

T.C.
YÜZÜNCÜYIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SAİD NURSİ'DE ŞER PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Hamdi YALÇIN

VAN-2016

T.C.
YÜZÜNCÜYIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SAİD NURSİ'DE ŞER PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Hamdi YALÇIN

Danışman

Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ

VAN-2016

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ.....	II
KISALTMALAR	IV
1. GİRİŞ	1
1.1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	1
1.2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI.....	1
1.3. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI	2
2. SAİD NURSİ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ.....	5
2.2. İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	10
2.3. TALEBELERİ.....	14
2.4. YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ SİYASİ VE SOSYAL HAYAT	17
3. GENEL OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	21
3.1. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI VE MAHİYETİ.....	21
3.2. KÖTÜLÜĞÜN TÜRLERİ	29
3.2.1. METAFİZİK KÖTÜLÜK.....	29
3.2.2. FİZİKİ KÖTÜLÜK.....	30
3.2.3. AHLAKİ KÖTÜLÜK	33
3.3. KÖTÜLÜĞÜN ADEMİLİĞİ VE NİSBİLİĞİ	36
3.4. KÖTÜLÜĞÜN YARATILMASINDAKİ HİKMET	41
4. KÖTÜLÜĞE ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR	52
4.1. FELSEFİ YAKLAŞIMLAR.....	52
4.2. KELAMİ YAKLAŞIMLAR.....	62
5. SAİD NURSİ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	87
5.1. MAHİYETİ.....	87
5.2. KAYNAĞI.....	93
5.3. GÖRECELİLİĞİ.....	103
5.4. HİKMETİ.....	114
6. SONUÇ.....	121
7. ÖZET.....	124
8. KAYNAKÇA	126

ÖNSÖZ

Bu dünyadaki kötülüklerin varlığı bir vakıdır. Bu dünya tam manasıyla mükemmellikten yoksun olduğu için her insan acı ve sıkıntılara maruz kalabilmektedir. Kimileri bu kötülüklere göğüs gerebilirken, kimileri de yaşanan bu acı ve felaketlerin altında ezilebilmektedir. Aynı zamanda kimi felaketler bireysel olabilirken kimileri de toplumsal bir etkiye sahip olabilmekte ve tüm insanları kuşatabilmektedir. Mesela bir muhitte meydana gelen bir deprem veya sel o çevredeki tüm insanların hayatlarını altüst edebilmektedir. İşte tam da bu acı ve ıstırapların içinde tek başına ve yalnız kalmış bir fert veya bu felaketlere karşı tüm gücünü ve ümidini yitirmiş bir toplum, yaşanan bunca acı ve felaketleri bir de Tanrı inancı açısından değerlendirip sorgulayabilmektedir. Çünkü bu insanlar, mutlak iyi, mutlak bilgi sahibi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığıyla, bunca kötülüğün var olması arasındaki zahiri çelişki ve tutarsızlığa doğal olarak bir anlam vermeye çalışacaklardır.

“Evrendeki kötülük problemi argümanı” ateistlerin, teistlere karşı kullandığı en önemli argümanlarından biri olarak halen ortada durmaktadır. Zira kötülük problemi hem tarihsel olarak hem de konu içeriği bakımından çok köklü ve derin bir problemdir. Konu içeriği olarak, kader, cüz'i irade, ceza ve mükâfat gibi çok derin konularla bağlantısı olması bu konuyu daha da zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı bu problem sadece ateistleri değil, zaman zaman teistleri de zor durumda bırakabilmekte ve teistler de bu problemi izah etmede güçlük çekebilmektedirler.

Çalışmamızda Said Nursî'nin kötülük probleminin çözümüne yönelik görüşlerini ve bu konuya yapmış olduğu katkıları belirterek, çağdaş bir Kelâmcı olarak bu konuda Kelâm geleneği içersindeki yerini de belirlemeye çalıştık. Bunu da Said Nursî'nin bu probleme yaklaşımı ile belli başlı bazı kelâm ekollerinin yaklaşımını karşılaştırarak yapmaya çalıştık.

Bu açıdan çalışmamızda, Said Nursî'nin eserleri başta olmak üzere konuyla ilgiliklasik ve çağdaş kelam ve felsefe eserlerinden yararlandık.

Bizi böyle bir çalışmaya sevk eden asıl saik ise, şu ana kadar Said Nursî'nin kötülük probleminde yaklaşımı ile ilgili müstakil anlamda çalışmaların yapılmamış olmasıdır denebilir.

III

Çalışmamıza başladığımız tarihten itibaren, beni yönlendiren, eksikliklerimi tamamlayıp, yanlışlarımı düzelten çok değerli danışman hocam Doç. Dr. Vecihi Sönmez'e, değerli bilgilerinden ve yol göstericiliğinden istifade ettiğim kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. Metin Yıldız'a, aynı şekilde bu çalışmanın çeşitli aşamalarında emekleri bulunan Yrd. Doç. Dr. İhsan Akay ve Arş. Gör. Faruk Kazan hocalarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.s.	: Aleyhi selam
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.c.	: Celle Celaluhu
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
G.Ü. Ç.İ.F.D.	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan Sonra
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
r.a.	: Radiyellahu anh
Şrh.	: Şerh eden
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
U.Ü.İ.F.D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefatı
vb.	: Ve benzeri

1. GİRİŞ

1.1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

İslam düşünce tarihinde felsefi ve dinsel yönü baskın olan pek çok problem vardır. Bu problemlerden biri de insanlık tarihi kadar geçmişi bulunan şer problemidir. Bu problem muhtelif şekillerde ele alınmış, üzerinde yorumlar yapılmış, tartışılmış ve birçok araştırmaya konu olmuştur. Şer/Kötülük problemi üzerine eğilen bu konuda kendine özgü bir tarzda değerlendirmelerde bulunup, eleştiriler geliştiren mütefekkirlerden biri de Said Nursî'dir. O, bu problemi kendi döneminin evladı olan insanlara, onların idrak seviyelerine uygun olarak izah etmeye çalışmıştır. Bazı yerlerde çağdaş kavramları kullanırken bazı yerlerde de klasik Kelâm argümanlarını kullanarak bu meseleyi açıklamaya çalışmıştır.

Said Nursi, tasavvuf, tefsir, kelim ve birçok temel İslami bilimlerde dalında görüşler beyan etmiş ve bu alanlarla ilgili altı bin küsur sayfalık bir külliyat yazmıştır. İşte böyle muazzam bir bilgi ve donanıma sahip olan Said Nursi'nin konumuz hakkındaki Kelâmî görüşlerinin bize birçok noktada açıklık getireceği kanaatini taşımaktayız.

1.2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

Hiç şüphesiz Said Nursi, en önemli çağdaş kelâm âlimlerinden biri sayılmaktadır. O, günümüz insanlarından birçoğunun üzerinde etki bırakmış bir fikir ve düşünce adamıdır. Onun tasavvufi ve kelâmî görüşleri başta olmak üzere birçok görüşü araştırmaya konu olmuştur. Ancak onun şu ana kadar Şer/Kötülük hakkındaki görüşlerinin sistemli ve kapsamlı bir şekilde çalışıldığı söylenemez. Bu nedenle biz bu çalışmamızda hem bu alandaki bir boşluğu doldurmak hem de Said Nursî gibi bir şahsiyetin şer problemine yönelik çözümlerini ve analizlerini irdelemeye çalışacağız. Bunu da daha çok onun telif ettiği eserlerinden hareketle yapmaya çalışacağız.

Şer/Kötülük problemi, insanlık tarihi kadar eski olmasına rağmen halen güncelliğini koruyabilen bir mevzudur. Bu bakımdan biz de söz konusu problem hakkında hala söz söylenebileceğini ve bu konu hakkında bizim de

söyleyeceklerimizin olduğunu düşünmekteyiz. Şu bir gerçektir ki bir problem ya da bir olgu ele alınırken onun tarihsel arka planına da mutlaka değinilmelidir, yoksa konu hakkında yapılacak çalışmalar eksik kalmaya mahkûm olacaktır. İşte bu sebeple biz de, Şer probleminin tarihsel arka planına da değinmemizin gerekli olduğunu düşündük. Bundan dolayı bu konuyu, Felsefi yaklaşımlar bölümünün giriş kısmında ele almanın daha uygun olacağını düşündük. Aslında söz konusu Kötülük problemi olunca, ilk önce Kötülük kavramının tanımı yapılır. Akabinde de, Kötülük; fizikî, ahlakî ve metafizik kötülük olmak üzere üç kısımda ele alınıp incelenir. Bu gelenekleşme Çağdaş Felsefede de bu minval üzere cereyan etmiştir. Bu açıdan biz de ilk önce Kötülük probleminin tanımı ve mahiyetini, ardından da Kötülüğün türlerini işlemeye çalıştık. Konuyu bu başlıklar altında işlememizin nedeni, Said Nursî'nin Şer hakkındaki görüşlerinin daha anlaşılır olmasını sağlamaktır.

Bu çalışmamızın, birçok insanın zihnini meşgul eden Şer probleminin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını ve Said Nursinin konu hakkındaki fikirlerinin akademik alanda önemli bir boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Söz konusu çalışmamızda Said Nursi'nin Şer hakkındaki görüşleri, telif ettiği eserlerden ve Kötülük problemi hakkında yazılan muhtelif kaynaklardan araştırılacak ve tespit edilmeye çalışılacaktır. Bundan dolayı araştırmada deskriptif/tasviri yöntemle birlikte karşılaştırma yöntemi de takip edilecektir. Bu metotla Said Nursinin, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie ve Cebriye gibi Kelâm ekolleri içerisindeki konumu ve onlarla olan ilişkisi de bir bakıma tespit edilmiş olunacaktır.

Çalışmamızı yaparken daha önce konumuzla alakalı yapılan çalışmalar da göz önünde bulundurulmuştur.

1.3. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI

Kötülük/Şer Problemi, gün yüzüne yeni çıkmış bir problem değildir. Dolayısıyla eskiden beri bu konu üzerinde çalışmalar ve araştırmalar yapılmış ve hâlen de yapılmaktadır. Nitekim konu üzerinde hem filozoflar hem de kelâmcılar önemle durmuş ve konu hakkında müstakil eserler vücuda getirmişlerdir.

Bu eserler, çalışmamızda Saîd Nursî'nin eserleriyle birlikte bize ışık tutan ve istifade ettiğimiz eserlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Metin Yasa, *Tanrı ve kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2014.

Yaşar Türkben, *İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük problemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2012.

Metin Özdemir, *ilâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, DİB Yayınları, Ankara, 2015.

Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' sorunu(Teodise)*, Kitâbiyât Yayınları, (Çev.: Metin Özdemir), Ankara, 2001.

Murtaza Mutahharî, *Adl-i ilahi*, (Çev.: Hüseyin Hatemi), Kevser Yayınları, İstanbul, 2014.

Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.

Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin doğuşu*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yayınları, II., İstanbul, 1999.

Ebü'l-muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, (Çev.: Hülya Alper), İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2005, 1190.

Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (Çev.: Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

İsmail Hakkı izmirli, *Yeni İlmî Kelam*, (Sadeleştiren.: Sabri Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Ebü Mansûr Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, (Terc.: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse* (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, I-II., İstanbul, 2013.

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

Kâdî Beyzâvî, *Tavali' u'l-Envâr*, (Çev.: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

Seyyid Şerîf Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev.: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, I-III., İstanbul, 2015.



2. SAİD NURSÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Said Nursî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine dair konuya geçiş yapmadan önce onun kısaca bir hayat kronolojisini vermeyi daha uygun buluyoruz.

“**1878** Doğum Tarihi

1885 Tahsile Başlaması

1892 Bediüzzaman Unvanını Alması

1897 Van'da Tedrise Başlaması

1907 İlk İstanbul Seyahati

1909 Divan-ı Harb-i Örfi'de Yargılanması

1910 Van'a Geri Dönmesi

1911 Şam Emeviye Camisinde Hutbe Okuması

1911 Sultan Reşet'in maiyetinde Rumeli Seyahati

1914 Doğu Cephesinde Harbe İştiraki

1916 Cephede İşârâtü'l-İ'câz Tefsirini Yazması

1916 Ruslara Esir Düşerek Kosturma'ya Sevk edilmesi

1918 Esaretten Kurtularak İstanbul'a gelmesi

1920 İlk Eserlerinin Neşri

1922 İlk Meclisin Daveti Üzerine Ankara'ya Gelmesi

1923 Ankara Ali Şükrü Matbaasında Hubab Risalesinin Neşri

1923 Ankara'dan Ayrılıp Van'a Dönmesi

1925 Erek Dağından alınarak Burdur'a Nefyedilmesi

1927 Barla'ya Nakledilmesi

1934 Barla'dan alınarak Isparta merkezine Yerleştirilmesi

1935 Eskişehir Hapsine Alınması

1936 Kastamonu'ya Nefyi

- 1943** Kastamonu’da Tutuklanarak Ankara’ya Sevki
- 1943** Denizli Mahkemesinin Başlaması
- 1944** Denizli Mahkemesinden Beraati ve Emirdağ’a Nefyi
- 1948** Afyon Hapsine Alınması
- 1949** Afyon Hapsinden Tahliye ve İkinci Kez Emirdağ’a Nefyi
- 1951** Isparta’ya Yerleşmesi
- 1952** İstanbul’da Gençlik Rehberi Mahkemesi
- 1953** Isparta-Eskişehir-Emirdağ Arasında Seferlere Başlaması
- 1956** Afyon Mahkemesinde Risale-i Nurların Beraati
- 1959** Ankara-Konya-İstanbul Seyahatlerine Başlaması
- 1960** Bediüzzaman’ın Seyahatlerinden Men Edilmesi
- 1960** Son Seyahati için Urfa’ya Hareketi
- 1960** 27 Mart, Urfa’da Vefatı
- 1960** Temmuz, Kabrinin Gizlice Meçhul Bir Beldeye Nakledilmesi”¹

2.1. HAYATI

Said Nursî, miladi 1876, Rumi 1293 yılında Bitlis vilayetine bağlı Nurs köyünde dünyaya gelmiştir. Annesinin adı Nuriye, Babasının adı Mirza’dır. Said Nursî, dokuz yaşına kadar anne ve babasının yanında kalmıştır.² Dindarlığıyla ön plana çıkan bir ailede dünya gelen Nursî, doğduğu yere nispetle “Nursî” namıyla şöhret bulmuştur.³

Said Nursî’nin babası Mirza Efendi, takvası ve dini hassasiyeti yüksek bir zattı. Bir sufi de olan Mirza Efendi, haram lokma yemekten ve aile efradına yedirmekten en azami derecede sakınmıştır. İneklerini başkasının tarlasından

¹ Ramazan, Balcı, *İmam Bediüzzaman Hayatı, Davası ve Eserleri*, Şahdamar Yayınları, İzmir, 2012, 47.

² Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, RNK Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2014, 33.

³ Abdullah, Mahmud Tantavî, *Bediüzzaman’a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma* (Çev.: Nevzat Savaş), Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2005, 9.

geçirirken o tarlanın otundan yemesinler diye ineklerin ağızlarını bağlamıştır. Nursi'nin annesi de Saliha bir kadındı. Abdest almadan çocuklarını emzirmezdi.⁴

Said Nursi, Şefkat ve merhamet dersini annesinden alırken, hikmet ve nizam dersini de babasından almıştır.⁵

Böyle bir aile ortamında büyüyen Said Nursî'nin ilk ve en tesirli öğretmeni doğal olarak annesi olacak idi. Nitekim yıllar sonra yıllar sonra Nursî, annesinin eğitimi üzerindeki etkiyi şöyle dile getirmektedir:

“Evet, insanın en birinci üstadı ve te'sirli muallimi onun validesidir. Bu münasebetle ben kendi şahsımda kat'i ve daima hissettiğim bu manayı beyan ediyorum:

Ben bu seksen sene ömrümde seksen bin zatlardan ders aldığım halde kasem ediyorum ki: En esaslı ve sarsılmaz ve her vakit bana dersini tazeler gibi merhum vâlidemden aldığım telkinat ve mânevi derslerdir ki; o dersler fitratımda, âdeta maddi vücudumda çekirdekler hükmünde yerleşmiş. Sair derslerimin o çekirdekler üzerine bina edildiğini, aynen görüyorum. Demek bir yaşımdaki fitratıma ve ruhuma, merhum vâlidemin ders ve telkinatını şimdi bu seksen yaşımdaki gördüğüm büyük hakikatler içinde birer çekirdek-i esasiye müşahede ediyorum.”⁶

Said Nursi, akli ve nakli ilimlerde kendi kişisel gayretiyle derinleşerek on dört yaşında “ilmi icazet” almıştır. Sarf, nahiv, belagat, hadis, fıkıh ve tefsirle alakalı seksen kitabı ezberlemiştir. Bunun yanı sıra, matematik, fizik, jeoloji, felsefe ve tarih gibi fenni ilimlerde de kendini geliştirmiştir.⁷

Başarılı ve etkin bir öğrenim süreci geçiren Said Nursî, harikulade zekâsı, anlayışı ve kavrayışı nedeniyle kendisine “Bediü'z-Zaman/Zamanın eşsiz kişisi” lakabı verilmiştir.⁸

Formel akademik bir eğitim almayan Said Nursi, ağabeyleri gibi doğudaki medrese sistemi eğitimini almıştır.⁹

⁴ Tantavi, *Bediüzzaman'a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma*, 29.

⁵ Nevzat, Tarhan, *Çağın Vicdanı*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2012, 22.

⁶ Said Nursî, *Lem'alar*, RNK Yayınları, 11. Baskı, İstanbul, 2013, , 228.

⁷ Tantavi, *a.g.e.*, 9-10.

⁸ Şerafeddin, Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, 7. Baskı Konya, 2012, 321.

⁹ Tarhan, *a.g.e.*, 21-22.

Said Nursî, 1921 yılında Darü'l- Hikmeti'l-İslâmiyeye, hayatı ve eserleriyle ilgili verdiği sayfada kendisini şu şekilde anlatmaktadır:

“İsmim Said, şöhretim Bediüzzaman, pederimin ismi Mirza'dır. Bir sülâle-i ma'rufeye nispetim yoktur. Mezhebim Şâfiî'dir. Devlet-i Âliye-i Osmaniye tâbiyetindeyim. Tarih-i velâdetim 1293'tür. Mahal-i velâdetim, Bitlis vilâyeti dâhilinde Hizan kazası mülhakatından, İsparit nahiyesinin Nurs Karyesidir.

Bidayet-i tahsilimde mezkûr İsparit nahiyesinde biraderim nezdinde mebâd-i ulûmu iki sene kadar okudum. Sonra Erzurum'a tabi Bayezit kasabasında Şeyh Muhammed Celâlî Hazretlerinin halka-i tedrisinde tederrüsü mûtad olan durûsu bil-ikmal itmam-ı nüsah eyledim. Sonra Van'da tedrise başladım. On beş sene kadar fûnun-u şettaya ait tedrisat ile iştigal eyledim.

Harb-i hâzırın ilânı üzere gönüllü olarak alay kumandanı namıyla harbe iştirak eyledim. Bitlis'te Ruslara esir düştüm. Esaretten firar ederek İstanbul'a geldim. Bidayet-i teşekkülünden beri Darü'l- Hikmeti'l- İslâmiye'de âza olarak bulunuyorum. Müşarü'n- ileyh Muhammed Celâli Efendi hazretlerinden almış olduğum icazetnâmeyi zaman-ı esaretimde zâyi eyledim.”¹⁰

Nursi'nin hayatını “eski said” ve “yeni said” dönemi olarak iki dönem altında ele almak mümkündür. Eski Said dönemi, doğumuyla başlayıp Barla'ya sürgün edildiği 1926 yılına kadar ki olan dönemdir. Bu dönem, Nursi'nin bireysel olarak çalışıp mücadele ve mücahede ettiği bir dönemdir. Nursi, bu dönemde siyasetle ilgilenmiş, din düşmanlarına karşı amansız bir mücadele içerisinde bulunmuştur.¹¹

Eski Said'in gerçekleştirmeye çalıştığı ve bu konuda mücadele ettiği faaliyetlerden biri de, Mısır'da bulunan el-Ezher üniversitesi tarzında bir üniversite inşa etme faaliyetidir. Ancak bu üniversitenin Ezher'den farkı, Şer'i ilimlerle beraber müspet ilim dediğimiz fenni ilimlerin de okutulacak olmasıydı. Çünkü bölgede yaşayan, cehalet ve fakirlikten kırılıp yok olmaya yüz tutmuş bir halkın buna ihtiyacı vardı.¹² Nursî, Van'da kurmak istediği hayalindeki “Medresetü'z-Zehra”yı faaliyete geçirebilmek için 1896'da İstanbul'a gider. Bu üniversitenin proje ve taslağını “Bab-1

¹⁰ Necmeddin, Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, Nesil Yayınları, 63. Baskı, İstanbul, 2013, 164-167.

¹¹ Tantavi, *Bediüzzaman'a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma*, 11.

¹² Tantavi, *a.g.e.*, 12.

Aliye” arz etmek ister. Ancak bu proje ne dönemin padişahı sultan Abdülhamid tarafından ne de dâhiliye vekili tarafından dikkate alınmaz.¹³

Birinci dünya harbi patlak vermeden evvel, Said Nursî tekrar İstanbul’a gelmiş, üniversite projesini yeni Padişah Sultan Reşat’a açmıştır. Sultan Reşat bu üniversite için bir miktar altın tahsis etmiştir. Bunun üzerine İstanbul’dan Van’a dönen Nursî, derhal üniversitenin temelini atma girişiminde bulunmuş, ancak Birinci Dünya savaşı çıktığından dolayı bu temel işi de akim kalmıştır.¹⁴

Nursî, 1918 yılında birçok ilim, fikir ve edebiyat insanının bulunduğu Darü’l-Hikmeti’l-İslamiye’ye üye olur. O zamanki mevcut hükümet ona bir miktar maaş tayin eder. Ancak Nursi ihtiyacından fazlasını kabul etmez. Kalan maaşla da halka bedava dağıttığı eserlerinin basımı için harcar.¹⁵

Eski Said, itilaf devletleri İstanbul’u işgal ettiği zaman boş durmaz ve onlara karşı *Hutuvat-ı Sitte* adlı bir kitap yazar. Yazdığı bu kitaptan ve işgal güçlerine karşı yürüttüğü faaliyetlerinden dolayı İngilizler onun hakkında idam kararı alırlar.¹⁶

Bunun akabinde Nursî, 1922’de Ankara’ya davet edilir. Burada büyük bir ilgiyle karşılanan Said Nursî, mecliste çoğu milletvekilinin namaz kılmadığını görür. Bunun üzerine bir beyanname hazırlar. On maddeden oluşan bu beyanname sayesinde altmış milletvekili namaz kılmaya başlamış, dini vecibelerini yerine getirmeye çalışmışlardır.¹⁷

Nursî, eski Said döneminde birçok kitap ve risale yazmıştır. Bunlar; *İşaratü’l-İcaz*, *Sünühat*, *Tuluat*, *Lemaat* ve *Şuaat* gibi eserlerdir.¹⁸

Said Nursî, 1923’te Ankara’dan ayrıldıktan sonra Van’a gider. Van’da Erek dağı denilen yerde harabe bir mağaraya çekilir. Burada evrad u ezkarla meşgul olmaya başlar. Ancak Şeyh Said hadisesinden dolayı İstanbul’a nakledilmesi hususunda emir çıkartılır. Said Nursî’nin “Şeyh Said” olayı ile herhangi bir ilişkisi olmadığı halde İstanbul’dan Burdur’a oradan da soğuk bir kış gününde Barla’ya nakledilir. Nursî’nin hayatındaki ikinci dönüm noktası olan “Yeni Said” dönemi

¹³ Tantavi, *Bedüzzaman’a Göre Değişimve Yeniden Yapılanma*, 12.

¹⁴ Ömer Faruk Paksu, *Türk Düşünürlerin Göziyle Said Nursî*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2004, 192.

¹⁵ Tantavi, *a.g.e.*, 18.

¹⁶ Tantavi, *a.g.e.*, 18.

¹⁷ Tantavi, *a.g.e.*, 18.

¹⁸ Tantavi, *a.g.e.*, 19.

