
- Âmidî, Seyfüddin, Âmidî, Seyfüddin, *Gayetu'l-Meram fi ilmi'l-Kelam*, thk. Mahmud Abdullatif, el-Meclisu'l-A'lâ, Kahire, 1971.
- Aristo, *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1995.
- Aslan, İbrahim, "Kelâm'da Değer Tartışmaları Üzerine", *Dini Düşünce Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, ed. Şaban Ali Düzgün, Tuğba Günel, Endülü Yayınları, İstanbul, 2017.
- Ay, Mahmut, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye*, 2015, sayı: 31, ss. 25-50.
- Az, Mehmet Ata, "Gazzâlî ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Journal of Turkish Studies*, 2016, c.11, sayı: 7, ss. 85-100.
- Az, Mehmet Ata, *Kavram Atlası: Felsefe-II*, ed. Bülent Akot, Gazi Kitabevi, Ankara, 2020.
- Az, Mehmet Ata, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat, Bilay Yayınları, Ankara 2018, ss. 67-91.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhîr, *Usûlu'd-din*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed bin Tayyib, *Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*, ed. İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütüb, Beyrut, 1987.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fık*, ed. Muhammed Hamidullah, Ma'hadî İlmî, Dimaşk, 1964.
- Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Cürçânî, Ali bin Muhammed bin Ali Seyyid Şerîf, *Kitabu't-Tarifât*, Darul Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille fi usûli'l-îtikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm, Mektebetü's-Sekâfe, Kahire, 2009.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. 19, ss. 59-63.
- ....., "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-99, sayı:16-17, ss. 55-90.
- Dârimî, Ebû Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd es-Sicistânî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, nşr. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr, Dâru İbnî'l-Esir, Kuveyt, 1416/1995.
- Demir, Osman, "Tevlid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2012, c.41, ss. 38-39.
- ....., *Kelâm'da Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. Şâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsa't*, Mektebetü'l-Furkân, BAE, 1419/1999.
- Erdemci, Cemalettin, "Mihne Sürecinin Kelâm İlmine Etkileri", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallin*, ed. Helmut Ritter, Franz Şitayz, Wesbaden, 1980.
- ....., *Kitabu'l-luma' fi'r-red alâ ehli'zeyğ ve'l-bid'a*, thk. Richard J. McCarty, Matbaatü'l-Kasûlikiyye, Beyrut, 1953.
- ....., *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, nşr. Fevkiye Huseyn Maḥmûd, Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1397/1977.
- Evkuran, Mehmet, "İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, c. 3, sayı:1 ss. 229-238.
- Gavin Hyman, "Atheism in Modern History", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin, Cambridge Univ. Press, New York, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Maḥsâdu'l-esnâ fi şerhi me'ânî esmâ'illâhi'l-ḥusnâ*, nşr. Bessâm 'Abdulvehhâb el-Câbî, el-Ceffân ve'l-Câbî, Kıbrıs, 1407/1987.
- ....., "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslam Filozoflarından Felsefi Metinler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- Hemşinli, Hakan, "Kötülük Sorunun Tarihsel Arka Planı", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Theodise-I*, ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan, Elis Yayınları, Ankara, 2021.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Erdal Yıldız, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, İstanbul, 1995.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed, *Mücerredî makâlât*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1987.
- İbn Hazm, Ali bin Ahmed, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1975.
- İbn Meymûn, *Deleletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2019.
- İbn Sinâ, *Metafizik-2*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulḥalîm el-Ḥarrânî, *el-İmân*, nşr. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Ammân, 1416/1996.
- İbn Metteveyh, *Tezkire fi Ahkamî'l-Cevahir ve'l-Araz*, Daru's-Sekâfe, Kahire, 1975.
- İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman bin Ali bin Muhammed, *Nuzhetu'l-a'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vücuhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1984.
- Kâdî 'Abdulcebbâr, Ebû'l-Ḥasen 'Abdulcebbâr, *Muğni fi ebvâbi tevḥid ve'l-adl*, thk. Ahmed Fuad Eḥvanî, Daru'l-Masrî, Kahire, 1958.

- Kâdî 'Abdulcebbar, Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, nşr. Sâmî en-Neşşâr, 'İsamu'd-Dîn Muhammed, Dâru'l-Maţbû'âtî'l-Câmî'îye, İskenderiye, 1972.
- Kâdî 'Abdulcebbar, Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbar, *Şerhu Usûlî'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebet'ül Vehb, Kahire, 1996.
- Kâdî 'Abdulcebbar, Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbar, "Muhtasar fi usûlî'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, ed. Muhammed Ammara, Daru'l-Hilal, Kahire, 1971.
- Kandemir, Ahmet Mekin, "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader*, 2020, c. 18, sayı: 1, ss. 31-60.
- Karadaş, Çağfer, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedid, İstimrâr, Hudûs-i Dâim", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: 8, ss. 7-22.
- Kaya, M. Cüneyt, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? "Leyse fi'l-İmkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2004, sayı: 16, ss. 239-249.
- Keskin, Mehmet, "Eş'arî'nin Kötülük Sorununa Bakış", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Theodise-I*, ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan, Elis Yayınları, Ankara, 2021.
- Malcolm Lois, "Theodicy", *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian A. McFarland, Cambridge University Press, 2011.
- Mackie, John Leslie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 1955, Volume: 64, Issue: 254, ss. 200-212.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Camiâtu'l-Misriyye, İskenderiyye, ts.
- Maraz, Hüseyin, *Mutezile'de Mükafât ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017.
- Muḥâsibî, Ebû 'Abdullâh el-Ḥârîs b. Esed, *Mâhiyetu'l-âkl ve ma'nâhu ve iḥtilâfu'n-nâsi fih*, nşr. Hüseyn el-Kuvvetli, Dâru'l-Kindî - Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1978.
- Nesefî, Ebû'l-Muin, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûlî'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2004.
- Neşşar, Ali Sâmî, *İslam'da Felsefenin Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
- Öğük, Emine, "Mâtürîdî'nin Hikmet Merkezli Kötülük Analizi", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Theodise-I*, ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan, Elis Yayınları, Ankara, 2021.
- Öz, Mustafa, "Mabed el-Cühenî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, c. 27, ss. 281-282.
- Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- Platon, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Phackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- Plotinus, "Kötü'nün Doğası ve Kökeni Üzerine", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye Dergisi*, 2018, sayı: 37, ss. 153-177.
- Râzî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer et-Teymî, *İ'tikâdâtü Fırakî'l-Muslimin ve'l-Muşrikîn*, nşr. 'Alî Sâmî en-Neşşâr, Beyrut, 1982.
- Sâbunî, Nureddin, *el-Bidaye fi usûlî'd-din*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul, 2022.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Meşşâi Felsefesinde Filozof*, Divan Kitap, İstanbul, 2017.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Müsenâ, Bağdat, 1964.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1-2, nşr. Muḥammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1404/1984.
- Topaloğlu, Aydın, "Kötülük ve Teodise", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, ss. 284-288.
- Weisberger, Andrea M., "The Argument from Evil", *The Cambridge Companion of Atheism*, ed. Michael Martin, Cambridge University Press, New York, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Hareket", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, c.16, ss. 120-121.