Barla'ya sürgünüyle başlar. Barla dönemi Nursî için çok çetin ve zorlu bir dönem olur. Burada sürekli gözlem altında tutulur. Barla hayatı, Nursî için türlü türlü ithamlar, hapisler, kovalamalar ve mahkemelerle dolu bir hayat olur. Said Nursî'nin bu dönemdeki en büyük değişimlerden birisi de artık siyasetle ilgilenmiyor olmasıdır.¹⁹

Bir asra yakın bir hayat süren Said Nursî, 23 Mart 1960'ta, Ramazanın yirmi beşinci günü Urfa'da vefat etmiştir. Üç ayı aşkın bir zaman sonra da, 27 Mayıs idaresi tarafından mezarı yıkılarak nâşı bilinmeyen bir yere götürüldü.²⁰

2.2. İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Said Nursî, ömrünün farklı dönemlerinde çeşitli eserler ele almıştır. Siyasi, sosyal, kültürel ve dini konularda eserler te'lif eden Said Nursî, ilk defa 1899'da yazmaya başlamış ve eserler meydana getirmiştir.²¹

Nursî, Darü'l-Hikmeti'l-İslâmi'yeye verdiği Tercüme-i hal sayfasında eserleri hakkında şunları söyler:

“On yedi adet te'lifatım vardır. Birinci Arabiyyü'l-ibare olarak te'lif-gerdem olan İşârâtü'l-İ'câz nâm tefsir-i şerif ve mantika dair Tâlikat ve Kızıl İ'caz nâm risalelerle el-Hutbetü's-Şamiye nam risale-i Arabî... Nokta, Şuaat, Sünühat, Münazarat, Muhakemat, Tulûat, Lemaat, Rumuz, İşârât, Hutuvat-ı Sitte, İki Musibetin Şehadetnamesi ve Hakikat çekirdekleri gibi diğer te'lifatım Türkiyyü'l-ibaredir. Te'lifatımın ekserisi irşad-ı müslümîn ve ikaz-ı gafilîn için yazılmış münebbihattandır. Türk ve Kürd lisaniyle tekellüm ettiğim gibi, Arabî ve Farisî lisanlarıyla yazar ve okurum.”²²

Said Nursi'nin eserlerinin yazılış tarihlerini göz önünde bulundurarak iki ayrı kategoride değerlendirebiliriz: Eski Said döneminde(1876-1926) yazılan eserler ve Yeni Said döneminde yazılan eserler.

¹⁹ Tantavi, *Bediüzzaman'a Göre Değişimve Yeniden Yapılanma*, 19.

²⁰ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 5.

²¹ Abdulkadir, Harmancı, *Said Nursi'nin Risalelerinde Kelâm-Felsefe Problemleri*, Ayışığı Kitabevi, İstanbul, 1994, 20.

²² Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, 167-168.

Eski Said döneminde yazılan eserleri kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Divan-ı Harb-i Örfî: (1909/1911)

31 Mart Vak'asından sonra tutuklanıp mahkemeye çıkarılan Said Nursi'nin mahkemede yaptığı konuşma ve milletin içinde bulunduğu içtimai problemleri²³ içermektedir.

2. Hutbe-i Şâmiye:(1911)

Said Nursi'nin 1911'de Şam Emeviyye Camii'nde yaptığı konuşmalardan oluşan bu eser, İslam'ın kaderinin ne olacağı ve ümitsizlikten kurtulmanın gerekliliği gibi konuları ele almıştır. Bu hutbe on bin kişiye yakın bir cemaate, içlerinde ehl-i ilmin de bulunduğu bir topluluğa verilmiştir.²⁴

3. Münâzarât:(1911)

Osmanlı devletinin Meşrutiyet dönemine geçişiyle birlikte halkın zihninde hürriyet ve meşrutiyetle ilgili beliren sorulara cevap verilir.²⁵ Bu nedenle eser soru ve cevap şeklinde yazılmıştır.

4. Muhâkemât: (1911)

Külliyat içerisinde üslubu ağır olan bir kitaptır. Bu eser, nübüvvet, ahiret ve ulûhiyet konularına değinir. Bunun yanı sıra, Müslümanların geri kalış sebepleri ve buna dair çözümler, muhakemeli konuşma ve düşünmenin ölçüleri gibi konulara da değinmiştir.²⁶ 1921 senesinde yayımlanmıştır.²⁷

5. İşârâtü'l-İ'caz Fî Mezânnil- İcaz:(1914-1916/1918)

Bu eser Birinci Dünya harbinde cephede, herhangi bir kaynak ve kitaba müracaat edilmeden yazılmıştır.²⁸ Daha sonra Risale-i Nur Külliyyatına dâhil

²³ Harmancı, *Said Nursi'nin Risalelerinde Kelâm-Felsefe Problemleri*, 21.

²⁴ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 89.

²⁵ Harmancı, *a.g.e.*, 21.

²⁶ Harmancı, *a.g.e.*, 21.

²⁷ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 323.

²⁸ Said, Nursî, *İşârâtü'l-İ'caz*, RNK Yayınları, 9. Baskı, İstanbul, 2014, 5.

edilmiştir. Eser 1918’de Arapça olarak yayımlanmıştır.²⁹ Bu eser, Fatıha Suresi ile Bakara Suresinin ilk otuz üç ayetini tefsir etmektedir.

6. Nokta:(1919)

Bu eser 1919’da yayımlanmıştır.³⁰ İman esaslarının ispatını kısaca anlatan bir eserdir.

7. Lemaat:(1921)

Risale-i Nur Külliyyatının bir özeti mahiyetindedir. 1921 yılında basılmıştır.³¹

8. Mesnevî-i Nûriye:(1922/1923)

Bu eser Risale-i Nur Külliyyatının bir özeti ve çekirdeği mahiyetindedir. Bu risale çeşitli başlıklar altında ele alınıp yazılmıştır. Bu başlıklar: Reşhalar, Lasiyyemalar, Habbe, Hubab, Zerre, Zühre, Şemme, Şule, Katre, Onuncu Risale ve Ondördüncü Reşha’dır. Bu eser de 1923’te yayımlanmıştır.³²

Ayrıca, *Tulûat*, *Rumuz*, *Hakikat Çekirdekleri* ve *Şuaat* gibi zikredilmesi gereken önemli eserler de eski Said döneminde telif edilmiştir.

Said Nursî Barla’ya sürgün edildikten, yani 1926 yılı ve sonrasında kaleme aldığı eserler ise Yeni Said Dönemi eserleri olarak ele alınır. Bu eserler ise şunlardır:

1. Sözler:(1926/1930)

Otuz üç kısımdan oluşan Sözler mecmuası Barla’da tamamlanmıştır.³³ Bu eserde Allah, insan ve kâinat arasındaki ilişki Kur’ân ayetleri ışığında incelenmiştir. İbâdet, kader ve mucizeler gibi konular ele alınıp işlenmiştir.³⁴ Ayrıca ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konuları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu eser 1926 yılında neşredilmiştir.³⁵

²⁹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 323.

³⁰ Gölcük, *a.g.e.*, 323.

³¹ Gölcük, *a.g.e.*, 323.

³² Gölcük, *a.g.e.*, 323.

³³ Balcı, *İmam Bediüzzaman Hayatı, Davası ve Eserleri*, 247.

³⁴ Harmancı, *Said Nursi'nin Risalelerinde Kelâm-Felsefe Problemleri*, 21-22.

³⁵ Gölcük, *a.g.e.*, 323.

2. Mektûbat: (1929/1934)

Bu eserde sorulan bazı sorulara cevap veren mektuplar vardır. Bununla beraber dua, oruç, şer, gibi konulara değinilmiştir. On dokuzuncu mektupta ise Hz. Peygamberin üç yüzden fazla mucizesi nakledilmiştir.

3. Barla Lâhikası:(1926/1935)

Risale-i Nur'un Barla'da telif edilip neşre başlandığı andan başlayıp, Eskişehir hapsine kadar olan devrede, Risale-i Nur talebelerinin risaleleri okuyup yazarken hissettikleri duygularını dile getiren fıkralar ile Said Nursi'nin bazı mektuplarını içermektedir.³⁶

4. Lem'alar:(1932/1936)

Bu risalede, sabredildiğinde ve hikmeti bilindiğinde ihtiyarlığın ve hastalığın verdiği sıkıntıların büyük sevaba dönüşeceğiinden bahsedilir. Ayrıca tesettürün fitri olduğunu, onu kaldırmaya çalışmanın kadının doğasına aykırı bir eylem olacağı anlatılır. Eşler arasındaki muhabbetin ne şekilde olması gerektiği gibi sosyal³⁷ konularla beraber, ihlâsın ve iktisadın insan hayatındaki rolüne değinilir. Bu risale kıyametin alametleri, şer meselesi ve rızıkla ilgili meselelere de değinir.

5. Asa-yı Mûsâ:(1926/1943)

Bu eserde, Allah'ı tanıma, ölüm, ahiret ve gençlere gençliklerinin kıymetini bilip ebedi bir gençlik kazanmaları yönünde nasihatler verilir.³⁸

6. Şualar:(1936/1949)

1936-1949 yılları arasında telif edilen bu eser, kelâm ilminin ana konularını ele almıştır. İman-küfür, şirk, Allah'ın varlığı ve birliği gibi imanî meseleler bu eserde işlenmiştir. Ayrıca cifr ve ebced hesabı ile ilgili konular da bu eserde yer almaktadır.³⁹ Tamamı 15 farklı Şua'dan oluşan Şua'lar mecmuasının, Kastamonu hayatında yazılması ile birlikte Risale- i Nurların te'lifi tamamlanmıştır.⁴⁰

³⁶ Said, Nursi, *Barla Lâhikası*, RNK Yayınları,10. Baskı, İstanbul, 2014, 5.

³⁷ Harmancı, *Said Nursi'nin Risalelerinde Kelâm-Felsefe Problemleri*, 22.

³⁸ Harmancı, *a.g.e.*, 22.

³⁹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 323.

⁴⁰ Balcı, *İmam Bediüzzaman Hayatı, Davası ve Eserleri*, 248.

7.Emirdağ Lâhikası:(1944/1960)

Bu risale iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısmı, Denizli hapsi tahliyesinden Afyon hapsine kadar olan dönem içerisinde, Said Nursi'nin, Isparta, İstanbul, Kastamonu ve Ankara'daki üniversite talebelerinin sorduğu bazı suallerine verdiği cevapları kapsamaktadır. İkinci kısım ise, 1948-1953 yılları arasında Said Nursi'nin Emirdağ'da iken, talebelerinin yazdığı mektupları kapsamaktadır. Bununla birlikte mahkemelere ve çeşitli davalara temas eden meselelere ilişkin konuları da kapsamaktadır.⁴¹

8.Tarihçe-i Hayat: (1958)

Bu eser 1958 yılında hazırlanıp Said Nursi'nin tashihinden geçmiştir. Dolayısıyla bu eser Said Nursi'nin son iki senelik hayatını kapsamamaktadır.⁴² Bu eser Said Nursi'nin, ilk, Barla, Eskişehir, Kastamonu, Denizli, Emirdağ, Afyon ve Isparta hayatını ele almaktadır. Bunun yanı sıra diğer eserlerden alıntılar ve mahkemelerde yapılan savunmalar da bu eserde mevcuttur.

Kastamonu Lâhikası, İman ve Küfür Muvazeneleri, Sikke-i Tasdik-i Gaybî, zikredilmesi kayda değer eserlerdir. Bu eserlerde yeni Said döneminde te'lif edilmiştir.

2.3. TALEBELERİ

İbrahim Hulusi Yahyagil

Risale-i Nur hizmeti içinde ihlâsı ve sadakatiyle ön plana çıkan Hulûsi Yahyagil, 1896 yılında Elazığ'ın kesrik köyünde doğmuştur. 1928 yılında Eğirdir askeri dağ talimgah öğretmenliğine atanan Hulusi Yahyagil, Said Nursi'yi o senenin akabinde Barla'da ziyaret etmiştir.⁴³

Hulusi Yahyagil, Said Nursi'nin en birinci talebelerindendir. Birçok yerde Said Nursi'nin övgüsüne mazhar olmuştur. Nursi'nin, Risale-i Nur Külliyyatında Hulusi Yahyagil'e olan hitaplarına baktığımızda, onun Said Nursi için çok önemli bir

⁴¹ Said, Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, RNK Yayınları, 10. Baskı, I., İstanbul, 2014, 6.

⁴² Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 5.

⁴³ Mustafa, Öztürkçü, *Nur'un Kahramanları*, Nesil Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2006, 9-10.

talebe ve kardeş olduğu aşikârdır. Said Nursi'nin Hulusi'ye olan hitapları genel olarak şöyledir:

“Gayyur, Ciddî, Hâlis ve Muhlis Âhret Kardeşim”⁴⁴

“Aziz Kardeşim, Hamiyetli Arkadaşım, Gayretli Talebem, Sevgili Biraderzâdem!”⁴⁵

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki Hulusi Yahyagil, Nursî için sadece bir talebe değil, aynı zamanda vefalı bir kardeş ve samimi bir dosttur.

Sabri Arseven

Sabri Arseven'in adı, Risale-i Nur Külliyyatında “Hoca Sabri”⁴⁶ ve “Nur Santrali”⁴⁷ olarak geçmektedir. Hoca Sabri, 1893 yılında doğmuş, 1954 yılında da vefat etmiştir. Said Nursî, Hoca Sabri'nin cenazesine bizzat katılmıştır.⁴⁸

Hoca Sabri, Said Nursiyle birlikte Denizlide dokuz ay hapis yatmıştır. Aynı zamanda Hoca Sabri, Risale-i Nur Talebeleri içerisinde Hulusi Yahyagilden sonra ikinci gözde talebedir. Bu nedenle de Nursî, Hoca Sabri'yi “Hulûsî-i sâni”⁴⁹ olarak görür.

Nursî, bu iki önemli talebesi(Hulusi Yahyagil, Hoca Sabri) hakkında şöyle der: “Bu iki zât hakikî talebelerimden ve ciddî arkadaşlarımdan ve hizmet-i Kur'ân'da arkadaşlarım içinde talebelik ve kardeşlik ve arkadaşlığın üç hassası var ki, bu iki zât üçünde de birinciliği kazanmışlar.”⁵⁰ Said Nursi'nin bu ifadelerine bakılacak olursa bu iki şahsın Nursî için büyük bir kıymetlerinin olduğu görülecektir.

Zübeyir Gündüzalp

1920 yılında Ermenek'te dünyaya gelmiştir. Dedesine nispetle ismi “zeyver” olarak bırakılır.⁵¹ Ancak daha sonra Said Nursi tarafından ismi değiştirilip Zübeyir olmuştur. Zübeyir Gündüzalp, Nursi'nin son on yıllık faaliyetlerine tanıklık etmiş ona en yakın olan kişilerden biri olmuştur. Nursî, onun hakkında: “Hayatım,

⁴⁴ Nursi, *Barla Lâhikası*, 250.

⁴⁵ Nursi, *a.g.e.*, 255.

⁴⁶ Nursi, *a.g.e.*, 308.

⁴⁷ Nursi, *a.g.e.*, 379.

⁴⁸ Öztürkçü, *Nur'un Kahramanları*, 21.

⁴⁹ Nursi, *a.g.e.*, 21.

⁵⁰ Nursi, *a.g.e.*, 20.

⁵¹ İhsan, Atasoy, *Zübeyir Gündüzalp*, Nesil Yayınları, 24. Baskı, İstanbul, 2014, 19.

hayatınla devam edecek” diyerek kendi hizmetinin vizyon ve misyonunu ona yüklemiştir.⁵²

Mehmet Tefvik Göksu

1887’de Barla’da doğmuş, 1965’te vefat etmiştir. Mezarı, Barla kabristanındadır.⁵³ Tefvik Göksu, Said Nursi’yi Şam Emevii Camiinde verdiği hutbe sırasında küçük yaşlarındayken görmüştür.⁵⁴ Risale-i Nur’ların kâtipliğini yapmıştır. Bundan dolayı Said Nursî kendisine “Barla medrese-i Nuriyenin başkâtibi Şamlı Hâfız Tefvik”⁵⁵ lakabını vermiştir.

Abdülmeçid Nursi

1884 yılında dünyaya gelen Abdülmeçid Nursi, aynı zamanda Said Nursi’nin neseben kardeşidir. Âlim bir zat olan Abdülmeçid, ülkenin değişik yerlerinde meslek hocalığı yapmış ve yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Said Nursi ile birlikte Birinci dünya savaşında Ruslara karşı Bitlis ve çevresinde savaşmıştır. Ayrıca Risale-i Nur külliyatından olan İşârâtü’l-İ’câz ve Mesnevî-i Nuriye adlı eserleri Türkçeye çevirmiştir. 1967 yılında vefat etmiştir.⁵⁶

Bayram Yüksel

1931’de Afyon’un Bolvadin ilçesine bağlı Çoğul köyünde dünyaya gelmiştir.⁵⁷ Said Nursi ve talebeleriyle 1948 tarihinde Afyon hapishanesinde tanışmıştır.⁵⁸

Süleyman Kervancı

Said Nursiyle tanışıp onun talebesi olması Barla’da, 1926 yılında başlar. Said Nursi’ye olan sadakatiyle meşhurdur.⁵⁹ Bundan dolayı Said Nursi Risalelerinde onu şöyle tarif eder: “Sadık bir sıddıkım olan müstakim Süleyman.”⁶⁰

⁵² Atasoy, *Zübeyir Gündüzalp*, 15.

⁵³ Öztürkçü, *Nur’un Kahramanları*, 71.

⁵⁴ Öztürkçü, *a.g.e.*, 67.

⁵⁵ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 234.

⁵⁶ Öztürkçü, *a.g.e.*, 150-153.

⁵⁷ İhsan, Atasoy, *Bayram Yüksel*, Nesil Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2008, 21.

⁵⁸ Atasoy, *a.g.e.*, 25.

⁵⁹ Öztürkçü, *a.g.e.*, 22.

⁶⁰ Said, Nursi, *Mektûbat*, Rnk Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2014, 70.

1898 yılında Barla'da doğan Süleyman Kervancı, 1965 yılında vefat eder. Kabri Barla'dadır.⁶¹

Said Nursi'nin birçok talebesi vardır. Hepsini burada yazmak Tezimizin sınırlarını zorlamak anlamına gelecektir. Ancak isim olarak bazılarını burada yazmamız mümkündür:

Yüzbaşı Re'fet Barutçu(Yüzbaşı Re'fet Bey), Hamid Ekinci(Molla Hamid), Ahmet Hüsrev Altınbaşak, Ceylan Çalışkan, Abdullah Yeğin, Mustafa Sungur, Mehmet Tahiri Mutlu.

2.4.YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ SİYASİ VE SOSYAL HAYAT

Said Nursî, bir asra yakın ömründe üç farklı döneme şahitlik etmiştir: Meşrutiyet, tek parti ve çok partili dönem. Said Nursî bu üç dönemi de iyi okumaya çalışmış ve o çağın hastalıklarına uygun reçeteler sunmaya çalışmıştır.⁶²

Said Nursî'nin hayatı ve kişiliği hakkında farklı görüş ve düşüncelerin olması, onun yaşadığı dönemlerin değişik özellikte olmasından kaynaklanır. Nursî'nin yaşadığı üç dönem de (meşrutiyet, cumhuriyet, çok partili dönem) çok radikal değişiklikler ve dönüşümlere maruz kalmıştır. Bu nedenle de Nursî'nin kişilik ve eylemleri her dönem için farklılık arz edebilmektedir.⁶³

Osmanlının son dönemlerinde dünyaya gelen Said Nursî, Osmanlı aleyhinde kurulan tuzaklara şahitlik etmiştir. Bütün İslâm düşmanlarının birleşerek bu İslâm devletini yıkmaya çalıştığı bir dönemde Nursî boş durmamış, milletin dertlerini omuzlamaya çalışmış ve onları aydınlık bir geleceğe taşımak için çaba harcamıştır.⁶⁴

Osmanlının son döneminde meydana gelen 31 Mart Vak'asında da Nursî, etkin rol oynamış ve bu olayı yatıştırmaya çalışmıştır. Ayrıca Birinci Dünya Savaşında da Kafkas cephesinde Ruslarla savaşmış ve onlara esir düşmüştür.⁶⁵ Bütün bunlar göstermektedir ki Nursî, olayların, savaşların siyasi ve sosyal krizlerin olduğu bir dönemde yaşamıştır.

⁶¹ Öztürkçü, *Nur'un Kahramanları*, 23.

⁶² Veli, Sırım, *Müslüman Düşünürlerin Gözüyle Said Nursî*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2003, 8.

⁶³ Paksu, *Türk Düşünürlerin Gözüyle Said Nursî*, 186.

⁶⁴ Veli, *a.g.e.*, 12.

⁶⁵ Veli, *a.g.e.*, 8.

Böyle bir ortamda hayatını sürdüren Nursî'nin öncelikli gayesi, dünyevileşen ve dinsizleşen genç nesillerin kalbinde iman meşalesinin tekrar tutuşturulmasıydı. Bu nedenle bu gençlerin ateizm girdabından kurtulabilmeleri için o çağın hissiyatına uygun yeni çözüm yolları ve alternatif tedavi yöntemleri üretmek gerekiyordu. Said Nursî, bu tehlikeli imansızlık cereyanına dikkat çekmek için şöyle diyordu: “Dünya, büyük bir mânevî buhran geçiriyor. Mânevî temelleri sarsılan garb cemiyeti içinde doğan bir hastalık, bir veba, bir tâun felâketi gittikçe yeryüzüne dağılıyor. Bu müthiş sârî illete karşı İslâm cemiyeti ne gibi çarelerle karşı koyacak? Garbın çürümüş, kokmuş, tefessüh etmiş, bâtıl formülleriyle mi? Yoksa İslâm cemiyetinin ter ü taze îman esaslarıyla mi? Büyük kafaları gaflet içinde görüyorum! İman kalesini, küfrün çürük direkleri tutamaz! Onun için, ben yalnız îman üzerine mesaimi teksif etmiş bulunuyorum.”⁶⁶

Bu açıdan Said Nursî, Pozitivizme, Materyalizme ve dinsizliğe karşı muhalefet eden günümüzün de önemli simalarından biri olmuştur.⁶⁷

Nursî, devamlı âlem-i İslâm'ın içinde bulunduğu sıkıntılar ve ıstıraplar üzerine kafa yormuş ve İslâm âleminin düştüğü bu sefaletten kurtulması için fikir sancısı çekmiştir. Kendi ifadelerine baktığımızda da İslâm âleminin, o günkü şartlarda ne gibi itikadî ve sosyal krizler içerisinde bulunduğu belli olmaktadır. Nursî bu konuda şöyle demektedir: “Bana ıztırap veren yalnız İslâmın mâruz kaldığı tehlikelerdir. Eskiden tehlike hariçten gelirdi; onun için mukavemet kolaydı. Şimdi tehlike içeriden geliyor; kurt, gövdenin içine girdi. Şimdi, mukavemet güçleşti. Korkarım ki cemiyetin bünyesi buna dayanamaz, çünkü düşmanı sezmez. Can damarını koparan, kanını içen en büyük hasmını dost zanneder. Cemiyetin basiret gözü böyle körleşirse, îman kalesi tehlikededir. İşte benim ızdırabım, yegâne ızdırabım budur. Yoksa şahsımın mâruz kaldığı zahmet ve meşakkatleri düşünmeğe bile vaktim yoktur.”⁶⁸

Said Nursî, hilafetin ilga edildiği, İslâmî kanunların yerine ecnebi kanunların getirildiği, Kur'ân harflerinin kaldırılıp yerine Latin harflerinin kullanıldığı, okullarda din derslerinin kaldırıldığı ve Ezanın Türkçeye çevrilip okunduğu karanlık

⁶⁶ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 614.

⁶⁷ Paksu, *Türk Düşünürlerin Gözüyle Said Nursî*, 207.

⁶⁸ Nursi, *a.g.e.*, 614.

bir döneme⁶⁹ tanıklık etmiştir. Dolayısıyla Said Nursî'nin yukarıda vermiş olduğumuz sözlerinde ne kadar haklı olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Said Nursî'nin yaşadığı dönemin özelliklerini Abdullah Mahmud Tantavî, *Bediüzzaman'a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma* adlı kitabının giriş kısmında şöyle dile getirmektedir: “20. Yüzyılın başında Türkiye’yi işgal eden güçler, Anadolu insanını öldüren, evini-barkını, köyünü-kentini tahrip eden ateşli silahlar kullandılar. Daha önemlisi, akıllarda ve kalplerde böyle bir işgalin alt yapısını oluşturmak amacıyla çeşitli fikri ve felsefi silahlar kullanıldı. “Hasta adam”ı ortadan kaldırmak için yıllarca entrikalar çevirildi, komplolar kuruldu. Nihayet Anadolu denizden ve karadan kuşatıldı ve Anadolu coğrafyası bir ucundan diğer ucuna kadar işgal edildi. Ardından fikri ve kültürel anlamda bir işgal operasyonuna başlandı. Türk toplumunda kapanması çok zor bir yığın yara, tamiri pek güç bir sürü maddî-mânevi yıkım meydana getirildi.”⁷⁰

Said Nursî, bütün bu maddî ve mânevi yıkımları kendi iç dünyasında yaşamış ve toplumda oluşan bu yıkımların etkisini tamir etmeye çalışmıştır. Bunun için de her şeyden feragat etmiştir. O bu konudaki samimiyetini şöyle dile getirmiştir: “Ben cemiyetin îman selâmeti yolunda âhiretimi de feda ettim. Gözümde ne Cennet sevdası var, ne Cehennem korkusu. Cemiyetin, yirmi beş milyon Türk cemiyetinin îmanı namına bir Said değil, bin Said feda olsun!”⁷¹

Said Nursî dine hizmet amacıyla ilk başlarda siyasetle bir parça alakadar olmuştur. Bu siyasi evrede, Volkan gazetesinde makaleler yazmış, İttihad ve Terakki üyelerini dini tarafa çekmeye çalışmış, defalarca tutuklanmış, sorgulanmış ve mahkemelere sevk edilmiştir.⁷²

Ancak daha sonraki bir dönemde siyaseti tamamen terk etmiştir. Çünkü Said Nursî'nin siyasete atılmasının amacı, siyasi yollarla dine hizmet etmektir. Fakat siyasi yolla hizmet edilemeyeceğini anlayınca siyasi meşgaleden uzak durmuştur. Nursî, konuyla alakalı şöyle der: “Eski Said, bir miktar siyasete girdi. Belki siyaset vasıtasıyla dîne ve ilme hizmet edeceğim diye beyhûde yoruldu. Ve gördü ki; o yol

⁶⁹ Veli, *Müslüman Düşünürlerin Gözüyle Said Nursî*, 14.

⁷⁰ Tantavî, *Bediüzzaman'a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma*, 7.

⁷¹ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 615-616.

⁷² Veli, *a.g.e.*, 14.

meşkûk ve müşkilâtlı ve bana nispeten fuzûliyâne; hem en lüzumlu hizmete mâni ve hatarlı bir yoldur. Çoğu yalancılık ve bilmeyerek ecnebi parmağına âlet olmak ihtimali var.”⁷³

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Said Nursî'nin yaşadığı dönem çok zorlu ve çetin bir dönem olmasıyla birlikte hararetli tartışmaların ve yıkımların olduğu bir dönemdir. Bu dönemde dinin esasatına yönelik saldırılar olmuş, dindarlar sıkı takibe alınmış ve bazıları da idam edilmiştir. Said Nursî, yaşadığı böyle karanlık bir dönemde, yapılan dini ve sosyal tahribatları ıslah etmeye çalışmış, gençlerin sağlam bir imana sahip olması için gayret göstermiş ve bu uğurda büyük fedakârlıklarda bulunmaya çalışmıştır.

⁷³ Nursî, *Mektûbat*, 63-64.

3. GENEL OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ

3.1. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI VE MAHİYETİ

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar kötülüğün birçok tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Bundan sonra da yapılan bu tanımlara yakın veya benzer çeşitli tanımlar yapılacaktır. Çünkü İnsanlık tarihiyle gün yüzüne çıkan kötülük problemi, ancak insan türünün yeryüzünden silinmesiyle ortadan kalkacak bir problemdir.

Kötülük kavramı, en az iyilik kavramı kadar bilinir bir kelime olduğu için, insanların onu yakından tanıdığı ve aşına olduğu bir kelimedir. Bu sebepten olsa gerek, Kur’ân’da da kötülüğün net bir tanımı yoktur. Ancak insanın ondan sakınması yönünde ona öğüt vermektedir⁷⁴

Kur’ân’da, kötülüğü ifade etme maksadıyla “şer, fahşâ, münker, sû, seyyie, ism, zenb, zulüm, fisk ve fücür”⁷⁵ gibi kötülüğün özelliklerini ve vasıflarını ifade eden kavramlar kullanılmıştır.

Bununla birlikte, “Dinî literatürde şer, Allah’ın hoşnut olmadığı, meşru sayılmayan, işlenmesi durumunda kişinin ceza ve kınamaya uğramasına sebep teşkil eden durum demektir.”⁷⁶

Şemseddin Sami’ye göre ise Şer; “kötülük, fenalık, kötü iş, kavga, niza’ ve nifak” anlamlarına gelmektedir.⁷⁷

Başka bir açıdan Şer, “kötülüğe meyletmek, onu alışkanlık haline getirmek anlamında mastar ve ‘kötülük’ manasında isim olarak kullanılır; ‘insanın tabii yaratılışıyla (fitrat-ı selîme) bağdaşmayan şey’ diye tanımlanır.”⁷⁸

Kötü kelimesi, “iyinin karşıtı olan”⁷⁹ şeye denir. Bu açıdan “Kötü, nitelikleri aşağı olan, hoşça gitmeyen, işe yaramayan, değersiz olarak tanımlanmakta; eski

⁷⁴ Metin, Özdemir, *ilâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, DİB Yayınları, Ankara, 2015, 41.

⁷⁵ Özdemir, *a.g.e.*, 41.

⁷⁶ Bekir, Topaloğlu- İlyas, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, 291.

⁷⁷ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Şifa Yayınları, İstanbul, 2012, 792.

⁷⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 291.

⁷⁹ Bedia, Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınevi, 12. Baskı, İstanbul, 1998, 120.

Türkçe karşılığı da fena ve şeni sözcükleri gösterilmektedir. Kötülük ise, kötü olma durumu, zarar verecek iş, kemlik ve şer olarak belirtilmektedir.”⁸⁰

Terim olarak kötülüğe ise, ‘kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği, zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması; bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi’⁸¹ gibi farklı manalar verilmiştir.

Bu anlamda Kötü; “Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey”⁸² anlamına gelirken, Kötülük ise; “fenalık”, “su’ ve “şer” manasında kullanılmıştır.⁸³

Kötülük kelimesinin Latince kökü, “malum”dur. Malum; “felaket”, “musibet”, “hastalık”, “ağrı” ve “mutsuzluk” anlamlarına gelmektedir.⁸⁴

Kötülük kelimesinin Latince kök manasından yola çıkarak; iyiliğin “mutluluk”, kötülüğün ise “mutsuzluk” olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁵

Kötülük kavramı, din felsefesinde ise teodise ismi altında ele alınmıştır. “Teodise kavramı, Grekçede Tanrı ve âdalet anlamına gelen iki kelimenin birleştirilmesinden oluşmuştur. Din felsefesinde teodise, kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaleti ve haklılığını savunmak demektir.”⁸⁶

Kötü kavramı hakkında şöyle bir tanım da yapılmıştır: “Eski Türkçe karşılığı şer olarak gösterilen ve iyinin karşıtı olarak tanımlanan kötü, ya değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey ya da ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey olarak açıklanmaktadır.”⁸⁷

Kötülük, İngilizcede “evil”, Almancada ise “übel” anlamlarına gelmektedir. “Übel” sözcüğü, hem moral dediğimiz ahlâkî kötülük hem de moral olmayan yani doğal afetler ve hastalıklar şeklindeki kötülükleri kapsayan bir kavramdır. Ancak

⁸⁰ Cafer Sadık, Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997,23.

⁸¹ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 11.

⁸² Akarsu, *a.g.e.*, 120.

⁸³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2005, (1317 H.), 1190.

⁸⁴ Orhan, Haçerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi,18. Basım, İstanbul, 2010, 225.

⁸⁵ Haçerlioğlu, *a.g.e.*, 225.

⁸⁶ Aliye, Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *Uludağ üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi*, XIV- 1, 2005, 164.

⁸⁷ Yaran, *a.g.e.*, 23-24.

übel sözcüğü en çok moral kötülüğe işaret etmek için kullanılır. Fransızcadaki “le mal” sözcüğü ise tüm kötülük çeşitlerine işaret edecek şekilde kullanılmıştır.⁸⁸

Buna karşılık kötülüğün Türkçe tanımları gözden geçirilip değerlendirildiğinde görülecektir ki, tanımlara yüklenen anlamlar, daha çok moral veya ahlâkî kötülük manasında kullanılmış, doğal âfetler gibi fiziki kötülük kapsamına giren olay ve olgular ise, “bela” ve “musibet” kavramları adı altında ele alınıp değerlendirilmiştir.⁸⁹

İslam düşüncesine göre, hayrı da şerri de yaratan Allah olduğu için hayır da şer de Allah’tandır. Ancak Allah’ın hayra rızası varken şerre rıza ve muhabbeti yoktur.⁹⁰

Bu konu hakkında deniliyor ki, “Allah, insanı belirli sınırlamalar altında kullanabilmesi için belli kudretlerle yaratmıştır. Bu kudretlerin şu veya bu şekilde kullanılmasıyla iyilik ve kötülük meydana gelir. Meselâ Allah insana, insanlara iyilik ya da kötülük yapabileceği, bir hakikat ve bir iyilik ya da bir yalan söyleyebileceği ve iftira atabileceği konuşma kudreti vermiştir. Benzer şekilde insana iyilik ve kötülük için kullanabileceği çeşitli kudretler vermiştir. Bu sebepten Allah’ın iyilik ve kötülüğün yaratıcısı olup olmadığına dair itiraz, iyilik ve kötülüğün mahiyetinin yanlış anlaşılmasından ortaya çıktı.”⁹¹

Bu yanlış anlaşılmalardan sonucu “Teslis’in Hıristiyan akîdesi haline gelmesi gibi, biri hayrın yaratıcısı, diğeri de şerrin yaratıcısı olan iki yaratıcının bulunduğu akîdesi, Mecûsilik’in temel akîdesi haline gelmişti. İslam dininin saf tevhîdi öğretmesi ve muhtemelen Mecûsilik’in dualizm akîdesine itiraz etmesi, Allah’ın kötülüğün yaratıcısı olup olmadığı tartışmasını ortaya çıkardı. Bu tartışmalar çok kızıştı ve birçok yan mesele ortaya çıktı. Bütün bunların tek sebebi, iyilik ve kötülüğün mâhiyetinin yanlış anlaşılmasıydı.”⁹²

Fakat Seneviyye de dediğimiz, kâinatın idaresinde ve işleyişinde Allah’tan başka bir gücün de olduğunu kabul eden bu ekole göre, kâinatta var olan, iyi ve kötü

⁸⁸ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 24.

⁸⁹ Yaran, *a.g.e.*, 24.

⁹⁰ Alaaddin, Başar, *Risale-i Nur’dan Kelimeler Cümleler*, Zafer Yayınları, I., İstanbul, 2011, 323.

⁹¹ Ömer, Aydın, *İslam İnanç Esasları*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2013, 241.

⁹² Ömer, *İslam İnanç Esasları*, 241.

varlıkların, farklı yaratıcıları olması ve ayrı ayrı ilkelerden sudur etmeleri gerekmektedir. Çünkü iyiyi yaratan bir Tanrı, kötülüğü yaratamaz, bu onlar için çelişki arz eden bir durumdur. Senevilere göre Tanrının iyi niyetinden şüphe edilemez, ancak rakibi Ehrimen karşısında aciz durumdadır. Allah da bu durumu istememekte fakat kötülük mebdei Ehrimen, Allah'ın isteğine karşı gelmekte ve bozgunculuk çıkarmaktadır.⁹³

Bu radikal dualizmin(seneviye) sadık mümessillerinden biri de Platon(v.M.Ö. 348) olmuştur. Platon bu konudaki görüşlerini farklı şekillerde dile getirmesine rağmen anlatmak istediği maksat ve meramı aslında hep aynı olmuştur. Radikal dualizme göre iyiliği temsil eden ve ışıkla canlandırılan Hürmüz ile kötünün idesi Ehrimen arasında ebediyete kadar bir savaş ve çekişme olacaktır. Ama nihayetinde Hürmüz Ehrimen'e galip gelecek ve tüm insanlık Ehrimen'in sancağı altında yekvücut olup birleşeceklerdir. Aynı şekilde Platona göre de, Tanrı sadece iyi şeylerin yaratıcısıdır ve o kötü şeylerin yaratılışından ve kötü şeylerden mesul değildir. Bundan dolayı Platon'un Tanrısı, bütün varlıkların sebebi değil sadece iyi şeylerin sebebidir, ona göre kötü şeylerin sebebi olarak Tanrı'dan başka bir şey bulunmalıdır.⁹⁴

Bununla beraber Platon'a göreiyinin ilkesi yani sebebi olan Tanrı, akla göre hareket ederken, kötü ve fena ilkesinin sebebi olan ise akılsızlıkla hareket etmektedir.⁹⁵

Bir Şii âlim olan Murtaza Mutahharî (v.1979) ise iyilik ve kötülükle alakalı şöyle der: “iyilik varlıkla, varoluşla; kötülük de yoklukla özdeştir.”⁹⁶ Bu nedenle ileriki konularda da değineceğimiz gibi kötülük yokluk olduğundan dolayı yaratılamaz. Bunun için de iyiliğin ve yokluğun yaratıcıları iki değil bir tane olacaktır.

Gottfried Wilhelm Leibniz'e (v.1716) göre de kötü, iyinin yokluğu olarak düşünülebilir.⁹⁷ Yani bir yerde iyiliğin eksikliği hissediliyorsa orada kötülük vardır.

⁹³ Murtaza, Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, (Çev.: Hüseyin Hatemi), Kevser Yayınları, İstanbul, 2014, 136-137.

⁹⁴ Charles, Werner, *Kötülük Problemi*, (Çev.: Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, 61-64.

⁹⁵ Werner, *a.g.e.*, 64.

⁹⁶ Mutahharî, *a.g.e.*, 140.

⁹⁷ Werner, *a.g.e.*, 119.

Bu nedenle, bir yerde kötülük mevzubahis ise orada ya bir eksiklik veya bir yokluk vardır.⁹⁸ Ancak şunun da unutulmaması gerekir ki kötü şeyler, iyiyi meydana getiren ön koşullardır.⁹⁹

Terry Eagleton'un dediği gibi, kötülük ne kadar sağlam ve dayanıklı olursa olsun gene de bir örümcek ağı kadar zayıf ve dayanaksızdır.¹⁰⁰

Bu konuyla alakalı Martine de Gaudemar ise şunları söyler: “Sınırladığı veya azalttığı iyiliğe izafi olduğundan kötülüğün kendi başına gerçekliği yoktur. Kötülüğün doğası izafiyet veya yoksunluktur.”¹⁰¹

Bundan dolayı, Murtaza mutahharî'ye göre “kötünün” mahiyeti “yokluk”tur, “adem”dir.¹⁰² Ona göre bu meselenin menşei ve geçmişi ta kadim yunan felsefine kadar dayanmaktadır. Bu görüş, bilhassa Eflâtun (Platon) tarafından ilk olarak savunulduğu düşünülmektedir. Daha sonrakiler de bu konuya katkıda bulunmuş ve bu konunun geliştirilmesine önayak olmuşlardır.¹⁰³

Tasavvufçular ise bu konuda, varlığı Allah'a dayandırdıkları için, varlığı mutlak iyi olarak görmüşlerdir. Ancak kötülüğün doğası gereği Allah'a nispeti söz konusu olmadığı için de yokluğu “salt şer” olarak görmüşlerdir.¹⁰⁴

Aslında İnsanların, bazı şeyleri haklı, iyi ve güzel olarak bulması, bazı şeyleri de kötü ve haksız olarak tanımlaması sadece insan için geçerli olan bir durumdur. Bunun Tanrı için de geçerli olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü Tanrı için her şey güzeldir ve haklıdır.¹⁰⁵

Bütün bunlarla birlikte bu konuda diyebiliriz ki bir şeyin eksikliğine ve yokluğuna sebep olan her şey kötüdür. Ancak kötülükler “mâhluk” yani yaratılmamış olduğundan dolayı da kötülük yokluktur. Bundan dolayı Seneviyelerin iddia ettiği gibi iki yaratıcı değil tek yaratıcı vardır ve o da her şeyin yaratıcısıdır.

⁹⁸ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 140.

⁹⁹ Werner, *Kötülük Problemi*, 13.

¹⁰⁰ Terry, Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: Şenol Bezici), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, 30.

¹⁰¹ Martine de, Gaudemar, *Leibniz Sözlüğü*, (Çev.: Aliye Kovanlıkaya), Say Yayınları, İstanbul, 2012, 77.

¹⁰² Mutahharî, *a.g.e.*, 138.

¹⁰³ Mutahharî, *a.g.e.*, 138.

¹⁰⁴ Metin, Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998, 16.

¹⁰⁵ Werner, *a.g.e.*, 13.

Kötülüğün mahiyetine farklı ekoller tarafından değişik anlamlar yüklenebilmektedir. Bu durum insanın doğası gereğidir. Çünkü her insan aynı koşullar altında, aynı sosyo-kültürel etkilere maruz kalmamaktadır. Her muhit kendine özgü beyinler yetiştirmiş ve düşünceler geliştirmiştir. Mu'tezile de bu ekollerden biridir. Mu'tezile için, “fiilin iyi ya da kötü oluşunu belirleyen şey, doğurduğu sonuçlar; ona ilişkin ceza ya da ödülü gerektiren şey ise niyettir.”¹⁰⁶ Bundan dolayı Mu'tezile için, “herhangi bir kimse, uyku halinde başka birisini yumruklar ya da yaralarsa, bu davranışının zulüm ve çirkin olması; kezâ, kaşınan bir yerini kaşır ve bundan haz duyarsa, bu davranışının güzel olması gerekir. Ancak onun bu fiilleriyle övgüyü ya da yergiyi hak etmesi söz konusu değildir. Zira onun bunları hak edebilmesi için, yaptığı fiilden sakınmasının mümkün olması ve onunla özel bir amacı kasetmesi zorunluluğu vardır.”¹⁰⁷

Spinoza'ya göre varlıkları hayal gücümüzle değil, akılla tanımamız gerekir. Hayal gücüyle tanınan her şey eksik ve isabetsiz olur. Ancak akılla tanımaya çalışırsak, her şeyin yetkin ve mükemmel olduğunu görürüz. Çünkü akılla tanıma, eksiksiz ve isabetli bir yaklaşım biçimidir. İnsan, hayatını sevinç ve mutluluk içinde geçirmek istiyorsa şayet, Spinozaya göre varlıkları akıyla tanınması gerekecektir. Kötü ve iyi kelimeleri göreceli olduğundan dolayı bunları akılla tanıyan kişi bu iki kavramı aşar ve bunların üstüne çıkıp eşyayı o şekilde değerlendirir. Ancak hayal gücünü kullanan kişi, fenalığı ve kötülüğü hep varmış gibi görecektir ve bu şekilde hadiseleri değerlendirdiğinden sürekli mutsuzluğa duçar kalacaktır.¹⁰⁸

Çünkü Spinozaya göre kötülük, sadece bizim hayal gücümüzde var olan bir olgudur. Ona göre, dünyada varlığına şahit olduğumuz bunca kötülüğün görüntüsünü aldatıcı bir yetimiz olan hayal gücüne borçluyuz. Onun için Spinoza diyor ki, varlıkları ve hadiseleri hayal gücümüzle değil, akılla tanımamız gerekir.¹⁰⁹ Spinoza'ya göre hayal gücümüzle meydana getirdiğimiz tanımlar, aslında bizim tabiatımızdaki bir yetkinsizliğin ifadesidir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, 59.

¹⁰⁷ Özdemir, *a.g.e.*, 59.

¹⁰⁸ Werner, *Kötülük Problemi*, 19-20.

¹⁰⁹ Werner, *a.g.e.*, 21.

¹¹⁰ Werner, *a.g.e.*, 23.

Ömer Nasuhi Bilmen ise, *İlm-i Tevhid* adlı kitabında Hüsün ve Kubh'un mahiyeti hakkında şunları söyler:

“Hüsün; lûgatte güzellik demektir. Kubüh de çirkinlikten ibarettir. İstılâh'ta ise hüsün bir şeyin dünyada methe, ahrette de sevaba müteallık olmasıdır, ibadet ve taat gibi. Veya tab'a mülayin (fitrata uygun) olmasıdır; ferah gibi. Veyahut bir şeyin bir sıfat-ı kemâl olmasıdır, ilim gibi. Kubuh da bir şeyin aklen ve şer'an müstehcen olup dünyada zemme, ahrette de azaba veya itaba (cezaya) mahal bulunmasıdır. Küfür gibi ve sair menhiyâtı irtikab gibi.”¹¹¹

Aynı şekilde, Seyyid Şerif Cürçânî de (v.816/1413) hasen ve kabih'i şu şekilde tarif ediyor: hasen; “dünyada övgüyle, âhirette sevapla ilgili olan şey” kabih; “dünyada kötülüğü, âhirette cezayı ilgilendiren” şeydir.¹¹²

Bu ifadeler baktığımızda hüsün ve kubuhun iki cihetten ele alındığını görüyoruz; dünya ve ahiret. Yapılan bir güzelliğin hem dünyada hem de ahirette karşılığı verildiği gibi edinilen ve işlenen çirkinliklerin de aynı şekilde iki eksenli cezaya tabi tutulacağı görülmektedir.

İslam düşüncesinde, insanoğluna faydası dokunan bütün şeyler hayır, insana zararı olan tüm şeyler de şer olarak algılanılmıştır.¹¹³

Terry Eagleton'a göre ise, bir eylemin kötü olduğunu iddia etme, aslında o eylemin duyu algımızın ve anlayışımızın ötesinde olduğunu iddia etme anlamına gelmektedir. Ona göre kötülük, anlaşılmaz bir şeydir ve aynı zamanda sadece kendisi için var olan bir eylemdir de.¹¹⁴

Bu konuyla alakalı bir diğer mesele de, sahip olduğumuz ahlaki değerlerimizin doğuştan mı yoksa hayatta edindiğimiz edinim ve tecrübelerle mi oluştuğu meselesidir. Caner Taslaman için, ahlakı belirleyen ontoloji'dir. O, ahlaki değerlerimizin doğuştan var olduğu kanaatindedir. Ve bu ahlaki değerleri bize programlayıp yerleştirenin ise Allah (c.c.) olduğu inancını taşımaktadır. Yani kısacası, iyi-kötü, doğru- yanlış gibi birbirine zıt ahlaki eylemlere doğuştan sahibiz

¹¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *İlm-i Tevhid*, Ravza Yayınları,(Yayına Hazırlayan.: Mustafa Kasadar), İstanbul, 2014, 142.

¹¹² Ömer Neseî, *Açıklamalı Ömer Neseî Akâidi Tercümesi*,(Haz.: Bekir Sirmabıyıkoglu), Yasin Yayınevi, İstanbul, 2014, 151.

¹¹³ A.Lütfi, Kazancı, *İslam Akaidi*, Marifet Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2002, 245.

¹¹⁴ Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, 8.

ve bunlar Allah tarafından bize kodlandığı için de aslında biz teist insanlar, ateistlere oranla rasyonel ve motivasyonel bir temele de sahibiz olmuş oluyoruz.¹¹⁵

Bu konu hakkında görüş belirten önemli simalardan biri de İsviçreli Felsefe Profesörü Charles Werner'dir. Charles'e göre, kötülükler aslında bu dünya düzeninin bir parçası durumundadırlar. Ona göre şayet kötülük mücerret olarak, tek başına ele alınıp düşünülürse, yerilmeyi hak edecek bir hüviyete sahip olabilir. Fakat bütün nesnelere ve olgular birlikte ele alınıp değerlendirilirse, kötülük yararlı bir şey olur. Yani charlese göre kötülük, kendi bağlamı içinde düşünüldüğünde anlamlı olmayı hak eder.¹¹⁶

Kötülük problemi ile ilgili olan bir diğer kavram ise kötümserliktir. Kötümserlik: "Bardağın boş yüzüne bakan, hayatı olumsuz bir biçimde algılayan, olay ve durumların olumsuz ve umutsuz yönleri üzerinde yoğunlaşan zihin hali ya da tutum..."¹¹⁷ anlamına gelmektedir.

Kötümserlik aynı zamanda iyimserliğe karşıt bir öğretilerdir. Bu öğretiye göre, dünya özünde kötü bir şeydir ve dünyada kötü iyiye, acı da hazzı egemen bir durumdadır. Bu öğretinin en yetkin örneğini Alman düşünür Arthur Schopenhauer oluşturmaktadır.¹¹⁸ Çünkü Schopenhauer'e göre, bu evrende sevinçten çok acı vardır. Zaten insanın var olması aynı zamanda acı çekmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı da hiç olmamak yani doğmamak, doğmuş olmaktan yeğdir.¹¹⁹

Bütün bu tanımların ortak noktası, kötülüğün insanın zararına ve aleyhine olan bir durum olarak düşünülmesi ve insanın selim ve bozulmamış doğasına aykırı olarak algılanmasıdır.

Son olarak, bu meseleyi daha anlaşılır kılmak için şunları nakletmekte fayda görmekteyiz;

"Allah şer veya hayır, çirkin ya da güzel, taat veya mâsiyet olsun var olacağını bildiği şeyin var olmasını diledi. Yine şer veya hayır, çirkin ya da güzel, taat veya mâsiyet olmayacağını bildiği her şeyin de var olmamasını diledi. Yüce

¹¹⁵ Caner, Taslaman, *Ahlâk, Felsefe ve Allah*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014, 69-70.

¹¹⁶ Werner, *Kötülük Problemi*, 15.

¹¹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 270.

¹¹⁸ Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, 5.Baskı, İstanbul, 2004, 335.

¹¹⁹ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 225.

Allah, Firavun'da imanın değil küfrün bulunacağını bildiği için, onda imanı değil küfrü diledi. Allah'a isyânkar olanların ve kâfirlerin durumu da böyledir.”¹²⁰

Kelam ve felsefe tarihinde birden fazla kötülük türünden bahsedilmektedir. Çalışmamızın bunda sonraki kısmında kötülük türlerine değineceğiz.

3.2. KÖTÜLÜĞÜN TÜRLERİ

Kötülük meselesiyle ilgili konular gündeme geldiğinde genellikle üç tür kötülükten bahsedilir. Bu üç tür kötülük; metafizik, fiziki ve ahlakî kötülüktür.¹²¹

Kötülüğü üç tür olarak ele alıp değerlendiren kişilerden biri de Leibniz'dir. Ona göre kötülüğü, metafizik, fizik ve ahlak açısından ele alabiliriz. Metafizik kötülük yetkin olmaktan yoksun oluşla alakalı iken, fiziki kötülük ise acıyla alakalıdır. Leibniz'e göre aslında kötülük daha çok ahlakın konusunu oluşturmaktadır. Ahlak açısından kötülük ise günahla alakalı bir durumdur.¹²² Bu kısa girişten sonra şimdi de genel kabul gören üç tür kötülük hakkında biraz daha detaylı açıklama yapmayı uygun görüyoruz.

3.2.1.METÂFİZİK KÖTÜLÜK

Bu kötülük çeşidi, “bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması, yani eşyanın varlığı itibariyle yetkinliğinin eksik olması”¹²³ anlamlarına gelmektedir.

Bu açıdan“Metafizik kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğuna ve sınırlılığına işaret”¹²⁴ etme anlamına geldiği gibi aynı zamanda “metafizik kötülük, varlığın aslen yetkin olmayışı yani eksik yaratılmış olması”¹²⁵ anlamına da gelmektedir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Leibniz'e göre kötülük, “fizik”, “moral” ve “metâfizik” kötülük olarak üçe ayrılmaktaydı. Leibniz, moral kötülük ve fiziki kötülüğün köklerini metafiziksel kötülüğe dayandırır. Çünkü ona göre, metafiziksel kötülük “yaratıklardaki asli kusurluluk”¹²⁶ anlamına gelmektedir. Leibniz için, içinde

¹²⁰ Ebu'l- Muin Nesefî, *Tevhidin Esasları*, (Çev.: Hülya Alper), İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 112.

¹²¹ Çınar, “Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise”, 164; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 26; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 457.

¹²² Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 334-335.

¹²³ Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, 17.

¹²⁴ Çınar, “Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise”, 164.

¹²⁵ Çınar, a.g.m. 165.

¹²⁶ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 27.

sonlu varlıkların yaşadığı bu dünya “olabilir dünyalar”ın en iyisidir. Ancak bu dünya da mutlak manada mükemmel ve yetkin bir dünya değildir. Sonlu varlıkların yetkin olamayışı ve eksik oluşları da Leibniz’e göre, “metafiziksel kötülüktür.”¹²⁷

İbn Sinâ'nın (v.428/1037) iddia ettiğine göre bu âlem, düzenini, iyilik ve kötülüğün ve de bu âlemde var olan varlıkların yapıcı ve bozucu özelliğe sahip olmasına borçludur. Çünkü İbn Sinâ'ya göre eğer, âlemde iyilik ve kötülükten herhangi birisi olmasaydı bu âlem, başka bir âlem olmak zorunda olurdu.¹²⁸

İzmirliye göre ise metafiziksel kötülüğün, müstakil ve sabit bir değeri ve varlığı yoktur. Çünkü ona göre, varlık ontolojik olarak eksik olsa bile vardır. Var olmak hiç olmamaktan, varlıkta bulunan birtakım iyiliklerin o varlıkta hiç bulunmamasından iyidir. Çünkü var olmak hayırdır, iyi ve güzeldir.¹²⁹

İbn Sinâ, eşyada var olan kötülük sayesinde iyiliğin ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre, eşyanın yaratılışında ve varoluşunda çok hayır vardır, az bir kötülükten sakınmak için veya bu çok hayrın meydana gelmemesi için eşyanın var olmasını ve meydana gelmesini sağlamamak veya engellemek daha büyük bir kötülük sayılmaktadır.¹³⁰ Çünkü İbn Sinâ için, “iyiliğin terki, o kötülükten daha büyük bir kötülük”¹³¹ sayılmaktadır.

3.2.2. FİZİKİ KÖTÜLÜK

Bir diğer kötülük çeşidi olan fiziki kötülük, genellikle insanın elinde olmayan ve insanın iradesi dışında meydana gelen hadiselerdir. Deprem, kıtlık, ölüm, sel gibi olumsuz durum olarak görülen olaylar fiziki kötülük adı altında değerlendirilmiştir.

Ancak İzmirliye göre, fiziki kötülükler de cüz'i iradeden kaynaklanmaktadır. Ona göre fiziki kötülükler, kevnî kanunlara ittiba etmemekten kaynaklanmaktadır. Yoksa tabiat kanunlarının kendisinden acı ve sıkıntılar doğmaz. Bu acı ve sıkıntılar da düzensizlikten dolayı meydana gelmektedir.¹³²

¹²⁷ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 27.

¹²⁸ Türkben, *İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 77.

¹²⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, (Sadeleştiren.: Sabri Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, 458.

¹³⁰ Türkben, *a.g.e.*, 76.

¹³¹ Türkben, *a.g.e.*, 77.

¹³² İzmirli, *a.g.e.*, 458-459.

Bu açıdan, “Fiziki kötülük, genelde doğal sebeplerden kaynaklanan ve sonuçta cismanî olarak duyulan acı ve ıstıraplardır. Ahlaki kötülük ise özellikle insanın eksik yaratılmış olmasından kaynaklanan onun günah işlemeye yatkınlığıdır.”¹³³

Fiziki kötülük “acı” ve “üzüntü” anlamlarına gelmektedir. Âlemde bulunan bu “acı” ve “üzüntü”ye karşı baş kaldırılamaz ve onların varlığı inkâr edilemez.¹³⁴

Kâinattaki ilahi kanunlara ve Sünnetüllaha uyulduğu takdirde haz meydana gelmektedir. Aksi takdirde elemeler meydana gelmektedir. Elem, bu ilahi kanunu ve eseri ihlal etmekten ve kötü iradeden kaynaklanmaktadır. Kısacası elem ve ıstıraplar Allah’tan değil, cismani şerrin kaynağı olan insandan meydana gelmektedir.¹³⁵

İzmirliye göre, “acı, samedanî eseri ihlal eden bozuk, kötü (iradât- ı fâside) iradelerden kaynaklanmaktadır.”¹³⁶

Maddi fenalık, metafiziksel fenaliğe tabidir ve bundan dolayı maddi kötülüğün metafiziksel kötülükten de kaynaklandığını iddia edebiliriz.¹³⁷

Eagleton’a göre de, kötülük gerçekten metafiziktir. Çünkü ona göre, “kötüler sadece şu ya da bu yönde değil, tamamen kötü olmaya yönelik bir tavır benimserler. Kötülük temelde tamamen bozulmaya yöneliktir.”¹³⁸

Maddi fenalık, hastalıklardan ve acıdan oluşurken, en şiddetlisi olarak da kendisini ölümden göstermektedir. Çünkü ölüm, hemen hemen her kesimden insanı derinden sarsan feci bir vakıdır.¹³⁹

Hick’e göre, fiziksel kötülük de diyebileceğimiz “Doğal kötülük, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüktür.”¹⁴⁰

Fiziksel kötülüğe somut örnek olarak genellikle Lizbon depremi gösterilir.¹⁴¹ Sonraki kuşaklar üzerinde de derin etkiler bırakan bu depremin meydana geliş şekli

¹³³ Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, 165.

¹³⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 458.

¹³⁵ İzmirli, *a.g.e.*, 458-459.

¹³⁶ İzmirli, *a.g.e.*, 459

¹³⁷ Werner, *Kötülük Problemi*, 120.

¹³⁸ Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, 20.

¹³⁹ Werner, *a.g.e.*, 120.

¹⁴⁰ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 28.

¹⁴¹ Yaran, *a.g.e.*, 29.

ve arkasında bıraktığı yıkım hakkında genel bir bilgi verecek olursak şunları söyleyebiliriz:

“1 Kasım 1755 tarihinde, saat: 9: 40'ta korkunç bir deprem Lizbon şehrini altüst eder. Richter ölçeğine göre 8. 9 veya 9 şiddetinde olduğu tahmin edilen, kayıtlı tarihteki bilinen en kötü deprem olarak belirtilen bu depremde, sadece Lizbon'da onbinlerce (yaklaşık 40.000) insanın öldüğü iddia edilir. Felaketin günü ve saati önemlidir: O, Azizler Günü'nde (All Saints Day), Lizbon kiliselerinin tıka basa dolu olduğu sabah ortası bir saatte olmuştu. Anlatıldığına göre, ilk anda kilisede ölmeyenler de art arda gelen müteakip sarsıntılarda ve her yeri yakan büyük yangında öldüler. Yıkılan binalardan uzakta, limanda bir sığınak arayanlarsa gelgit dalgalarınca yutulduklar.”¹⁴²

Yukarıdaki olaydan da anlaşılacağı üzere aslında deprem ve doğal afetler gibi yıkıcı ve tahrip edici hadiseler insan iradesinden bağımsız bir şekilde gerçekleşmektedirler.

İbn Sinâ'nın fizikî kötülük düşüncesine yaklaşımına baktığımızda ise şöyle bir tablo ile karşılaşmaktayız; ona göre, “Tanrı tasarlanabilecek en yetkin evreni yaratmıştır. Onun felsefesinde de evrendeki mevcut kötülük, bu yetkinliğin var olabilmesi için zorunlu olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre, kötülüğün varlığı adeta iyiliğin varlığına bir fidye olarak kaçınılmazdır. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin var olması mümkün değildir ve kötülük iyiliğe nispetle çok azdır.”¹⁴³

Bazı filozoflara göre ise, kâinattaki kötülükten daha az bir kötülükle de biz iyiliğin anlamını ve değerini anlayabilirdik. Bunca felaketsel, korkunç kötülük ve acılara gerek yoktur derler. Ancak kötülüğün miktarı yani azlığı ve çokluğu ile ilgili iddialar, göreceli ve sübjektif yargılardan öteye gidemeyecektir. Çünkü Pesimist (kötümser) insanlar için bir miktar kötülük, onlara bütün dünyayı kötü ve karanlık olarak gösterebilirken, dünyaya iyi ve aydınlık bir pencereden bakan Optimist için o bir miktar kötülük az veya normal gelebilir ve hatta bu kadar kötülüğün kaçınılmaz olduğuna da inanabilir.¹⁴⁴

¹⁴² Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 29.

¹⁴³ Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, 26.

¹⁴⁴ Yaran, *a.g.e.* 151.

St. Augustine, fiziki kötülüklerin birçoğunu şeytan ve şeytanın yardımcılara mal etmektedir. Ona göre, şeytan Tanrı'ya karşı gelip başkaldırdığı günden beri, kötülük adına elinden ne geliyorsa yapmaktadır ve bundan dolayı da doğal kötülükler meydana gelmektedir.¹⁴⁵ Bu açıdan baktığımızda, fiziki kötülükleri meydana getirecek kadar güçlü bir ontolojik kişiliğe sahip şeytan anlayışı, dinsel bir dualizm anlayışına oldukça yakın bir anlayıştır. Bu tür bir şeytan telakkisi ne monoteizmle uygunluk arz eder ne de İslam'ın tarz-ı telakkisine uyar.¹⁴⁶

Ancak şurası da unutulmamalıdır ki, fiziki kötülük ve bu kötülüğün etkisi tamamen insanın iradesi dışında değildir. Aynı şekilde ahlâki kötülük veya moral kötülük dediğimiz kötülük de tamamen insanın iradesi dâhilinde değerlendirilemez. Çünkü insanın yaşadığı coğrafya ve çevre, insanın bilinçaltını etkileyip şekillendirebilmekte ve kişinin vereceği kararlar üzerinde etkili olabilmektedir. Aynı şekilde insanın küçüklüğünde veya geçmiş bir tarihte yaşadığı müheyyic bir hadise onun vereceği yargılar üzerinde ve doğal olarak iradesi üzerinde bir tahakküm kurabilmektedir. Bundan dolayı insan vereceği hükümler konusunda tamamen özgürdür diyemeyiz.

Fiziki kötülükler konusunda insanın tamamen kadere ve olaylara mahkûm olduğunu da iddia edemeyiz. Mesela az gelişmiş ülkelerde hastalıkların veya depremlerin etkisi çok fazla iken, gelişmiş ülkelerde bu etkiler en asgari düzeye indirgenebilmektedir. Bu da gösteriyor ki, fiziki kötülükler konusunda insan, tamamen iradesiz ve eli kolu bağlı değildir.¹⁴⁷

Tarih ve sosyolojinin de ortaya koyduğu gibi, insanların yaşadıkları çevrenin iklimi, havası ve geçim kaynakları, insanın rengine, ahlakına, bedenine, iradesine ve düşünce dünyasına etki edebilmektedir.¹⁴⁸

3.2.3. AHLAKÎ KÖTÜLÜK

Ahlaki kötülük, insanın kendi hür iradesini kullanarak meydana getirdiği eylemlerden oluşmaktadır. Bu kötülük çeşidi, insanların kendi aralarında yaptığı ve

¹⁴⁵ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 53.

¹⁴⁶ Yaran, *a.g.e.*, 54.

¹⁴⁷ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 16-17.

¹⁴⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, I., İstanbul, 2014, 259-274.

bazen diğerk canlı varlıkların da zarar gördüğü katliamlar, hırsızlıklar, adaletsizlikler ve zulümlerden meydana gelmektedir.

İsmail Hakkı İzmirliye göre, manevi yani ahlaki kötülük “günah” anlamına gelmektedir.¹⁴⁹

Gerçekten bir şer olan ve günah anlamına gelen manevî şer, insanın cüz’i iradesinden kaynaklı meydana gelmektedir. Bundan dolayı cüz’i iradeye sahip olan insanın bu cüz’i iradesini menfi yönde kullanıp, bunu şerre yönelik sarf ediyorsa, bu insanın zaafı ve kusurudur. Bu açıdan diyebiliriz ki ahlaki kötülük Allah’tan değil insanın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır.¹⁵⁰

Ahlaki kötülük, reel bir kötülüktür. Bu kötülük türü, insanın cüz’i ihtiyarından kaynaklanmaktadır. İnsanın cüz’i iradesi olmasaydı insan kötülük ve günah işleyemezdi. Bundan ötürü cüz’i iradenin olması, olmamasından daha evladır. Çünkü cüz’i irade sayesinde insan azaba ve mükâfata liyakat kesb etmektedir.¹⁵¹

Aristo (v.M.Ö.385-322) Thomas Aquinas ve Kant gibi filozoflara göre, Ahlaki kötülüğün kaynağı ve müsebbibi yüce yaratıcı değil bizzat kişiöğlunun kendisidir.¹⁵²

Aristo’ya göre ise, “ahlâkî kötülükler, tamamen insanın iradesini yanlış yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü hiç kimse kötü ya da zalim olmayı dilemeden kötülük veya zulüm yapamaz.”¹⁵³

Aristoteles’e göre, ahlâki iyi, insanın iradesini kullanarak meydana getirdiği eylemlerinde akla uyarak ifrat ve tefritten kaçınması iken, ahlâki kötülük de, kişinin heva ve hevesine uyması ve arzularının esiri olmasıdır. Yani buradaki kötülüğün meydana gelmesi büyük çoğunlukla insanın kendi iradesini kötü yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁴

Aynı şekilde Aquinas’a göre de, ahlakî kötülüğün faili insan olduğundan bütün bu kötülüğün mükellefiyetini de insan kendine yükler. Çünkü ona göre

¹⁴⁹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 458.

¹⁵⁰ Şerafettin, Gölcük - Süleyman, Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, Tekin Kitapevi, Konya, 2010, 290.

¹⁵¹ İzmirli, *a.g.e.*, 458.

¹⁵² Özdemir, *İslam Kelamı’nda Kötülük Problemi*, 31.

¹⁵³ Özdemir, *a.g.e.*, 31.

¹⁵⁴ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, 34.

kötülük, bir fiildeki nakıslık durumu olduğundan ve aynı zamanda kötülüğün özü itibariyle yokluk olmasından dolayı bu eylem ve kötülük Tanrı'ya değil ancak insana nispet edilebilir bir hüviyet kazanmaktadır.¹⁵⁵

Leibniz'e göre çektiğimiz acılar işlediğimiz günahlardan dolayıdır. Ona göre hayvanlar günah işlemedikleri için insanlarla aynı derecede bir acıya maruz kalmazlar. Çünkü ahlaki kötülük yani günah, bir özgür irade sahibi olmanın neticesinde ortaya çıkmaktadır ve insan özgür iradesini kötüye kullandığında günah işlemiş olur. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Leibniz için maddi kötülükler yani acı, ahlaki kötülüğe, ahlaki kötülük de metafiziksel kötülüğe tabidir.¹⁵⁶

Platon da ahlâki kötülüğün kaynağı olarak insanı görür. Ona göre insan, bilgisizliği ve akılsızlığı yüzünden bunca felakete ve acıya sebep olmuştur. Ayrıca insanlar, “haz” ve “elem” gibi duyguların tesiri altında kalarak, doğru ile yanlış birbirine karıştırır ve bunun sonucunda da kötü eylemlerin meydana gelmesine sebebiyet vermiş olurlar.¹⁵⁷

Platon bu konuyla ilgili şöyle der:

“Ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış bulandıkça istememizin amacı olan şeyi, yani hakikati, hiçbir zaman elde edemeyeceğiz. Gerçekten tenimiz, kendisini beslemeye mecbur olduğumuz için, binlerce güçlülere sebep olur. ...ten bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur, öyle ki haklı olarak denildiği gibi, biran olsun onunla gerçekten düşünmek mümkün olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil nereden geliyor?”¹⁵⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ahlaki kötülük, gerçek bir kötülüktür. Ve insanın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır. İnsan, kendisinde bulunan cüz'i irade sayesinde tercihlerde bulunmaktadır. Cüz'i irade olmadığı takdirde insan günah işlemeyen bir varlık olacaktı. Bu da onu bir robottan farksız kılardı. Bu açıdan cüz'i iradenin olması, olmamasından daha evladır. Çünkü cüz'i irade sayesinde insan ödüle ve azaba liyakat kazanmaktadır.

¹⁵⁵ Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, 31.

¹⁵⁶ Werner, *Kötülük Problemi*, 34-35.

¹⁵⁷ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 24.

¹⁵⁸ Türkben, *a.g.e.* 23.

3.3.KÖTÜLÜĞÜN ADEMİLİĞİ VE NİSBİLİĞİ

Bazı hususi olayların birtakım insanlar için zararı olsa da bunun genel bir yararı da olabilir. Buna göre kötülük görecelidir, insandan insana değişiklik arz edebilir.¹⁵⁹

İmam Mâtürîdî'ye göre de, belli bir konumda zararlı olan bir şey başka bir konumda faydalı olabilmektedir.¹⁶⁰

Kişioğlu, geçmiş, gelecek ve anı bir arada yaşayıp bilemediği için aslında onun için neyin hayır ve neyin şer olduğunu önceden pek kestiremez. Bu açıdan kötülük görecelidir, evrensel ve objektif değildir. Nitekim hoşumuza gitmeyen bazı bela, musibet ve savaşların bizim hakkımızda hayırlı olacağını da bilemeyebiliriz.

Aşağıdaki ayette de buna işaret edilmektedir:

“Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı.

Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür.

Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür.

Allah bilir, siz bilmezsiniz.”¹⁶¹

Kötülüğün kâinata kemiyet ve keyfiyetçe çok olduğu iddiası da sübjektif bir iddiadır. Bunun nesnel ve objektif bir dayanağı yoktur. Aksine nesnel gerçekler iyiliğin ve iyinin kötülüklerden daha fazla bulunduğu yönünde. Hasta insanlar ile hasta olmayan insanlar, savaşın olduğu zamanlar ile olmadığı zamanlar kıyaslandığında, sağlıklı insanların hasta insanlardan çok olduğu, barışın da savaştan daha uzun süreli olduğu görülecektir. Ancak insanın kalbi kâinata bir mikyas, bir ölçü olması münasebetiyle, karamsar ve ümitsiz biri, kâinatı da o şekil karamsar görecektir.¹⁶²

Takriben M.S. 50’li yıllarda yaşamış olan ve bir azatlı köle olan büyük filozof Epiktetos, kötülüğün ve iyiliğin insanın bakış açısına göre şekillendiğini söyler. Ona göre, aslında insanları acı ve ıstırap içerisine sürükleyen ve insanları üzen eşya ve hadiseler değil; insanın o konu hakkındaki genel kanaatidir. Ona göre ölüm de bir

¹⁵⁹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 448.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 335.

¹⁶¹ Bakara 2/216.

¹⁶² Cafer Sadık, Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2012, 133.

felaket değildir, eğer öyle olsaydı, Sokrates de ölümü bir felaket olarak görürdü. Ancak ölüm ona bu şekil görülmemiştir.¹⁶³

Epiktetos için bu dünyada saadet ve mutluluk habercisi olmayan hiçbir şey yoktur, çünkü ona göre saadeti elde etme tamamen kendisinin elindedir.¹⁶⁴

Aynı şekilde Epiktetos'a göre eğer biri seni kızdırıyorsa, asıl seni kızdıran o değil, senin bu konudaki bakış açıdır¹⁶⁵ diyerek iyiliğin ve kötülüğün rölatif değerler olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

“Kötülük olgusu eksenli teodiselerin daha genel içerikli olanlarından biri, kötülüğün insanların ruhsal yönden yahut karakter ve ahlak yönünden gelişmelerine ve olgunlaşmalarına katkıda bulunuyor olması ve bu yüzden ona izin verilmiş olmasıdır. Batı dillerinde bunun kısa adı ruhsal olgunlaşma teodisesidir.”¹⁶⁶

Bu mevzudaki Mu'tezili ve Maturidî düşünceye göre, “Kötülük, hem ontolojik hem de ahlaki olarak görecelidir. Ancak bu görecelik mutlak anlamda bir görecelik değil, belirli durum ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan göreci mutlakçılık diyebileceğimiz türden bir göreceliktir. Yani onlara göre, insanın elinde eşyanın ve fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü belirleyen objektif kriterler mevcuttur.”¹⁶⁷

Leibniz'e göre var olan iyilikler kötülöklere oranla daha fazladır. O, var olan cezaevleri ile normal evlerin varlığını kıyaslayarak da böyle bir sonuca varılabileceğini belirtir.¹⁶⁸ Normal evlerin cezaevlerinden ne kadar çok olduğu da herkesçe malumdur.

Bu anlamda kötülük, asıl değil arızidir, aslolan iyiliktir, kötülük iyiliğe göre azdır.¹⁶⁹ denilebilir.

İzmirli, “Hayır, genel (külliyyât); şer, değersizdir (cüz'ıyyât). Kötülük iyilik için güzel sayılmıştır, beğenilmiştir, hayır için mukaddemedir.”¹⁷⁰ der.

¹⁶³ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, (Çev.: Cemal Süer), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010, 15.

¹⁶⁴ Epiktetos, *a.g.e.*, 23.

¹⁶⁵ Epiktetos, *a.g.e.*, 24.

¹⁶⁶ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 138.

¹⁶⁷ Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, 61.

¹⁶⁸ Werner, *Kötülük Problemi*, 33.

¹⁶⁹ Yaran, *a.g.e.*, 137.

¹⁷⁰ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 449.

Bundan hareketle İzmirli, “Artık evrende hiçbir cüz’i kötülük yoktur ki genel iyiliği içermiş olmasın. İşte buna bağlı olarak Kur’ân’da “...Hayır senin elindedir...”¹⁷¹ buyurulmuştur. Yoksa “...O her şeye hakkıyla kadirdir.”¹⁷² ayeti gereğince kötülük de Allah’tandır.”¹⁷³ iddiasında bulunur.

Cafer Sadık Yarana göre kötülük, bir kısım asli unsurların kendilerine düşen vazifeyi yerine getirmemesinden veyahut eksik getirmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, “kötülük ademidir, yoksulsaldır, onun gerçek bir varlığı yoktur; o sadece bazı asli unsurların işlevini yerine getirmemesi veya eksik getirmesinden ibarettir. Örneğin, körlüğün gerçek bir varlığı olmayıp asıl olan gözdür; körlük ise gözün işlev bozukluğundan ibarettir.”¹⁷⁴

Kötülüğün yokluk veya noksanlık olduğu fikrî, Antik çağ dönemine kadar gitmektedir. Bu fikir ilk olarak Platon tarafından savunulmuştur. Daha sonraki dönemlerde ise Aristoteles ve bilhassa yeni Plâtoncular tarafından bu düşünce geliştirilmiş ve sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır.¹⁷⁵

Kötülüğün yokluk ve eksiklik olduğunu iddia eden düşünürlerden biri de İbn Sinâ’dır. Ancak o, kötülük yok derken, kötülüğü bir fenomen olarak kabul etmiyor değildir. Şayet İbn Sinâ kötülüğü bir olgu olarak inkâr etseydi, onun hakikatten uzaklaştığı söylenebilirdi.¹⁷⁶

İbn Sinâ’ya göre kötülük, ancak iyilikle bir bitişik bir halde bulunabilir. Ondandır kopuk olamaz. Mesela İbn Sinâ’ya göre körlük sıfatının, bir kötülük olarak düşünülebilmesi için, sağlam bir gözün bulunması gerekir. Aynı şekilde topallığın bir kötülük olarak algılanılması için de, sağlam bir bacağın var olması gerekir.¹⁷⁷

Fizikî hadise ve olaylara kötülük denilmesinin sebebi, İbn Sinâ’ya göre o kötülüğün, bazı şeylerin ve niteliklerin yokluğuna sebep olmasından dolayıdır. Mesela İbn Sinâ’ya göre deprem, bazı insanların evlerinin yıkılmasına veya onların ölümüne yol açmasından dolayı kötüdür. Aynı şekilde İbn Sinâ’ya göre, ateşin kötü

¹⁷¹ Al-i İmran, 3/26.

¹⁷² Mülk, 67/1.

¹⁷³ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 449.

¹⁷⁴ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 136.

¹⁷⁵ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 70.

¹⁷⁶ Türkben, *a.g.e.*, 70.

¹⁷⁷ Türkben, *a.g.e.*, 72.

olarak nitelenmesinin sebebi de onun, bazı şeylerin yok olmasına sebebiyet vermesinden dolayıdır. Dolayısıyla deprem ve ateş gibi yokluğa neden olan şeyler kötü olarak görülmektedir.¹⁷⁸

Mutahharî de bu konuda, “şer ademidir” demekten kastın, şerrin var olmadığı anlamında söylenmediği, söylenen şeyin şu olduğunu dile getirir; şer “ademiyyat”, var olmayışlar” ve “eksiklikler” den kaynaklanmaktadır.¹⁷⁹

O halde “şer olan şeyin “varlık” değil “yokluk” ve “boşluk” cinsinden olduğunu, böylece de ikici görüşün, varlığın iki kökenli olduğu, iki ilkedden oluştuğu görüşünün temelini de ortadan kaldırır.”¹⁸⁰ Çünkü “Yokluk hiç hükmündedir ve varlığın karşısında belirli bir konumu olamaz.”¹⁸¹

Örneğin, “Körlük demek “görme yeteneği”nin eksikliği demektir, başlı başına bir varlığa sahip değildir.”¹⁸² O halde kötülükler yokluk nev’inden olduğu için kötülükleri yaratma gibi bir durumda mevzubahis olamaz.

İslam felsefesi düşüncesinin iki temel direği olan Farabî ve İbn Sina da, kötülüğün nisbî ve ademî olduğu görüşünü savunurlar. Farabî’ye göre, “Kötülük, maddenin ilâhî nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğuyor. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım âfetler, maddenin tam bir nizamı (en-Nizâmu’t-tâm) kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır.”¹⁸³

Farabî’nin bu teodise görüşlerini İbn Sîna da benimser. İbn Sîna, “Genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük kemalin yokluğu (ademu’l- kemâl) dur. Onun kendi başına duran ‘salt’ bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alâkası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir”¹⁸⁴ diyerek kötülüğün hakikatte ademî olduğu ve dış âlemde haricî bir varlığının olamayacağını belirtir.

¹⁷⁸ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 73.

¹⁷⁹ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 138-139.

¹⁸⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, 139.

¹⁸¹ Mutahharî, *a.g.e.*, 140.

¹⁸² Mutahharî, *a.g.e.*, 140.

¹⁸³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2012, 152.

¹⁸⁴ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, 153.

Teodise konusunda Batı Hıristiyan düşüncesi tarihine bakıldığında karşılaşılabilecek ilk ve en önemli sima şüphesiz Augustinus olacaktır. Ona göre Tanrı evreni yoktan var ettiği için evrende asıl olan iyiliktir. Dolayısıyla Augustinus için kötülüğün pozitif bir değeri ve gerçekliği yoktur. Ona göre aslında kötülük, iyiliğin yokluğudur.¹⁸⁵

“Kötülük hakikî bir sıfat mıdır, yoksa nisbî mi?” sorusuna cevap veren Mutahharî bu konuda şunları söyler:

“Başlıbaşına, bizatihî ‘ademî’ olanlar ve ‘vücutî’ olmalarına, bir varlıkları bulunmasına rağmen, bir dizi ‘ademî’ şeye köken olan, yokluğa ve kayba sebep olan şeyler. Kendisi yokluk ve boşluk demek olan, ‘ademî’ şerler; bilgisizlik, acizlik, yoksulluk hakikî sıfatlardır; ancak ‘ademî’dirler, dış varlıkları yoktur. ‘Ademî’ olan hususlara köken oldukları için kötü olan şeyler de, sel, deprem, zehirli veya yırtıcı hayvanlar, hastalık mikropları gibi şeylerdir ki bunların kötü oluşları nisbîdir. Bunlar belirli şey veya şeylere oranla kötüdürler. Yılan zehiri; yılanın kendisi için değil, ondan zarar gören canlılar için kötüdür. Kurt, kendisine ve otlara göre kötü değildir, koyuna göre kötüdür. Koyun da otu yediği ve yok ettiği için ota göre kötüdür. Kendine, insana ve kurda göre kötü değildir.”¹⁸⁶

Mutahharî burada, her şeyin kendisi açısından iyi olduğunu, ancak başkalarına nispetle kötü olabileceğini anlatır. Ona göre, “bir şeyin kötü oluşu o şeyin kendi varlığında (fi-nefsihi) böyle değildir. O şeyin ‘bi’l-izafe’ (başka bir şey ile göreceli) varlığında böyledir.”¹⁸⁷

Bu nedenle kötülük, insanın algısına ve konumuna göre değişebileceği gibi, insanın bulunduğu şartlara göre de değişebilir. Bu açıdan bir kişi için iyi olan bir durum, başkaları için kötü olabilir. Aynı şekilde birisine kötü olan bir hal ve vaziyet de başkalarına iyi olabilmektedir.¹⁸⁸

Mesela, hastanede karaciğer nakli bekleyen bir hastaya, herhangi bir kazada acı ve elem içinde hayatını kaybeden birinin karaciğeri nakledildiğinde, bu kaza

¹⁸⁵ Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, 165.

¹⁸⁶ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 144-145.

¹⁸⁷ Mutahharî, *a.g.e.*, 146.

¹⁸⁸ Adnan, Aslan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, 78.

karaciğer nakli bekleyen için iyi olabilirken, kazada hayatını kaybeden için bu durum kötü olabilmektedir.¹⁸⁹ Bu örnek bize göstermektedir ki, kötü olarak görülen şeyler bazıları için gerçek anlamda kötü olabilirken, bazıları için de iyi ve faydalı olabilmektedir. Bu da kötülüğün göreceli olduğuna delâlet etmektedir.

İsmail Hakkı İzmirliye göre, “Az kötülük çok iyiliğe oranla adı silinmiştir; hiç yok hükmündedir.”¹⁹⁰ Ayrıca İzmirliye göre, “Acılar, sıkıntılar ve güçlükler olmasaydı ilim, şecaat, züht, iffet, yumuşaklık (hilm), mürüvvet, sabır ve ihsan gibi beşerî olgunluklar ele geçmezdi.”¹⁹¹

Felsefî teodise taraftarları, kötülüğün menşeyini ve sorumluluğunu mümkün mertebe Allah’tan uzaklaştırma ve Allah’ı bundan tenzih etme gayreti içerisinde bulunarak kötülükleri “doğa”ya ve “insan”a nispet ederler. Kelâmî teodise taraftarları ise, bilhassa Allah’ın kudret sıfatını göz önünde bulundurarak, kulun yapıp işlediği kötülükten kulun kendisini sorumlu tutmakla beraber meydana gelen tüm kötülükleri Allah’ın “ezeli ilmi” ve takdiri” perspektifinden analiz edip değerlendirmektedirler.¹⁹²

Son olarak diyebiliriz ki, kötülük göreceli ve arızîdir. İyiliğe oranla kötülük daha az bulunmaktadır. İyiliğin varlığı kötülük sayesinde daha bir belirginleşmekte olup, iyilik kötülük sayesinde bir değer kazanmaktadır.

3.4. KÖTÜLÜĞÜN YARATILMASINDAKİ HİKMET

Allah mutlak hâkim olduğu için, yaratmış olduğu kötülükte bile bir hikmet vardır. Bazı gizli hikmetlerin sırrınava kâf olamazsak bile, her hadise ve olayın bir fayda ciheti de vardır.¹⁹³

Muhammed Abduh’a göre, Allah’ın, bütün işlerinde hikmet sahibi olduğu ve O’nun her işini hikmetle yaptığı düşüncesi ümmet tarafından kabul gören genel bir

¹⁸⁹ Aslan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, 78.

¹⁹⁰ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 449.

¹⁹¹ İzmirli, *a.g.e.*, 452.

¹⁹² Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 178-179.

¹⁹³ İzmirli, *a.g.e.*, 448.

görüştür. Ona göre, bu konu hakkında bazı ihtilaflar olmuşsa da bunlar tali ve pek ehemmiyeti olmayan ihtilaflar olmuştur.¹⁹⁴

Abduh bu konuda şunu söyler, ‘Akıl sahibi insanların fiillerinde gaye bulunurken, aklın yaratıcısı, bütün ilim ve hikmetlerin kaynağı olan Allah’ın fiillerinde olmaz mı?’¹⁹⁵

Eş’arîlere göre de, Allah’ın fiil ve eylemlerinde hikmet bulunur. Ancak Allah’ın hikmet sahibi oluşu bir zorunlulukla değildir. Allah, varlığı yaratsa da hikmettir yaratmasa da hikmettir.¹⁹⁶

Mu’tezile’nin bu konudaki görüşü ise şöyledir; Onlara göre, Allah, hâkim olduğu için yarattığı ve yaptığı şeyler de hikmetten müstağni olamazlar. O gayesiz ve boş fiillerle iştigalden münezzehdir derler.¹⁹⁷

Kişiyi hikmetsiz fiil işlemeye sevk eden şey ya “bilgisizlik”tir veyahut “ihtiyaç”tır. Allah bu iki şeyden de münezzeh ve müstağni olduğuna göre, Allah’ın fiilleri hikmetten yoksun olmayacaktır.¹⁹⁸

Dolayısıyla Allah’ın iyi ile kötüyü yaratması da hikmetten müstağni olamayacaktır. Allah iyi ile kötü insanların birbirinden ayrılması için, hayır ve şerri bir imtihan vesilesi kılmıştır. Bu nedenle kimin daha iyi amellerde bulunacağı kimin de şerre yönelik eylemlerde bulunacağı tam olarak ortaya çıkması için, iyilik ve kötülüğün var olması gerekmektedir. Bu konuyla alakalı Hz. Musa ile Allah arasında geçen ve Mevlânâ’nın (v.1273) mesnevisinde yer alan aşağıdaki diyalog da bu iddiamızı destekler mahiyettedir. Bu ibret verici diyalog şöyle cereyan etmiştir:

“Musa dedi ki: Ey soru hesap gününün sahibi Allah, yapıp düzdün, neden yine bozar yıkarsın?

Cana canlar katan erler, dişiler yaratırsın....sonra bunları yıkar, mahvedersin, neden?

¹⁹⁴ M.Sait, Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (19.yüzyıl sonu-20.Yüzyıl Başı), İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, 104.

¹⁹⁵ Özervarlı, *a.g.e.*, 104.

¹⁹⁶ Emrullah, Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, 94.

¹⁹⁷ Yüksel, *a.g.e.*, 94.

¹⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, 33.

Allah buyurdu ki: Ey akıl sahibi Musa, mademki sordun, gel de cevabını duy.

Ey Musa, yere bir tohum ek de bunun sırrını anla, insafa gel!

Musa tohum ekti, ekin bitti, kemale gelip başaklandı, güzelce, düzgünce yetişti...

Orağı alıp biçmeye başladı. Gaybtan kulağına bir ses geldi:

Neden ekiyor, besliyorsun da kemale gelince kesiyor, biçiyorsun?

Musa dedi ki: Yarabbi, burada tane de var, saman da... onun için kesiyorum.

Çünkü tanenin saman ambarına konması lâayık değil... saman da buğday ambarına konursa yazık olur!

Bu ikisini karıştırmak hikmete uygun olmaz. Mutlaka elerken ayırt etmek lâzım.

Allah dedi ki: bu bilgiyi sen kimden aldın da bir harman meydana getiriyorsun?

Musa, Allah'ım, bana bu temyizi sen verdin dedi... Allah dedi ki: Öyleyse bende nasıl olur da temyiz olmaz?

Halk arasında temiz ruhlar da var. Topraklara bulanmış kara ruhlar da.

Bu sedeflerin hepsi bir değil... birisinde inci var, öbüründe boncuk!

Buğdayları samandan ayırmak lâzımsa bu iyiyi de kötüyü de ayırmak vâcip.¹⁹⁹

Bu diyalogda görüldüğü gibi Yüce Yaratıcının hiçbir eylemi hikmetten yoksun değildir. O, sırf dünyayı yok etmek için yaratmamıştır. Bu açıdan dünyada var olan kötü ve olumsuz olgular da gereksiz yere yaratılmamışlardır. İyi ile kötünün varlığı insanların imtihan olunmaları için bir vasıta kılınmıştır.

İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sina'ya göre ise, Allah'ın fiillerinde bir amaç ve gaye aranılması, Allah için bir eksiklik sayılır. Hâlbuki Allah yetkin ve mükemmel bir varlıktır. Ayrıca var olan bütün eşya da onun zatından ötürü vardır,

¹⁹⁹ Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, *Mesnevî-i Şerîf*, Nilüfer Yayınları, Ankara, 2013, 431-432.

bir gaye ve maksat için var değildirler. Çünkü Allah'ın fiilleri zorunlu bir şekilde meydana gelmektedirler.²⁰⁰

Esasında fizikî âlemde kötülük olarak görülen pek çok hususun yeterince sebebi bilinmediği için veyahut kötülüğün içinde saklı bulunan pek çok iyilik ve hayır, yeteri kadar anlaşılmadığı için, eşya ve hadiseler kötülük olarak görülüp değerlendirilmektedir.²⁰¹

Mesela, “Aile hayatı, büyük ızdırap kaynağı ve korkunç suçların vesilesi olabilir. Fakat o aynı zamanda, insanların sağlıklı bir olgunluk geliştirmeleri için esas olan gıdayı da temin eder ve insanoğlunun hazzını yaşadığı mutluluğun büyük bir kısmını da kaynağıdır.”²⁰²

Aynı şekilde, “Topluluklar, baskı ve ayrımcılığın mahalli olabilir; fakat onlar, yalnızca bu çerçeveden görülmemelidir. İçerisinde birçok ihtiyaçların giderildiği ve insanî büyüme ve gelişimin, çoğu üyeler için gerçek bir imkân haline geldiği görece sağlam ve sağlıklı insan toplulukları da bulunmaktadır.”²⁰³

İzmirliye göre de, kötülüklerin içinde birtakım iyilikler bulunmaktadır. Ona göre iyiliklerin tam bir şekilde ortaya çıkması da kötülüklerin varlığına bağlıdır. O bu konuda şöyle der:

“Var olanlarda görülen kötülükler birtakım iyilikleri ve yararları beraberinde bulundurur. Mesela, şirk ve küfürle birtakım açık hikmetler ve âyetler ortaya çıkar; eğer şirk ve küfür olmasaydı bu hikmetler âyetler ve yararlar ortaya çıkmazdı. Küfür ve şirkin fiili varlığı olmasaydı Allah'ın kelamı nasıl yüce olurdu? Nuh kavminin küfrü olmasaydı tufan mucizesi ortaya çıkar mıydı? Âd kavminin küfrü olmasaydı akîm rüzgârı çıkmazdı. Firavn'un küfrü olmasaydı şimdiye kadar söylenilegelen âyetler ortaya çıkmazdı. Onları yıkan bu ilâhî âyetler ile helâk olan millet delil ile helak olur, yaşayan millet de delil ile yaşar:

²⁰⁰ Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 100-101.

²⁰¹ Ahmet, Erkol, *İbn Rüşd'in Kelam Eleştirisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, 276.

²⁰² Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, 193.

²⁰³ Hasker, a.g.m. 193.

“... helâk olan aşîkar bir hüccet ile helak olsun, diri kalan da aşîkar bir hüccet ile diri kalsın...”²⁰⁴

İşte böylece ilâhî va’d (lütuf) ve hikmet gerçekleşmiş olur. Peygamberlerin doğrulukları ortaya çıkar: Yüce Allah’ın küfreden o toplulukları helâk etmesi, peygamberlerin doğruluklarına en büyük delildir.”²⁰⁵

İbn Rüşd (v.595/1198), daha çok iyiliğin ve hayrın ortaya çıkmasına sebebiyet verecek olan kötülüğün nisbî olarak var olmasını bir gereklilik olarak görmektedir. Yani İbn Rüşd’e göre eğer iyilik, kötülük sayesinde bilinebilecekse, iyiliğin meydana gelmesi için kötülüğün varlığı artık zorunluluk arz etmektedir demektir.²⁰⁶

“Ancak şunun da bilinmesi gerekir; kötülük arızı, geçici bir durum iken iyilik zatî ve sürekli bir durumdur. Bu nedenle zatî olanın bilinmesine yol açacağı düşünüldüğünde arızı olanın da bulunması bir gereklilik olarak kabul edilmektedir.”²⁰⁷

Kısacası İbn Rüşd’e göre, asıl olan hayırdır. Şer ise fer’ ve arızidir. Aslın meydana gelmesi ve gerçekleşmesi için arızı ve fer’i olan şer bazen gerekli olabilmektedir.²⁰⁸

İbn Sina, iyinin tam anlamıyla tecelli edebilmesi ve anlamlı olması için evrende kötülüğün varlığını zorunlu olarak görür. Ona göre, evrende aslolan iyiliktir, iyilik evrende kötülükten daha çok bulunmaktadır.²⁰⁹ İbn Sina bu konuyla alakalı şöyle der:

“Şayet âlem, içerisinde iyi ve kötü şeylerin meydana geleceği ve orada bulunanlardan hem doğruluğun hem de fesadın sadır olacağı bir yapıda olmamış olsaydı, âlemin nizamı asla tam olmuş olmazdı. Zira bu âlemde sadece pür doğruluk

²⁰⁴ Enfal, 8/42.

²⁰⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 450-451.

²⁰⁶ Erkol, *İbn Rüşd’ün Kelam Eleştirisi*, 276.

²⁰⁷ Erkol, *a.g.e.*, 276.

²⁰⁸ Erkol, *a.g.e.*, 277.

²⁰⁹ Çolak, *Kötülük Problemi*, w.w.w.19.org.

olsaydı bu âlem değil de başka bir âlem olmuş olurdu ve mevcut yapıdan başka bir yapıda olması gerekirdi.”²¹⁰

Leibniz’e göre, “dünya bir gözyaşı vadisi”ne dönüşse dahi, hiç olmak yahut yok olmaktan daha değerlidir.²¹¹

Ona göre, masum insanlar dahi acı, ıstırap ve çileden uzak bir hayat yaşamak istemezler, çünkü acılar aynı zamanda mutluluğumuzun da artmasına vesiledirler.²¹²

Eric Lee Ormsby ise, “kötülükler, genellikle maskeli iyiliklerdir.”²¹³ der. Ona göre, bütün kötülüklerin içinde muhakkak bir iyilik mevcuttur.²¹⁴

Aynı zamanda O, Gazzâlî’den şu iktibası yaparak düşüncesini daha da muhkemleştirmeye çalışır; ‘Kötülük ortadan kaldırılsaydı, onda bulunan iyilik bir hiç olurdu.’²¹⁵

Ormsby’e göre, çektiğimiz acı ve ızdıraplar, katlanmak mecburiyetinde kaldığımız ilaçlı bir tedavi vazifesini görmektedirler.²¹⁶ Ormsby, olayı ve düşüncelerinin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmak ve daha bir somut hale getirmek için şöyle öğretici bir misal de verir;

Bir anne şefkat hissiyle küçük yavrusuna yaklaştığı için onun hacamat olmasını istemez. Ancak baba bu konuda daha anlayışlıdır ve küçük evladını zorla hacamat ettirir. Ormsby’e göre kara cahil biri, burada babanın bir zorba ve despot, annenin ise bir merhamet ve şefkat abidesi olduğunu düşünür. Hâlbuki durum bu şekilde değildir. Aslında burada mutlak merhamet timsali olan babadır. Anne ise, dost kılıklı bir düşman hükmündedir.²¹⁷

Ormsby yukarıdaki öğretici örneğin izahatını şöyle yapar; “Allah, akıllı baba konumundadır, ızdıraplarımız ise, sadece sonunda bizi iyileştiren acı ilaçlar gibidir.

²¹⁰ Çolak, *Kötülük Problemi*, w.w.w.19.org.

²¹¹ Gaudemar, *Leibniz Sözlüğü*, 78.

²¹² Gaudemar, *a.g.e.*, 78.

²¹³ Eric Lee, Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu* (Çev.: Metin Özdemir), Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001, 249.

²¹⁴ Ormsby, *a.g.e.*, 249

²¹⁵ Ormsby, *a.g.e.*, 249

²¹⁶ Ormsby, *a.g.e.*, 248.

²¹⁷ Ormsby, *a.g.e.*, 248.

Annenin yanında yer alan kimseler, kısmi bir kötülük sayesinde, genel bir iyiliğin ortaya çıkabileceğini görememekteler.”²¹⁸

En büyük kötülük olarak görülen ölüm bile, şayet bu dünyada hüküm sürmeseydi, bu dünya yaşanılmaz bir hal alacaktı. Çünkü ölüm olmasaydı, bu dünyanın bütün dengeleri değişecek ve doğal seleksiyon çarkı tamamen bambaşka dönecekti. Zira hiçbir canlının; hayvanların, insanların ölmediği bir dünya, var olan bu dünyadan daha iyi olamazdı. Hatta daha kötü olacağı da aşikârdır. Dolayısıyla, kötülüklerinin var olmasının da haklı sebepleri bulunmaktadır.²¹⁹

Stoiklerin de iddia ettiği gibi, şayet biz evrendeki kötülüğü yok edip ortadan kaldırırsak, bununla beraber “iyiliği” de yok etmiş oluruz. Çünkü iyi ile kötü birbirinin karşıtıdır ve karşıtlıklar bu dünyada bir arada bulunmak zorundadır. Karşıtlıklar olmadan insanın hayatını anlamlandırması da mümkün değildir. Bunun için Stoiklere göre, bu dünyada adaletsizlik olduğu gibi adalet de olmak durumundadır, mutsuzluk olduğu gibi mutluluk da var olmak durumundadır. Ve ona göre bu karşıtlıklar da birbirinin aynısıdır.²²⁰ Tıpkı Heraklit’in ‘iyi ve kötü birdir’²²¹ sözünde olduğu gibi bu karşıtlıklar da aynıdır.

Yine kötülüklerin, bela ve musibetlerin varoluşları ve insanın bunlarla imtihan edilmesinin bir sürü hikmetinin, maddi ve manevi yararının olduğunu dile getiren büyük İslam âlimleri vardır. Bunlardan biri de İslam dünyasında muteber ve muhip biri olan Abdulkadir Geylânî’dir (v.561/1165). Onun bu konu hakkındaki görüşlerinin bir kısmını aynen aktarmayı daha uygun görüyoruz:

“Belâ ile imtihan olanlara gelince; bazen işlenen günah ve cürümlerin bir karşılığı ve sonucu olarak belâyâ dâçar olurlar. Bazen günahlarına bir kefâret olmak, onları izâle etmek için müptelâ kılınırlar. Bazen de derecelerinin yükseltilmesi, âlî menzilelere ulaştırılarak; ehl-i hâl ve’l- makamın yüce ilmüne tâbi olmalarını temîn için veya mahlûkatın ve insanların Rabbi’nden bir koruma ile ehl-i hâl ve’l- makamı da geçen kimseye tâbi kılınmaları için belâlarla imtihan edilirler. Ki onların Mevlâ’sı; onları yumuşaklık ve nezâket binekleri üzerinde belâ meydanlarında

²¹⁸ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 248.

²¹⁹ Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, 78-79.

²²⁰ Werner, *Kötülük Problemi*, 14.

²²¹ Werner, *a.g.e.*, 13.

gezdirir ve harekât ve sekenâtlarında onların üzerlerinde bakış rüzgârları estirir. Çünkü onların belâyla imtihân olunmaları onları telef etmek ve derekelere düşürmek için değildir. Seçilmiş ve tercih edilmiş olmaları sebebiyle onları belâlarla sınımış ve bu belâlarla onları îmân hakîkatine çıkarmıştır. Belâlarla saflaştırmış ve onları şirkten, davâdan ve nifâktan ayırmıştır. Ve onlara türlü ilim, sır ve nûrlardan bağışlamıştır. Onları seçkinlerin hâlislerinden kılmış, sırrıyla onları emîn eyleyip meclisleriyle râzı etmiştir”²²² Geylani, insanın başına gelen belâ ve afetlerin insanın manen terâkki etmesine vesile olduğunu ve bunların insanın başına gelmesinin bir sebebinin de insanların kendi hür iradeleriyle işledikleri hata ve günahlardan kaynaklı olduğunu açıkça dile getirmiştir.

Mutahharî’ye göre, çirkinliğin varlığı güzelliğin varlığını daha bir belirginleştirir ve güzelliğe daha bir anlam katar. Ona göre, güzelliği ve çirkinliği kıyas edebileceğimiz bir varlık alanı olmasaydı şayet, “ne güzel güzel olurdu ne de çirkin; çirkin”²²³ olurdu. Yani ona göre, güzelliğin varlığı çirkinin varlığına muhtaçtır.

Eğer herkes Hz. Yusuf gibi güzel olsaydı diyor Mutahharî, o zaman güzellik ortadan kalkar, güzelliğin bir değeri ve mümeyyiz bir vasfı da kalmazdı. Aynı şekilde herkes “Câhız” gibi çirkin olsaydı o zaman da çirkinliğin bir manası olmazdı. Bundan dolayı Mutahharîye göre her şey zıddıyla bilinir, anlam ve değer kazanır.²²⁴

Üçüncü bölümde bu konu hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağımız Said Nursî de, bu meselede Mutahharî ile hemfikirdir. Ona göre de güzelliğe anlam katan çirkinin varlığıdır. O bu konuda şu veciz ifadeyi kullanır:“Güzelin güzelliğini arttıran, çirkinin çirkinliğidir.”²²⁵

Leibniz de bu konuda benzer görüş ve yaklaşımlara sahiptir. Ona göre kötülükler, genelde iyiliklerin ortaya çıkması için bir ön koşul vaziyeti görmektedirler. Ona göre, bu dünyada ve şu anda var olan en küçük bir kötülük şayet olmasaydı, Tanrı tarafından en mükemmel bir şekilde tasarlanan bu dünya da başka bir dünya olurdu. Ve ona göre insan da ancak kötülüğü tattıktan sonra hakiki manada

²²² Abdulkadir Geylânî, *Fütûhu'l- Gayb*, (Şerh.: İbn Teymiye,Çev.: İlyas Aslan- Derya Çakır), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2006, 110.

²²³ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 158-159.

²²⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, 159.

²²⁵ Said, Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, Rnk Yayınları, (Terc.: Abdülmecid Nursî), İstanbul, 2010, 204.

iyiliği tadabilir. O, bu konuyla alakalı şu veciz ifadede bulunur: ‘Gölgeler renkleri pekiştirir ve tam yerinde araya sokulmuş olan bir uyumsuzluk, uyumu vurgular.’²²⁶

Bazı karamsar filozoflara göre, Optimist insanlar gözlerini gerçeği görmekten kaçınırmaktadırlar veya en azından dünyada varlığı gerçek olan kötülöklere karşı gözleri kapalıdır. Onun için onlara dünyada ne kadar kötölük, acı ve ızdırap gösterilirse gösterilirsin, onlar hep bunları iyi olarak veya iyiye yorumlayarak görmeye çalışacaklardır.

Mesela karamsar bir filozof olan Schopenhauer bu konuyla alakalı şunları der:

“Eğer biz, en katı yürekli ve duygusuz bir optimisti hastanelerde, kliniklerde, ameliyathanelerde, hapisanelerde, işkence odalarında, kölelerin barındığı kulübelerde, savaş alanlarında, idam sehparlarının bulunduğu yerlerde dolaşırsaydık; meraklı, soğuk bakışların kaçındığı bütün karanlık işkence odalarının kapılarını ona açsak ve sonunda, mahkûmların açlıktan ölüme terk edildiği Ugolino’nun zindanına kısa bir göz atmasına izin verseydik, o yine de kesinlikle mümkün dünyaların en iyisi türünden bir dünya görürdü. Zira Dante, cehenneminin malzemelerini mevcut dünyamızdan almasaydı, başka nereden alabilirdi?”²²⁷

Yani iyimser biri evrendeki muhteşem güzelliğe, ahenge, estetiğe işaret ederken, onun hasmı olan karamsarlar, evrendeki yüzeysel çatlaklıklara, kıyıda köşede bırakılmış çöplere ve bayağı şeylere odaklanmaya çalışıp, evrendeki kötölükleri görmeye ve herkese göstermeye çalışırlar.²²⁸

Bir Optimist, gerçeği gizlemek ve saklamakla hata etse bile, onun muhalifleri olan Pesimistlerin de gerçeğe dair bir önerileri ve tezleri yoktur aslında. Onlar tamamen cansız, soluk ve değiştirilemez gibi hasiyetlere sahip bir gerçekliğe sahiptirler ve hep bunu dillendirmeye çalışırlar. Hâlbuki bir Optimist bakış açısına göre, bu dünyada gaye ve hikmetten yoksun hiçbir şey yoktur. Varlık meydanına

²²⁶ Werner, *Kötölük Problemi*, 32-33.

²²⁷ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 21-22.

²²⁸ Ormsby, *a.g.e.*, 22.

çıkılmış tüm şeyler arasında bir bağ ve sevgi vardır. Uyumsuz ve amaçsız herhangi bir şey bulunmaz ve her şey bir bütün olarak tasarlanıp programlanmıştır.²²⁹

Mesela iyimserci bir filozof olan Leibniz'e göre, evrendeki çeşitlilik bile bir yetkinliğin ve var olan bir mükemmelliğin ifadesidir ve bu iyi bir şeydir. Örneğin hep akıllı insan yaratmak veyahut hep soylu insan yaratmak ve sadece bu türden şeyleri çoğaltmak Leibniz'e göre bir zavallılığın nişanesidir. Ancak insanlar arasında hiyerarşik bir sistemin olması ve akıllı ile birlikte akılsız insanların da var olması Leibniz için dünyanın zenginliğine bir katkıdır aslında. Aksi takdirde bu dünya gerçekte daha az bir mükemmelliğe sahip olmak durumunda olurdu.²³⁰

Kötülük problemini çözmek yahut kaldırmak amacıyla tarih boyunca çeşitli argümanlar ve alternatif yöntemler öne sürülmüştür. Mesela, kötülüklerin varoluş sebebi insanın özgür iradesinin varlığına sebep olarak gösterilmiştir. Yani insanın özgür olabilmesi için hem iyiyi hem de kötülüğü seçebilecek bir irade, kudret ve ihtiyara sahip olması zorunluluğu vardır. Bu da ancak kötülüğün var olmasıyla olacaktır. Aynı şekilde kötülükler olmazsa, "aziz" ve "kahraman" insanlar da tarih sahnesinde yer alamayacaklardır.²³¹

Çünkü kahramanların var olabilmesi için savaşların, azizlerin var olabilmesi için de kötülüklerle karşı bir mücadele ve mücadele ortamının bulunması gerekir.

Eğer özgürlük için, kötülüğün varlığı veya en azından bir parça varlığı gerekliyse, buna rağmen özgürlük istenilen ve arzu edilen bir şey olmaya devam eder miydi? Sorusu tartışma konusu olmuştur. Ancak bu soruya verilen cevapların hiçbiri nesnellik arz eden bir cevap olamayacaktır. Çünkü özgürlüğün, katlanılan bunca kötülüğe ve acıya değip değmediğine herkes kendi perspektifinden bakıp cevap verecektir. Ancak şu da yadsınamaz ki özgürlük, insanları diğer varlıklardan ayırt eden en temel olgulardan biridir. Bilinçli bir özgürlük ne hayvanlarda ne de meleklerde hakiki bir manada bulunmaz. Ancak insanlar hem kötülüğü hem de iyiliği seçme iradesine sahip oldukları için özgürdürler. Aynı zamanda özgürlük çoğu insan için, maldan, şöhretten ve envai zevkten daha değerlidir. Buna rağmen özgürlüğün

²²⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 23.

²³⁰ Werner, *Kötülük Problemi*, 33.

²³¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 270.

kâinattaki mevcut kötülüğe değip değmediği meselesine objektif bir cevap verme en azından mümkün görünmemektedir.²³²

Eğer kötülükler mevcut olmasaydı, insanların özgür bir ortamda manen ve ahlaken gelişip olgunlaşmaları mümkün olamayacaktı. Aynı şekilde insanın imtihan olabilmesi için dünyaya gönderilmesinin de bir anlamı kalmayacaktı. Zira özgürlüğün olmadığı bir ortamda, iyi ve hayırlı eylemlerde bulunmanın, gaybî şeylere inanmanın da bir değeri olmayacaktı. Bunun için, insanoğlu kötülüklerin var olması sebebiyle, ebedi âlemde sonsuz mükâfatlara nail olabilmektedir. Dünyada çektiği sıkıntıların, ıstırapların, acıların karşılığında, öte dünyada göz alıcı sürprizlerle ve iyiliklerle karşılanacaktır. Bu muhteşem karşılanma ve mükâfatlar, kişinin dünyada çektiği zorluk ve acılara nispetle keyfiyet ve kemiyet olarak daha fazladır ve o acıları unutturacak mahiyettedir kanaatindeyiz.²³³

Sonuç olarak diyebiliriz ki, iyinin hakiki manada tezahür edebilmesi için, bir parça da olsa kötülüğe ihtiyaç vardır. Bu dünya zıtlıklar dünyası olduğuna göre, bu zıtlıkların beraber ve bir arada olmasıyla dünya ayakta durmaktadır. Bu açıdan var olan iyilik, kötülüğe muhtaç durumdadır. İyinin varlık sahasında bulunmasına ve var olmasına, kötülük vesile olmaktadır. Dolayısıyla yaratılan kötülük, birçok hayrı kendi içerisinde barındırmakta ve birçok hayırlı şeye mukaddime olmaktadır.

²³² Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 52-53.

²³³ Yaran, *a.g.e.*, 184.

4. KÖTÜLÜĞE ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR

4.1. FELSEFÎ YAKLAŞIMLAR

Kötülük/Şer problemi, birçok açıdan ele alınan ve tartışılan bir konudur. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu konu, çok köklü ve bir o kadar da derin bir mevzudur. Aslında bu meselenin ve tartışmanın temelini, Tanrı'nın özü icabı iyi mi yahut kötü mü olduğu meselesi teşkil etmektedir.²³⁴

Eğer Tanrı özü icabı salt iyi ve salt güçlü ise, kâinatta ve insanlık âleminde bunca kötülüğün var olması nasıl açıklanabilir? Tanrı bunca kötülüğün varlığına niçin izin vermektedir?

Ancak özgür iradelerini kötüye kullananlara, Tanrı'nın sık sık müdahale etmesi veya o kötülüğü ortadan kaldırıp ıslah etmesi, insan hayatını ve toplum bünyesini anlam ve amacından uzaklaştıracaktır.²³⁵

Amerikalı Hristiyan bir filozof olan William Hasker'e göre, "Tanrı'yı böyle yaptığı için ahlaken kusurlu bulmanın veya mükemmelen iyi bir yaratıcı daha farklı bir tarzda davranabilirdi diye düşünmenin bir dayanağı yoktur."²³⁶

"Çok yalın bir ifadeyle, 'evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı' savı eksenini etrafında dolaşan 'kötülük problemi', tarihî açıdan oldukça eskilere gitmektedir."²³⁷

Kötülük probleminin menşei çok eskilere dayanmasına rağmen ona ilk mantıkî formül kazandıranın Epiküros (v. M.Ö. 270) olduğu söylenilir.²³⁸

"M.S. II. Yüzyılda yaşamış bir kilise babası olan Lactantius'un (v. M.S. 340) aktarımına göre Epiküros kötülük problemini bir ikilem biçiminde şöyle formüle etmişti."²³⁹

²³⁴ Metin, Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, 7.

²³⁵ William, Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", (Terc.:Fehrullah Terkan), *AÜİFD*, XXXXIII-1, 2012, 195.

²³⁶ Hasker, a.g.m., 195.

²³⁷ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 11.

²³⁸ Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", 163.

²³⁹ Yaran, a.g.e., 11-12.

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz veya kaldırabilir ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyuşmaz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır, ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyuşmaz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa -ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur-, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?”²⁴⁰

Epiküros bu iddiasında haklı görülebilir, ancak kötülük insan için kötülük olarak görülebilir, fakat bunun Tanrı için de geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Zira Tanrı, evreni zaman ve mekân olgusunun dışında bir bütün olarak idrak ediyorsa şayet, kötülüğün bize görüldüğü gibi Ona da o şekil görünür gibi bir yargıda ve iddiada bulunamayız.²⁴¹

Tanrı'nın, Kötülüğün daha az, iyiliklerin daha fazla olduğu bir âlem ya da kötülüğün hiç bulunmadığı bir âlem yaratması daha uygun değil miydi gibi soruları merak eden kişiöğlü, bu merakını giderme arzusu içinde sürekli bu soruları zihninde canlı tutmaya çalışmıştır.

Kötülük problemi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve eksiksiz iyi olan bir Tanrı'nın varlığı ile kâinatta mündemiç bulunan, fiziki, ahlakî ve metafiziksel kötülüklerin varlığının birbirleriyle bağdaşmadığını ileri süren çok ciddi bir problemidir.²⁴² Bu problemin, ilk olarak David Hume tarafından dile getirildiği iddia edilir.²⁴³

²⁴⁰ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 11–12 Ayrıntılı bilgi için Krş. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, 12.

²⁴¹ Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, 78.

²⁴² Ahmet, Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, 269.

²⁴³ Cevizci, *a.g.e.*, 270.

İlk çağ filozofu Epiküros'tan sonra orta çağ filozofu David Hume (v.1776) "Tabîî Din Üstüne Diyaloglar"²⁴⁴ isimli eserinde, Philo'ya şu güç soruyu söylettiriyordu:

"Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

Öyleyse O, güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?

Öyleyse O, iyi niyetli değildir.

Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"

Bu diyaloga göre, mevcut kötülüklerin varlığı ile mutlak bir kudrete sahip ve her şeyiyle mükemmel bir Tanrı'nın varlığını aynı anda ve birlikte savunamayız.

İnsanları bu diyalogdaki soruları sormaya iten şey, kötülüklerin iyiliklerden daha çok olması ve insanın da bu kötülüklerle maruz kalmasından dolayıdır. Çünkü insan yaşamıyla birlikte hayatını sürdüren adaletsizlikler, hakaretler, kıtlıklar, savaş ve depremler, fırtınalar ve kasırgalar insan hayatını her an tehdit eden unsurlardır.

İşte en can alıcı soru da bunca felaket üzerinden sorulabilir; iyiliklerle kötülüklerin yaratıcısı bir mi, yoksa bunların yaratıcıları birbirinden farklı yaratıcılar mı?²⁴⁵

Bu soruların neticesinde apayrı bir konu insanlık âlemine girmiş olacaktır; kötülük problemi.²⁴⁶

Kötülük problemi, "dış âlemde somut birer 'nesnel gerçeklik' olarak kötülüklerin varlığının iyi, âdil, merhametli, şefkatli, her şeyi bilen ve her şeye kâdir bir Tanrı anlayışı ile uzlaştırılıp uzlaştırılmayacağı sorunu olarak tavsif edilebilir."²⁴⁷

Dünyadaki kötülüklerin varlığı, birçok kişiyi Tanrı'yı reddetme aşamasına getirmiştir. Bunlardan biri de, Albert Camus'dur. O, kötülüklerin var olması ve insanların sürekli ve şiddetli bir biçimde kötülüğe maruz kalıp onu yaşamalarından

²⁴⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 151.

²⁴⁵ Mutahhari, *Adl-i İlahî*, 136-137.

²⁴⁶ Yasa, *Tanrı ve kötülük*, 9.

²⁴⁷ Fethi Kerim, Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış" *Kelam Araştırmaları*, VI- 1, O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2008, 79.

yola çıkararak, Tanrının varlığı fikrine karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre, Tanrı'nın yaratıp dizaynediği bir dünyada kötülüğün olmaması gerekirdi.²⁴⁸

Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise, Epiküros ve Hume'nin yukarıda değindiği kötülük probleminin en keskin formunu ve ifadesini John Mackie'de bulmaktayız. Ona göre:“Kötülük problemi en basit şekliyle şudur: Tanrı'nın mutlak kudreti vardır; Tanrı bütünüyle iyidir ve buna rağmen kötülük vardır. Bu üç önermeden herhangi ikisinin doğru olması durumunda üçüncüsü yanlış olacağından bu üç önerme arasında (mantıksal) bir çelişkinin var olduğu görünmektedir. Fakat bu üç önerme aynı zamanda çoğu teolojik düşüncenin yapı taşlarıdır. Teolog her üçüne bağlı kalmak durumundadır; fakat öyle görünüyor ki, tutarlı olarak bağlı kalamaz.”²⁴⁹

Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bu problem bir değişikliğe uğrayacaktır. Bu mesele, bundan sonra mantıksal sürümden uzaklaşıp delilci sürümle sunulur hale gelecektir.²⁵⁰

Mantıksal formun iddia ettiği, kötülüklerin varlığıyla Tanrı'nın varlığının birbirleriyle çelişki arz ediyor olmasıydı. Ancak delilci versiyona göre, dünyadaki kötülüklerin miktarı ve çeşitliliği ile Tanrı'nın var olması arasında mantıki bir çelişki yoktur. Fakat bu durum, Tanrı'nın var olmadığı yönünde güçlü ve rasyonel bir etki oluşturmaktadır.²⁵¹

Bununla birlikte delilci versiyon, dünyadaki kötülüğün çokluğu ve çeşitliliği dışında bir de dünyadaki bu mevcut kötülüklerin gayesiz ve hikmetten yoksun olduğu iddiasında da bulunur.²⁵² Bu iddiaları şu şekilde formüle edilmiştir:

“1. Eğer Tanrı varsa, o, gereksiz ve faydasız hiçbir kötülüğe izin vermez.

2. Muhtemelen dünyada bir miktar gereksiz ve faydasız kötülük vardır.

Sonuç: O halde, Tanrı muhtemelen var değildir.”²⁵³

Dolayısıyla delilci versiyon görüşüne sahip olan guruba göre bu önermeler, Tanrı'nın olmadığı yönündeki olasılığı güçlendirmektedir.

²⁴⁸ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 36.

²⁴⁹ Ferhat, Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, 29.

²⁵⁰ Akdemir, *a.g.e.*, 29-30.

²⁵¹ Akdemir, *a.g.e.*, 30.

²⁵² Akdemir, *a.g.e.*, 30.

²⁵³ Akdemir, *a.g.e.*, 30.

Fakat Platona göre kötülük en üstün güç ve mutlak iyi olan Tanrı'nın işi olamaz, çünkü o adalet timsalidir ve iyiliğin ta kendisidir. O bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

“Kötülük ortadan kalkmaz. Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün Tanrılar arasında bir yer bulmasında da olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu nedenle kurtuluş için Tanrı'ya elden geldiği kadar benzemek gerekiyor. Tanrı'ya benzemek ise gerçek zekâ keskinliği ile birlikte adalet ve dinginliğe sahip olmak demektir. Çünkü Tanrı hiçbir zaman adaletsiz olamaz; tersine o, son derece adaletlidir”.²⁵⁴

Platonun yukarıdaki düşünceleri tahlil edildiğinde onun, iyilikleri yaratan en yetkin ve en üstün güç ile kötülüklerin kaynağı olan en yüce gücün aynı olduğu yönündeki düşünceyi reddettiği görülür.

Çünkü Platona göre, insanın başına gelen her olaydan Tanrı sorumlu değildir, O sadece iyi şeylerin müsebbibidir. Platon, burada aynı zamanda Tanrı'nın da hâkimiyet alanını daraltmaktadır. Platon bu konuyla ilgili şunları söyler:

“O insanlarla ilgili olarak meydana gelen bazı şeylerden sorumludur; fakat onlarla ilgili çoğu şeyin sorumlusu O değildir. O, her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeylerle ilgisi yoktur. Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir... İyi olan şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize... Bu nedenle kötü şeyler için başka sebepler aranmalıdır. Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemelidir”.²⁵⁵

Tanrı'nın “adaleti” ve “iyiliği” sorunu Batılı düşünürleri uğraştırıp meşgul ettiği gibi, Müslüman mütefekkirleri de aynı düzeyde meşgul edip zihnen uğraştırmıştır.²⁵⁶

Cafer Sadık Yaran'a göre,“Kötülük sorunu, aslında teleolojik delilin evrenin düzenli ve gayeli olduğu tezi ile Tanrı'nın iyilik ve rahmet sahibi olduğu inancına yönelik itirazlar iken kapsamının genişliği ve hemen hemen her insana dokunan bir

²⁵⁴ Nurten, Kiriş,“Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, Süleyman Demirel Üniversitesi, 87.

²⁵⁵ Kiriş, Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, 88.

²⁵⁶ Kazanç,“Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, 82.

tarafının olması gibi nedenlerle zaman içinde bağımsız ve güçlü bir ateizm gerekçesi olarak sunulur hale gelmiştir.”²⁵⁷

Ateistlere göre, “Tanrı’nın varlığı kötülüğün olmaması; kötülüğün varlığı da Tanrı’nın var olmamasını gerektirir.”²⁵⁸

İslam düşünürlerinden Eş’arîlere göre ise, kulun kendi iradesini kullanarak şerri kazanması yani kesbetmesi şerdir, yoksa Allah’ın şerri yaratıp hâkmetmesi şer ve çirkin değildir.²⁵⁹

Nitekim şerrin, Allah’ın irade ve kudreti doğrultusunda yaratılması da şerrin hak ve hakikat olduğu anlamına gelmez. Çünkü Allah’ın, herhangi bir şerrin işlenmesine rızası yoktur.²⁶⁰

Mantıksal kötülük probleminin savunucuları olan J.S.Mill, F.H.Bradley ve onlardan sonraki savunucuları J.L.Mackie ve H.J. Mc Closkey gibi filozoflar, Tanrı’nın hem “her şeye gücü yeten” ve “tamamen iyi” olması ile dünyada kötülüğün var olması arasında çelişki olduğunu savunurlar. Onlara göre bu çelişkilerin bertaraf edilmesi için bu önermelerin birisinden vazgeçilmesi gerektiği yani Tanrı’nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten önermesinden ümit kesilmesi gerektiğini iddia ederler.²⁶¹

Teizmi eleştirenlere göre Tanrı, özgür fakat sürekli iyilik yapan ancak hiçbir şekilde kötülük işlemeyen varlıklar yaratması gerekirdi. Bu şekilde insanları yaratmadığına göre, onun ya kudreti eksiktir veya iyilik yapma özelliğinden yoksundur. Veyahut bizzat Tanrı’nın kendisi yoktur gibi iddialarda bulunurlar.²⁶²

Buna karşın özgür irade savunucuları, Tanrı’nın hem her şeye gücü yeten hem de iyi bir varlık olması ile kötülüğün var olması arasında barizbir çelişki görmezler. Çünkü onlar, böyle bir Tanrı’nın kötülüğe izin vermesinin aynı zamanda buna bağdaşır ve yaraşır bir sebebinin de olabileceği görüşünü savunurlar. Buna göre

²⁵⁷ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 129.

²⁵⁸ Kazanç “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, 81.

²⁵⁹ Ali Arslan Aydın, *İslam’da İman Esasları(amentü şerhi)*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995, 457.

²⁶⁰ Ali Arslan Aydın, *a.g.e.*, 456.

²⁶¹ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 37-50.

²⁶² Yaran, *a.g.e.*, 51-52.

insanın özgür olmasını dileyen Tanrı, hem iyiliği hem de kötülüğü yaratmış ve bu ikisini işleme ve yapabilme kapısını da insanlara açık bırakmıştır.²⁶³

Din felsefesinin en temel sorunlarından biri olan kötülük problemi, üç semavi din olan Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm dininde de mevcuttur. Ancak Hıristiyanlık düşüncesinde bütün olay ve hadiselerin perde arkası iyi olarak görüldüğünden, kötülük bir töz olarak görülmüyordu.

Kötülük, Hıristiyan düşüncesinde iyinin yanlış gidişatından kaynaklanmaktaydı. İslam düşüncesi de buna benzer görüşlere sahiptir, fakat İslam düşüncesinde, kulun cüz'i iradesini kötü yönde kullanmasından dolayı ahlaki kötülük oluşurken, doğal kötülükte ise böyle bir durum söz konusu olmuyordu. Çünkü doğal kötülük olarak gördüğümüz şeylerin hakikatte iyi olduğu, kötülüğün varlıklardaki durumunun, sadece arızı bir durum olduğu, gerçekte ve hariçte kötülüğün bir varlığının olmadığı görüşü ileri sürülmüştür.

İhvan-ı Safa, kâinatta iyiliğin hâkim olduğunu, kötülüğün de geçici bir özellik arz ettiğini savunur. Onlara göre kötülüğün asıl var olmasının nedeni de, kötülüğün kâinattaki mükemmelliğe katkıda bulunmasıdır.²⁶⁴

İslam filozoflarından İbn Sina'ya göre ise, kötülük azdır ve arızîdir. Aslında kâinatta aslolan iyiliktir. Var olan kötülük de zaten gerekli ve faydalıdır.²⁶⁵

Aynı şekilde İbn Sina'ya göre, evren ve canlılar âlemi bir bütün olarak düşünülüp değerlendirildiğinde, kötülüğün ne kadar az olduğu görülecektir. Çünkü kötülük, sadece Ay-altı âlemde vardır, sema ve semanın sakinlerinde kötülük yoktur, onlar tümüyle hayır'dır. Zaten Ay-altı âlem de, evrenin tümüyle karşılaştırıldığında ne kadar küçük bir alana ve etkiye sahip olduğu görülecektir. İbn Sinâ'ya göre ferdin, türe nispetle pek ehemmiyeti olmadığından ve Ay-altı âlemde meydana gelen kötülükler de, sadece belirli zaman ve durumlarda meydana gelip ve sadece fertlere etki ettiğinden, kötülüğün kapladığı ve hâkim olduğu alan çok sınırlı kalmaktadır.²⁶⁶

Farabi'ye (v. M. 950-51) göre de aslolan, hayırdır ve iyiliklerdir. Onun için Farabi, fiziksel kötülüğün varlığını kabul etmez. Farabi'ye göre, doğal afetler ve

²⁶³ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 50.

²⁶⁴ Çolak, *Kötülük Problemi*, w.w.w.19.org, 2012.

²⁶⁵ Yaran, *a.g.e.*, 134.

²⁶⁶ Yaran, *a.g.e.*, 136-137.

musibetlerin hepsi hayr'dır. Onun, kötülüğün tamamını değil sadece fiziksel kötülüğün varlığını kabul etmediğini belirtmekte de fayda görüyoruz.²⁶⁷

Farabi'ye göre, "Her şeyin ilk sebebi, mutlak iyilik olan Tanrı olduğuna ve tüm varlıklar liyakat ve adalet içinde ondan sùdur ettiğine göre, doğanın hiçbir yerinde gerçekte iyilik özelliği taşımayan salt kötülük olamaz."²⁶⁸

Ancak, "Bazı Hıristiyan ilâhiyatçılar, fizikî kötülüğü insanın "düşüş"üne bağlamak istemekte, dolayısıyla onu ahlâkî kötülüğe irca etmektedirler. Bu görüş, doğru değildir yahut en azından bütünüyle doğru değildir. Âlem, Âdem yaratılmadan önce de vardı ve âlemin o dönemlerinde de zelzeleler, fırtınalar, su baskınları vs. vuku bulmaktaydı."²⁶⁹

Dünya dinleri de kötülük karşısında birtakım yorumlarda bulunmuş ve bu konu hakkında bazı yargılarda bulunmuşlardır. "Çok genel bir sınıflandırmayla dünya dinleri kötülük problemi karşısında başlıca üç tür çözüm önermektedirler: Hinduizm'in Vedanta öğretilerinde monizm vardır; buna göre, görüngüsel dünya, bütün kötülükleri ile birlikte *mayadır* veya yanılısamadır. Düalizmin en dramatik bir biçimde örneklediği antik Zerdüştlükte, birbirine zıt iyi ve kötü Tanrılar düalizmi vardır. Yahudilikte, İslamiyet'te ve Hıristiyanlıkta ise monizm ve düalizmin özgül bir bileşimi veya monoteizm biçimindeki nihai bir metafiziksel monizm içinde ahlaki bir düalizm eğiliminin kendine özgü bir terkibi vardır".²⁷⁰

Kâinatın ve insanlık âleminde bulunan kötülüklerin, acıların ve felaketlerin neden var olduğunu sadece ateistler gündeme getirip bunu konu edinmez, teistler de bunca acı ve sıkıntının kaynağını araştırır ve merak ederler. Ancak ikisinin arasındaki temel fark, birincilerin bu konuları kendi gündemlerine almalarının nedeni bir başkaldırı, bir itiraz mahiyetinde iken, ikincilerin yani teistlerin, bu konuyu ele alış şekilleri sadece bir merak ve bu olay ve olumsuz hadiselerin oluş hikmetini irdelemeden ibarettir.²⁷¹

²⁶⁷ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 134-135.

²⁶⁸ Yaran, *a.g.e.*, 135.

²⁶⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 155.

²⁷⁰ Yaran, *a.g.e.*, 13.

²⁷¹ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 130.

İkbal'e göre Teizm'in düğüm noktasını, Allah'ın sınırsız merhamet sahibi olmasıyla birlikte, var olan kötülüklerin de yaratıcısı olması arasındaki bağı nasıl uzlaştırılacağı meselesi teşkil etmektedir.²⁷²

Fakat İkbal'e göre, kötülük problemini çözmek meselesi bizim zihni kapasitemizi aşan bir durumdur. Çünkü ona göre, bizim düşünce yapımız eşyayı ve varlığı bütünsel olarak ele alıp değerlendirme yetisine sahip değildir. Biz, ancak kozmik yapıyı parçacı bir yaklaşımla değerlendirip analiz edebiliriz, bu da İkbal'e göre, mezkûr problemin çözümü için yetersiz bir çabadır.²⁷³

Kötülük problemi, ateist düşüncenin teist düşünceye saldırısının en etkili ve en müessir araçlarından biridir. Çünkü zaman zaman bu konuda teistleri zorlayıcı birçok soru sorabiliyorlar.

Bu tür sorulara kısaca bir örnek verecek olursak: “Sen madem teistsin, o halde evrendeki kötülükle Tanrı'nın iyiliğini nasıl bağdaştırıyorsun; Ben ateistim, çünkü evrendeki kötülüklerle iyi bir Tanrının varlığını çelişik buluyorum.”²⁷⁴

Ancak kötülük problemini teizme karşı somut bir delil olarak kullananların hepsi de teistik Tanrı inancı ile kötülük arasında bir “tutarsızlık” olduğu iddiasında bulunmazlar. Bu iddiada bulunanlar Delilci Kötülük problemini benimseyip savunan guruptur. Bu iddia sahipleri, dünyadaki mevcut kötülüğün, Tanrı'nın var olmasını imkânsız kılmayacağını, ancak kötülüklerin Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı ve gayri makul bir inanç haline getireceğini iddia ederler. Çünkü onlara göre, afakî âlemdeki “tecrübî deliller” tümevarımsal bir şekilde analiz edilip değerlendirilirse, görülecektir ki Tanrı'nın varlığı olasılık dışı ve gayri makul olmaktadır.²⁷⁵

Mehmet S. Aydın'a göre, “Kötülük problemi, bize kısaca şunu hatırlatmaktadır: Tanrı'nın ilim, kudret, irâde ve iyilik sıfatlarını aynı kuvvetle savunamazsınız. Bunu savunan her teist sistem, büyük bir çelişki içindedir.”²⁷⁶

²⁷² Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 104.

²⁷³ Özervarlı, *a.g.e.*, 105.

²⁷⁴ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 129.

²⁷⁵ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 56-57.

²⁷⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 151.

Ancak, “Gazzâlî, Allah’ın ilim, irade, kudret vs. sıfatlarına dayanarak bu âlemin “mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğunu”²⁷⁷ belirtir.

Daha sonra da, “Leibniz, Gazzâlî’nin cümlesini adetâ iktibas etmekte ve bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi olduğunu söylemektedir.”²⁷⁸

Ancak Hasker’e göre, “insanlar kötülüğü iyiye, kısa-vadeli memnuniyeti ortak çıkara, nefreti sevgiye tercih etmede özgürlüklerini kullandıkları için, insan dünyası aynı zamanda büyük kötülüğün imkânını ve aslında gerçekliğini de sunmaktadır.”²⁷⁹

İzmirli, filozofların âlemin değeri hakkındaki görüşlerini beş ayrı şekilde ele alır; ona göre bu konuyu çözümsüz bırakıp bu meselenin herhangi bir şekilde çözümlenemeyeceğini savunan pozitivistler ilk gurubu oluşturur.

İkinci gurubu da, bu âlem mümkün âlemlerin en güzeldir görüşünü savunan Leibniz, Malebranche ve İmam Gazzâlî oluşturmaktadır. Bunlara “mutlak iyimserlikçiler” denilir.

Üçüncü gurubu ise, bu âlemin güzel olduğunu kabullenmekle birlikte bu âlemin mümkün âlemler içinde en güzel âlem olmadığını savunan Fenelon gibi “göreceli iyimserlik” düşüncesine sahip olanlar teşkil etmektedirler.

“Mutlak kötümserlik” ekolünü oluşturan dördüncü görüşe göre ise, bu âlem mümkün âlemlerin en kötüsüdür, bu âlem salt kötülükten ibarettir. Bu düşünceyi savunanların başında da Schopenhaur gelmektedir.

Son gurubu, yani beşinci gurubu oluşturan düşünceye göre, bu âlem kötüdür ancak mümkün âlemlerin de en kötüsü değildir. Bu “göreceli kötümserlik”in başını çeken de Hartmann’dır.²⁸⁰

Platon da kötülük meselesi üzerine yoğunlaşmış fakat bu konuda doyurucu çözümler üretememiştir. O, kötülüğün kaynağı olarak Tanrı’yı değil, kötü ruhları

²⁷⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 153.

²⁷⁸ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, 154.

²⁷⁹ Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”,195.

²⁸⁰ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 459-460.

sorumlu tutmuş, kötülüğü de evrendeki çarpık ve düzensiz hareketlere bağlamaya çalışmıştır.²⁸¹

Platon, kendinden sonraki birçok Plâtoncu düşünürün aksine hareket etmiş ve kötülüklerin kaynağı olarak maddeyi görmemiştir. Ancak Platondan sonraki dönemlerde, her türlü kötülüğün kaynağı olarak maddeyi gören düşünürler ortaya çıkmış ve maddeyi kötülüğün kaynağı olarak görmüşlerdir. Bunların başında gelen ve bu görüşü ısrarla sürdürenlerden biri de, Plotinüs'tür.²⁸² O'nun bu görüşü, daha sonra, genel temayülleri itibariyle kötümser olan birçok düşünürü etkilemiştir.

Ancak Stoik düşünürlere göre, maddenin kendi kendine meydana getirebileceği bir hareketten veya bir form ve suretten bahsedilemez. Çünkü onlara göre madde, fenalığın sebebi olamadığı gibi hiçbir şeyin de sebebi olamaz.²⁸³

Sonuç olarak diyebiliriz ki kötülük problemi, insanlık tarihiyle başlayıp halen güncelliğini koruyan bir konudur. Her dönemde bu konuya değinen filozof ve düşünürler olmuş ve bu konunun çözümüne katkıda bulunmaya çalışmışlardır. Ancak her kesimi ikna eden deliller hiçbir zaman sunulamamıştır. Konunun bu kadar uzun bir zaman diliminde tartışılması ve her çağda bu konuya dair çözümler sunulmaya çalışılması da bu sebepten olsa gerektir. Kötülük problemi hem geçmişte hem de günümüzde insanoğlunun uğraştığı ve çözüm bulmaya çalıştığı en çetrefilli ve kompleks problemlerden biridir. Doğal olarak İslâm Kelâmcıları da bu probleme yakından ilgilenme gereği duymuşlardır. Dolayısıyla bu problem, hem felsefi düşünüş düzleminde ele alınıp tartışılmış hem de teolojik platformda. Bunları belirttikten sonra şimdi de İslâm Kelâmcılarının bu konuya yaklaşımları konusuna geçebiliriz.

4.2. KELAMÎ YAKLAŞIMLAR

Eski çağlardan beri insanları zihnen ve aklen meşgul eden kötülük problemi, kelâmcıları da -özellikle mütekaddimûn kelâmcılarını- çokça meşgul etmiş bir konudur.²⁸⁴

²⁸¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 152.

²⁸² Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, 151-152.

²⁸³ Werner, *Kötülük Problemi*, 14.

²⁸⁴ Agil, Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, 181.

Ancak klasik Kelâmcılar, eserlerinde Kötülük problemini sistematik bir biçimde ele alıp değerlendirmemişlerdir. Onlar yer yer bu konuya değinerek diğer konuların arasına serpiştirmeye çalışmışlardır.²⁸⁵

Felsefe ve Kelam literatüründe tartışılan ve sıkça konuşulan meselelerden biri de fiziki yani afakî âlemde gördüğümüz zulüm ve kötülüklerin neden var olduğu ve kim tarafından meydana getirildiği sorunudur. Eğer kötülüğün ve zulmün meydana getiricisi Tanrıysa, Tanrı'nın bu kötülöklere rızası var mı? şayet yoksa neden o halde kötülöklere vardır? Afakî âlemde kötülük olarak müşahede ettiğimiz şeyler gerçekten de kötülük mü? gibi problemler felsefe ve kelamın üzerinde çokça tartışıldığı ve mütalaa ettiği temel meselelerdir.²⁸⁶

Fakat İslam düşüncesine göre, kişinin iradesini kötü yönde kullanması sonucu şerler oluşur. Şer, kişinin eyleminin bir sonucudur. Çünkü Allah(c.c) az dahi olsa kullarına zulmetmez.²⁸⁷

Onun için, şerrin hâlkı şer olarak telakki edilmemiş, onun kesbi yani kazanılması şer olarak algılanılmıştır.²⁸⁸ Mesela ateşin yaratılmasında binlerce hikmet vardır, onun için ateş şer olamaz, ancak kişinin ona temas edip vücuduna zarar vermesi şerdir.²⁸⁹

Nitekim aşağıdaki ayet-i kerimede de açıkça belirtilmektedir ki Allah, kullarına asla zulmedici değildir, lehindeki ve aleyhindeki eylemlerinin sorumlusu bizzat kulun kendisidir:

“Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir.

Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir.

Rabbin kullara zulmedici değildir.”²⁹⁰ Bu ayet-i Kerimenin de işaret ettiği gibi kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeylerin seçicisi kulun kendisidir. Kul, ya iradesini kötüye kullanarak kendine zulmedecektir yahut dünya ve ahiretine yönelik müspet ve faydalı bir amelde bulunacaktır. Artık bu iş, kulun kendi tercihine kalmış bir olaydır.

²⁸⁵ Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”,105.

²⁸⁶ Erkol, *İbn Rüşd'in Kelam Eleştirisi*, 271-272.

²⁸⁷ Kazancı, *İslam Akaidi*, 247.

²⁸⁸ Başar, *Risale-i Nur'dan Kelimeler Cümleler*, 324.

²⁸⁹ Başar, *a.g.e.*, 324-325.

²⁹⁰ Fussilet,41/46.

İslam düşüncesinde, insanın eylemlerinde özgür olduğunu, hayır ve şerri de, kulun bizzat kendisinin meydana getirdiği fillerden oluştuğunu²⁹¹ dile getiren Kaderiye mezhebi, Ma'bed el-Cühenî (v.83/702) ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin (v.120/738) önderliğinde²⁹² tarihteki yerlerini almışlardır.

Kader meselesini gündeme getirip bu konuda ilk söz söyleyenin Ma'bed el-Cühenî olduğu söylenilir. Ma'bedden sonra da bu görüşleri benimseyip, yayılması için çalışan kişinin Gaylan ed-Dımeşkî olduğu rivayet edilir. Kadere inanmayıp inkâr ettiklerinden dolayı bu düşünce ekolüne Kaderiyye ismi verilmiştir.²⁹³

Gaylan'a göre, insanın bir fiili meydana getirebilmesi, insanın fiziki sağlığı ve gücü ile alakalı bir olgudur. Eğer insanın organları sağlam olursa ve fizyolojik yapısında bir noksanlık yoksa o kişi, kendi fiillerini meydana getirebilir.²⁹⁴

Mâturîdî âlimlerinden Pezdevî'ye (v.493/1099) göre, insanların eylemlerinin yaratıcısı Allah'tır, Mu'tezilenin dediği gibi insan değildir. Bununla birlikte Pezdevî, insanın fiillerinin meydana gelmesinde kulun kudretinin de var olduğunu inkâr etmemektedir. O, yaratmayı Allah'a has kılmakla beraber, kulun da kâsib olduğuna inanmaktadır.²⁹⁵

Ef'al-i İbad konusunda Kaderiye'ye zıt düşünceler serdeden ekol hiç şüphesiz Cebriyyedir.

Kâdî Abdulcebbâr'ın dediğine göre, Cebriyenin bir kısmı, meydana getirdiğimiz bütün eylemlerin tamamen Allah'a ait olduğunu ve bu eylemlerle ne kesb ne de hâlk cihetiyle hiçbir alakamızın olmadığını iddia ediyorlar. Cebriye'ye göre biz, bu fiiller için ancak mahal mesabesinde olabiliriz. Cebriyye'nin diğer bir kısmına göre ise, fiillerimizi Allah yaratır, ancak o fiili kazanma cihetinin bizimle ilgili bir durum olduğunu kabul ederler.²⁹⁶

²⁹¹ Abdunnasır, Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma'bed El-Cuhenî ve Gaylân Ed-Dımeşkî*, Fecr Yayınları, Ankara, 2014, 87.

²⁹² Süt, *a.g.e.*, 108.

²⁹³ Vecihi, Sönmez, *Şevkani ve İtikadi Görüşleri*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2012, 146-147.

²⁹⁴ Süt, *a.g.e.*, 87.

²⁹⁵ Selim, Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB Yayınları, Ankara, 2010, 34-36.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, II., İstanbul, 2013,44.

Kaderîleri izleyen Mu'tezileye göre ise, Allah'ın, meydana getirdiği bütün eylemleri hasen'dir, O, kabihi işlemez düşüncesinden hareketle Allah'ı tenzih etmeye çalışmışlardır. Ancak Mu'tezile ekolü içerisinde bulunan bazı Mu'tezili kelâmcılar (Nazzâm, Câhiz, Esvârî), Allah'ın kötülüğü işlemeye kudreti yoktur, çünkü O'nun 'zulme', 'yalan'a gücü olsaydı, bu O'nun için bir eksiklik ve ihtiyaç sayılırdı derler.²⁹⁷ Bu görüşler Ebû'l-Hüzeyl ve onun tabileri tarafından kabul edilmediği gibi, Kâdî Abdülcebbâr tarafından da kabul edilmemiştir.²⁹⁸

“Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kabihi asla işlemeyeceğini şu dört aşamalı delille ortaya koymaya çalışır: **1.** Allah kötülüğün(kabihin) kabih olduğunu bilir. **2.** Allah kabihe ihtiyaç duymaz, yani ondan müstağnidir. **3.** Allah kabihe ihtiyaç duymadığını da bilir. **4.** Bu durumda olan biri asla kabihi yapmaz.”²⁹⁹

Bu deliller göstermektedir ki, Allah kabihi işlemez. Şayet işlerse, bu Allah hakkında imkânsız gördüğümüz cehalet ve ihtiyacı doğurur. Görüldüğü gibi Mu'tezilede iki farklı düşünce biçimi mevcuttur. Bunlardan birincisine göre(Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l- Hüzeyl), Allah kabihi yapmaz, ikincilere göre ise, Allah kabihi yapamaz. İkinciler Allah'ın kudretini sınırlandırarak görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Bu açıdan,“Evrende meydana gelmesinde şüphe olmayan kötülük, bazılarını inâyet (kayra) ve samedanî hikmet (Allah'ın temel özellikleri) hakkında şüpheyi düşürüyor. ‘Yüce Allah var ve dünyayı yaratmış ise âlemde kötülük nasıl bulunuyor? Yüce Allah cevvd olduğu için kötülük yaratamaz: eğer kötülüğün olmamasına güç yetirebilirken kötülüğe izin verirse cevvd olamaz. Eğer engelleyemezse kâdir olamaz.’ gibi birtakım şüpheler öne sürüyorlar.”³⁰⁰

William Hasker bu mevzuya ihtiyatlı yaklaşmaya çalışır, Ona göre, “Biz ilahî adaletten şüphe etmemeliyiz, fakat onu yorumlamak için acele de etmemeliyiz.”³⁰¹

Adalet ilkesi, Mu'tezilenin tevhidi görüşlerinin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Mu'tezile, Allah'tan sıfatları nefyedip, O'nu, kullara ve yaratılanlara

²⁹⁷ Ramazan, Yıldırım, *Mutezile'nin Kelamî Problemleri*. Hâkim el-Cüşemî örneği, İşaret Yayınları, İstanbul, 2012, 145.

²⁹⁸ Orhan Şener, Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, 336.

²⁹⁹ Koloğlu, *a.g.e.*, 337.

³⁰⁰ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 457.

³⁰¹ Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, 197.

benze(t)mekten tenzih etmek için bu ilkeyi benimsemişlerdir. O'nu birlemek ve tek kılmak için de sıfatları Allah'tan nefyete çalışmışlardır. Bunun sonucunda da Mu'tezileye göre Allah, yaratılan her şeyden ve sıfatlardan selbolunmuş olacaktır.³⁰²

Mu'tezile, kulu kendi fiillerinin yaratıcısı ilan ederek aslında bir nevi tevhidi de parçalamış oldu. Çünkü Mu'tezile, insana fiillerini yaratma kudreti vererek, insanı Allah'a ortak etmişlerdir. Eş'arîler, daha sonraki bir dönemde Mu'tezileyi bu görüşlerinden dolayı eleştirmiş, onları Seneviye düşüncesine zemin hazırlamakla suçlamışlardır.³⁰³

Mu'tezilenin niyeti tam olarak bu olmasa da, yaptıklarından ve söylediklerinden yola çıkarak diyebiliriz ki Mu'tezile, fiillerin yaratıcısı olarak iki yaratıcı icat etmesi ve kötü fiilleri insana, iyi fiilleri de Allah'a isnad etmekle Seneviye fırkasına en azından hizmet etmiştir.³⁰⁴

Mu'tezilenin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ (v.131/748) ilk başlarda sıfatları nefyete, iki kadim varlığın önüne geçmek istiyordu. Bundan yola çıkarak da, Zerdüşt, Mani ve Mazdek gibi ikili Tanrı tasarımı düşüncesine sahip olan dinlerle mücadele etmek istedi. Hatta denilebilir ki o, sıfatların nefyinden yola çıkarak Hıristiyanlıktaki teslis düşüncesini de reddetmeye çalışmıştır.³⁰⁵

Ancak daha sonra Mu'tezile, insanın özgürlüğünü ve irade sahibi oluşunu yüceltmekle, aslında Allah'ın kudret alanını daraltmış, onun güç ve kudretini de bir bakıma tezyif etmiştir. Çünkü Mu'tezile, hayvan olsun, insan olsun, bütün canlı varlıklara kendi fiillerini yaratma ve onu meydana getirme gücü vererek, Allah'ın yaratıcılık alanını daraltıyor veya tamamen ortadan kaldırıyor. Meydana gelen Şer fiilleri insana isnad ederek, bunu Allah'ın kudret alanının dışında görmeleri, Allah'a acziyet atfetmeleri manasına gelmektedir. Çünkü onlara göre, tüm hayvanların yapabildiği şeyi Allah yapamaz.³⁰⁶

Mu'tezile'ye göre, bir makdûrun iki kâdiri olması imkânsız olduğundan dolayı, insan sorumlu bir varlıktır. Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre, "bir fiil iki fail

³⁰² Ali Sami, Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yayınları, II., İstanbul, 1999, 255-256.

³⁰³ Neşşâr, *a.g.e.*, 256.

³⁰⁴ Neşşâr, *a.g.e.*, 256.

³⁰⁵ Neşşâr, *a.g.e.*, 186.

³⁰⁶ Neşşâr, *a.g.e.*, 258-259.

tarafından meydana” gelmeyeceğinden dolayı kulların eylemleri de Allah tarafından meydana getirilmez. Dolayısıyla Allah’ın kudretinin, kulların eylemlerine taalluk etmesi söz konusu değildir.³⁰⁷

Ehl-i Sünnetin bu konudaki temel görüşü ise, hem Cebri hem de Mu’tezili düşünceden farklılık arz etmektedir. “Ehl-i Sünnete göre, kulların bütün fiileri Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Allah Teâlâ, hayır olsun şer olsun kulların bütün fiillerinin yaratıcısıdır. Çünkü istitaat kula ne fiilden önce ne de sonra verilmeyip, fiili işlediği anda kendisine verilir. Kul bütün fiilleriyle beraber Allah tarafından yaratılmıştır.”³⁰⁸

Cebr ve ihtiyar problemi, insanlık tarihinin birçok döneminde tartışılmış olan çetrefilli ve karmaşık problemlerden biridir. Tarihin muhtelif dönemlerinde hem Kelâmcılar hem de Filozoflar bu konuya değinmiş ve üzerinde tartışmalarda bulunmuşlardır.³⁰⁹

Bazı İslam Filozoflarına göre, hidayet ve dalâleti seçme de kişinin kendi iradesiyle olmaktadır. Mesela “İbn Rüşd’e göre, yararlı gıdaların kimi hastalıklı bedenler için zarara yol açtığı gibi, tamamen kötülüklerle çevrelenmiş ve adeta kötülüğün tabiat haline geldiği kişilerin dalaletleri de doğal bir sonuç olarak telakki edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kişide ortaya çıkan dalalet dışsal olmaktan ziyade, içten gelen bir neticedir. Bu duruma göre dalalete düşme de hidayet bulma da kişinin kendi seçimi sonrasında gerçekleşen bir durumdur.”³¹⁰

Mu’tezili düşüncede de, hidayet ve dalâleti kulun kendisi seçer, Allah hiç kimseyi dalâlete sürükleyip saptırmaz.³¹¹

Çünkü Mu’tezilî düşünceye göre, Allah, iman ile küfrü ve isyan ile kesbi yaratmaya kadir değildir, bu nedenle de Allah, bir kâfiri kâfir, bir mü’mini de

³⁰⁷ Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, 100.

³⁰⁸ Ebu’l- Muin Nesefî, *Maturidi Akaidi(Bahrü’l-Kelam Tercümesi)*, (Terc.: Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010, 62.

³⁰⁹ Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*, 107.

³¹⁰ Erkol, *İbn Rüşd’ün Kelam Eleştirisi*, 274-275.

³¹¹ Sönmez, *Şevkani ve İtikadi Görüşleri*, 149.

mü'min olarak yaratmamıştır. Aksine kulun kendisi kendi özgür iradesiyle sonradan mü'min ya da kâfir olmuştur.³¹²

İnsanın irade ve fiillerinin sınırlılık alanı, eylemlerinde özgür olup olmadığı meselesi, Kelâmî tartışmaların önde gelen konularından birini teşkil etmektedir.³¹³

Cebriye'ye göre, insanın fiillere herhangi bir şekilde müdahalesi bulunmazken, buna karşın Kaderiye ekolü, insanı eylemlerinde tamamen özgür kılıp fiillerin yaratıcılığını da insana bırakıyordu.

“Cebriye ‘Bu âlemde kötülük yoktur.’ diyecek kadar ileri gitmişlerdir. Çünkü fâil, iradeye uyuyor, murada(isteğe) uygundur. Allah'ın takdiri sevilendir (mahbûb). Meydana gelen kadere tabidir(bağlıdır). Bu durumda emir ile nehiy arasında fark kalmıyor.”³¹⁴

Mu'tezile, burada Cebri düşünceye karşı çıkmaktadır. Çünkü Mu'tezileye göre, Allah'ın insanda yarattığı kudretle, insan kendi fiilinin hâlıkı olur. Allah'ın buradaki dahli doğrudan değil dolaylı olarak vardır. Yani Mu'tezileye göre, insan güç ve kudrete malik olduğundan mütevellid, kendi eylemlerini özgür bir irade ile meydana getirir.³¹⁵

Kulların eylemleri konusunda Mu'tezile daha çok Allah'ın adalet sıfatına vurgu yaparken buna karşın Eş'arîler de kudret sıfatı üzerine mesailerini teksif etmişlerdir. Ormsby'nin de belirttiği üzere, adalet ve kudret sıfatları, klasik teodisenin çatallı ikilemini oluşturan iki temel önemli kavramdır. Bu ikilem bir çözüme kavuşturulmak istendiğinde kötülüğün, Allah'ın bu iki sıfatını yıpratıp zedelemeyecek şekilde ele alınması ve bu konuda dikkatli olunması gerekir. Yoksa bu iki sıfattan herhangi birisini ele alıp sürekli o sıfat üzerinde yoğunlaşıp ve bu sıfat eksenli hükümler verilirse bu durum bir tehlike arz edebilir. Mesela bu sorunun çözümüne yönelik sürekli kudret üzerinde spekülasyonlarda bulunup bu sorunun tek çözümü olarak kudret sıfatı göz önünde bulundurulursa, “adalet” bundan zarar görecektir. Aksine adalet sıfatına sık sık vurgu yapıp kudret sıfatı arka plana

³¹² Kasım, Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü.İ.F.V.Yayımları, İstanbul, 2003, 62.

³¹³ Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler*, 108.

³¹⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*,442.

³¹⁵ Ömer Nesefî, *Açıklamalı Ömer Nesefî Akâidi Tercümesi*, 132.

itildiğinde, Allah'ın mutlak kudreti sınırlandırılmış bir duruma girecektir.³¹⁶ Yukarıda değindiğimiz gibi Mu'tezile ekolü, adalet sıfatına sarılarak ve onu kendi prensiplerinden biri haline getirerek, Allah'ın, kötülüğü ve çirkin şeyleri yaratmadığını ve hatta yaratamayacağını iddia ettiler. Bu kötü ve şer içeren eylemleri insana isnad edip Allah'ı bundan tenzih etmeye çalıştılar. Bunun sonucunda da eylemleri yaratanları ikiye ayırdılar. Şerleri yaratan insan ve hayırları yaratan Allah olarak fiillerin yaratıcılarını iki olarak belirlediler. Bununla da Senevilik (dualist) düşüncesine hizmet etmiş olduklarını belirttik.

Mu'tezilede kulun kendi fiillerinin hâlık olduğu meselesi çok önem arz etmektedir. "Hâlık" kelimesini terminolojik anlamda ilk defa ifade edenin Mu'tezili kelamcı Ebu Ali Cübbâî(v.303/916) olduğu söylenilir. Ebu Ali'ye göre, "mucid" ile "hâlık" arasında fark yoktur. Dolayısıyla Ebu Ali "hâlık" lafzının insan için de kullanılmasında herhangi bir sakınca görmemiştir.³¹⁷

Ayrıca Ebu Ali'ye göre, "hâlık" sözcüğü, şahsın zihninde tasarlayıp çizdiği şeyin, o çizmeye bağlı olarak yapılmasıdır. İnsan da eylemlerini bu şekilde oluşturduğu için insan da dolayısıyla hâlıktır demiştir.³¹⁸

Bu sebeplerden dolayı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (v.508/1115) göre, Mu'tezile, insanların seçime dayalı eylemlerinin yaratılması hususunda, Allah'ın hiçbir dahlinin ve tasarrufunun bulunmadığını, fiilleri ihdas ve icat edenin kulların kendisi olduğunu iddia eder.³¹⁹

Mu'tezilenin saff-ı evvel âlimleri, Ebû Ali el-Cübbâî'ye kadar "fail'e "hâlık" ismini vermekten kaçınmışlardır. Bu ilk âlimler, Hâlık yerine "mucit, muhdis ve muhteri" sıfatlarını kullanırlardı. Ancak Cübbâî, icad ve tâhlik arasında bir aykırılık ve farklılık bulunmadığını iddia edip, kulları kendi fiillerinin yaratıcısı yani hâlık'i olarak görmüştür.³²⁰ Mu'tezilede durum bu minval üzere cereyan ettiğinden doğal olarak, günahlar da Mu'tezileye göre, Allah'ın kaza ve kaderiyle değildir.³²¹ Çünkü

³¹⁶ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet sorunu*, 16.

³¹⁷ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 371-372.

³¹⁸ Koloğlu, *a.g.e.*, 372.

³¹⁹ Ebu'l- Muin Nesefî, *Tevhidin Esasları*, (Çev.:Hülya Alper), İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 93.

³²⁰ en-Nesefî, *a.g.e.*, 93-94.

³²¹ en- Nesefî, *a.g.e.*, 120.

Mu'tezileye göre, kul kendi fiilerinin yaratıcısı olunca doğal olarak günahlarının da meydana getiricisi ve sorumlusu olmaktadır.

Buna karşılık Cebriyye ekolünde savunulan görüşe göre ise, kul hiçbir güç ve kudrete sahip olmadığından dolayı kendi eylemlerini de yaratamaz.³²²

Bu nedenle Şehristânî (v.548/1153) Cebriyye hakkında: "Cebir, kulun işlediği fiille ilgisini reddedip, o fiili Allah'a vermektir."³²³ demektedir.

Şehristani, Cebriye ekolünü iki ayrı sınıfa ayırarak değerlendirir. Bunlardan birincisi, halis Cebriyye'dir. Bunlara göre, kulun hiçbir eylemi ve bu eylemi yerine getirmek için hiçbir kudreti yoktur. Cehm b. Safvan ve mensupları bu guruptan sayılır. İkincisi de, mutavassıt Cebriyye'dir. Bunlara göre, kulun bir fiili işlemeye gücü ve kudreti olmasına rağmen bu güç ve kudretin kulun işlediği fiil üzerinde herhangi bir etkisi söz konusu değildir.³²⁴

Mu'tezileye muhalif düşünceleri benimseyen Cebriye, bu konu hakkında genel olarak şöyle düşünmektedir; Allah ezeli ilminde her şeyi takdir buyurduğu gibi, kulların eylemlerini de ezelde takdir buyurmuştur. Bundan dolayı insan her ne yaparsa o ezeli ilme göre yapmaktadır. Yani insan, fiillerini gerçekleştirmede hiçbir rol ve tesire sahip değildir.³²⁵

Eş'arîler ise, fiilleri yaratan tek kudretin Allah olduğunu "Sizi ve işlediklerinizi yaratan Allah'tır."³²⁶ ayetine dayandırarak ispatlamaya çalışmışlardır.

Kazanç'a göre, "Eş'arîliğin ilahî kudret üzerindeki bu ısrarlı tutumu, ontolojik düzlemde özgür irâde ve nedensellik düşüncesinin yadsınmasıyla sonuçlandı."³²⁷

Çünkü Eş'arîlere göre, insanın arzu ve isteklerine rağmen bunların gerçekleşmemesi de delildir ki kul, kendi fiillerinin yaratıcısı olamaz.³²⁸

Eş'arîlerin düşüncelerinden çıkan sonuç Ormsby'e göre şudur:

³²² Ebu'l- Muin Nesefî, *Maturidi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, 132.

³²³ Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, (Çev.: Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, 85.

³²⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, 85.

³²⁵ Sönmez, *Şevkani ve İtikadi Görüşleri*, 151.

³²⁶ Saffat, 37/96.

³²⁷ Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 85.

³²⁸ Ömer Nesefî, *Açıklamalı Ömer Nesefî Akâidi Tercümesi*, 134.

“Eşariliğe göre, Allah, insanlara, ne bizzat onların yararı için, ne gelecekteki bir ödül uğruna, ne de daha sonraki bir bedel ümidiyle acı verir. Allah, sadece öyle dilediği için insanlara acı verir. Bu acılar zorunlu olarak iyilik kılığına bürünmüş de görülmemelidirler. Allah, kötülükleri yaratır ve insanlara ızdırap verir. Biz, nihai sebebi bilemeyiz.”³²⁹

Çünkü Eş’arîler şöyle düşünmekteydiler: “(Eşarîler) iyi ve kötünün sadece din tarafından bildirildiğini kabul ettiler. Din neyi emrederse iyi ve neyi de yasaklarsa kötüdür. Aksi takdirde din açısından, hiçbir iyi ve hiçbir kötü bulunmazdı. Eğer Allah, yasakladığı şeyleri emretmiş olsaydı, kötülük iyiliğe dönüşmüş olurdu.”³³⁰

Eş’arî büyük kelamcı Bâkılânî’nin(v.403/1013) görüşlerini de burada nakletmekte fayda mülâhaza ediyoruz, çünkü bu konudaki Eş’arî düşünceleri anlaşılır, parlak ve keskin ifadeler kullanarak açıklamaktadır:

“Biz aklın kendi başına hareket ederek bir fiilin her durumda iyiliğini veya kötülüğünü, dinî alanda haram veya mübah olduğunu ya da onun zorunlu tabiatını bilme imkânının bulunduğunu kesinlikle reddederiz. Bu hükümler, kendi bütünlükleri içinde, fiiller için aslâ ilahi yasanın (Şeriat) dışında başka bir şeyle tespit edilmediği gibi, aklın herhangi bir şekildeki belirlenmesiyle de tespit edilemez.”³³¹

Mu’tezile de, Cebriye de, Allah’ı şirkten, aczden, şerden tenzih etmek maksadıyla kulların iradesi konusunda böyle düşünmüşlerdir. Çünkü Mu’tezileye göre eğer bütün fiiller Allah’a isnat edilmiş olsa, Allah şerrin yani kötülüğün de yaratıcısı olmuş olur. Hâlbuki Allah şerden ve kötülükten münezzehtir. Cebriyede ise eğer Allah’tan maada fiilleri yapan birisi olursa, o fiilleri yapan kişiler de yaratıcı olurlardı. Hâlbuki tek yaratıcı Allah’tır.

Nitekim Vâsıl b. Ata bu konuda şöyle der: “Hikmetli ve adil olan Yaratıcı, kendisiyle kötülük (şerr) veya zulüm arasında bir bağın bulunmasından uzaktır

³²⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 242.

³³⁰ Ormsby, *a.g.e.*, 231.

³³¹ Ormsby, *a.g.e.*, 36.

(münezzeh)... Bu yüzden, iyiliğin, kötülüğün, imanın, küfrün, itaatin ve isyanın faili insandır ve o, fiillerden dolayı ödüllendirilir veya cezalandırılır.”³³²

Vâsıl b. Atâ’ya göre, Allah âdil ve hâkim olduğu için O’na şer izafe etmek doğru değildir. Çünkü şerrin, küfrün ve masiyetin faili insanın kendisidir. Bu nedenden dolayı da kul bunları işlediğinde cezalandırılması gerekir. Vâsıl, burada insanın kişisel olarak bir sorumluluk sahibi olduğunu da belirtmek istemektedir diyebiliriz.³³³

Çünkü Mu’tezili düşünceye göre, “Tanrı’nın âdil ve hakîm olduğunu iddia etmek, O’nun asla kötülük yapmayacağını, onu seçmeyeceğini, kendisi için zorunlu bir ödev olan şeyi çiğnemeyeceğini, bütün eylemlerinin iyi, değerli ve hikmetli olduğunu ve Cebrîlerin yaptığı gibi, kötülüklerin ona asla izâfe edilemeyeceğini kabul etmek anlamına gelmekteydi.”³³⁴

Kazanç’a göre problem bu perspektiften değerlendirildiğinde, “İslâm kelâmılarınca kabul gören müşterek bir tenzîh alanından söz edilebilir. Ne var ki, böylesi bir tenzîh, Mu’tezile kelâmcıları için ilâhî adalet ve hikmete bir eksiklik getirmeme ve zarar vermeme noktasında yoğunluk kazanırken -ki onlara göre dış âlemde karşılaştığımız doğal kötülükler aslında mecâzen kötülüktür-, Eş’arî düşünce dizgesinde, ilâhî irade ve kudrete bir eksiklik ve sınırlama getirmeme noktasında ağırlık kazanmaktadır.”³³⁵

İsmail Hakkı İzmirli, “İnsanın tüm fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır: ister bir amaçla ve seçimle yapılan fiilleri olsun, isterse bir amaç ve seçimle ilgili olmayan doğal fiilleri olsun. Bunlar ilâhî kader ve kazâ ile var olur. Çünkü bir şeyi kudret ve ihtiyar ile yaratmak kesinlikle o şeyi tüm ayrıntılarıyla bilmeye bağlıdır. Bizim hareketlerimizin ve durgunluklarımızın ayrıntılarına bilincimiz ulaşmış (lâhık) değildir.”³³⁶ demektedir.

³³² Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 32.

³³³ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 189.

³³⁴ Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, 85.

³³⁵ Kazanç, a.g.m., 90.

³³⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 440.

İzmirliye göre, kulun hem iradesi hem kudreti olmasına rağmen, bu kudret yaratıcı bir kudret değildir, çünkü yaratıcı olan sadece Allah'tır, ancak insanda var olan bu kudret etkin bir kudrettir.³³⁷

Cehmiyye bu konuda, “Yüce Allah dışında, hiç kimsenin, ne fiili, ne de ameli vardır. Ameller, yaratılmışlara ancak mecaz yoluyla nispet edilebilir.”³³⁸ görüşünü savunur.

İsmail Hakkı İzmirli bu konuyla alakalı şöyle der, eğer, “insanın fiili mecburi (ıztırarî) olsa teklif düşer; emir, nehiy, va'd ve va'id (korkutma) abes (anlamsız) olur. Sonuçta iyilik (hayr) ve kötülük (şer), ibadet ve günaha, sevap ve azaptan hiçbir şey gerekmez.”³³⁹

Bu konuda Mu'tezile, insanın ve diğer canlıların işlediklerinin yaratıcısı olarak Allah'ı görmezler. Mu'tezileye göre, Allah'ın insanları nehyettiği bütün şeyleri aynı zamanda dilememiştir de.³⁴⁰

Mu'tezile, kötülükleri, bayağı eylemleri Allah'a yakıştırmadıkları için ve Allah'ı bunlardan tenzih etmek için söz konusu bu menfi durumların yaratılışını Allah'a vermek istememişlerdir.

Bununla birlikte Mu'tezileye göre Allah, insanlara güç yetiremeyecekleri şeyi de yüklemeyiz. Çünkü bunu yapmak güzel ve yerinde bir şey değildir. Allah, insanları sorumlu kıldığı konularda, onların karşılaşacağı engelleri izale eder, onlara güç verir.³⁴¹

Eş'ârî âlimlerinden biri sayılan İmam Gazzâlî'ye göre ise Allah, kullara güç yetiremedikleri şeyleri yükleyebilir. Bu câizdir. Ona göre, “Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yükletme.” ayeti de göstermektedir ki Allah'ın, insanlara güçlerinin üzerinde bir teklifte bulunması câizdir. Aksi halde insanların, bu ayette olduğu gibi Allah'a yalvarmalarının ve yakarmalarının bir anlamı olmayacaktı.³⁴²

³³⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 440-441.

³³⁸ Abdülkadir Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev.: Ethem Ruhi Fırlı), TDV Yayınları, Ankara, 2014, 156.

³³⁹ İzmirli, *a.g.e.*, 442.

³⁴⁰ Bağdadî, *a.g.e.*, 83.

³⁴¹ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 63.

³⁴² Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-Dîn*, (Terc.: Mehmed A. Müftüoğlu), Vefa Yayınları, I., İstanbul, 2007, 273-274.

Gazzâlî'ye göre Allah ve O'nun bildirmesiyle Resulü bilmektedir ki Ebû Cehîl, iman etmeyecektir. Ancak Allah, Resulüne 'Ebû Cehîl'e söyle! Seni, getirdiğin bütün âhklarda tasdik etsin.' demesi göstermektedir ki Allah için teklif-i mâlâyutak(güç yetirilemeyen) câizdir.³⁴³

Mu'tezilenin konumuzla alakalı değindiği bir diğer mesele de, Allah'ın insana acı çektirip çektirmemesi meselesidir. Mu'tezileye göre, Allah insana acı çektirebilir, ancak bu acı ve elemelerin hangi hikmete binaen insanlara verileceği hususunda Mu'tezili âlimler arasında ihtilaf vardır.³⁴⁴ Biz burada Mu'tezili âlim olarak sadece Kadî Abdülcebbar'ın (v.415/1025) görüşlerini vermekle iktifa edeceğiz. O bu konuda şunları söyler: "Allah'ın verdiği acı, ya mükellefe ya da gayri mükellefe isabet eder. Eğer mükellef olmayana acı verirse, bu, ya bu acıdan daha fazla bir karşılık (nimet, surur, lezzet) vermek içindir, ya da, mükellef olanlara i'tibar (ibret) içindir. Çünkü ancak böylece acı vermesi birinci durumda zulüm olmaktan, ikinci durumda ise abes olmaktan çıkar. Eğer mükellef birine acı çektirirse, bu iki amaç birden güdülür. Yani karşılık (ivad) ve ibret alma. Burada ibret alma, ya kendisi için olur, ya başkası için olur veya ikisine birden olur... Ancak bu durumlarda, Allah'ın acı çektirmesi 'iyi' olur. Başka bir amaç için de acı çektirme caizdir. O da, 'istihkak'tır(yani hak ettiği bir ceza olarak). Bu ikisinin dışında caiz değildir. Hatta Allah'ın bir zararı uzaklaştırmak için insana acı çektirmesi de caiz değildir. Çünkü bu zararı acı çektirmeden uzaklaştırmaya kadirdir. Bu durumda acı çektirmek faydası olmayan abes bir şeydir."³⁴⁵

Eş'arîlere göre ise, acı çektirenin kim olduğu önem arz etmektedir. Hangi amaçla olursa olsun, şayet bu acıyı çektirenin kendisi Allah ise, bu iyi ve güzel bir şeydir. Çünkü Allah her şeye malik olduğundan O, mülkünde dilediği tasarrufta da bulunur.³⁴⁶

Bu konuyla ilgili Eş'arî mütekellim Şehristanî şöyle der:

"Acı Allah'tan başkasına izafe edilemez. Vukubulduğunda da güzeldir. İster bu acı durup dururken, yok yere (ibtidaen) olsun, isterse ceza olarak olsun, durum

³⁴³ Gazzâlî, *İhyâ'u'ulûmi'd-Dîn*, 274.

³⁴⁴ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, 306.

³⁴⁵ İlhami, Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*(Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, 146-147.

³⁴⁶ Güler, *a.g.e.*, 146.

değişmez. Yani bu acıya herhangi bir karşılık takdir edilmemiş olsun, kendinden daha büyük bir menfaati temin etmek ve yine kendinden daha büyük bir zararı def etmek için verilmiş olmasın. Aksine, Malik, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunur. Emri altındaki ister güçlü olsun isterse suçsuz olsun değişmez.”³⁴⁷

İmam Maturîdi’ye göre, Mu’tezîli âlimler zararlı fiil meselesinde birbiriyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmına göre zararlı fiilin dokunduğu kişi bu fiilden acı duyup muzdarip olsa dahi hakikatte o zarar görmüş sayılmaz. Diğer bir gurup ise, kişinin zarar görmesini kabullenmekle beraber, bu zararlı fiilin abes olmaması yani hikmetsiz olmaması için, Allah’ın o kişinin zararını telafi etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Yani Allah bedelini ve karşılığını ödemeksizin hiçbir kimseyi zarara uğratmaz ve zarar vermez.³⁴⁸

Çocuklara acı çektirme ile ilgili konuda ise Mu’tezileye göre, Allah, anne ve babasına veya herhangi birisine ibret olsun diye çocuklara bu dünyada acı çektirebilir. Ancak ahirette hem kâfirlerin hem de mü’minlerin çocukları cennetliktir.³⁴⁹

Çünkü çocuklar masumdur ve masum olan birisine de ahirette azap etmek zulümdür. Zulüm ise, kabih olduğu için Allah bu kabihî yapmaktan ve işlemekten münezzehtir. Bundan dolayı müşrik anne ve babanın günahı yüzünden dahi olsa çocuklara azap edilmez.³⁵⁰

Eş’arîlere göre ise, Allah’ın hayvanlara, delilere ve çocuklara elem çektirmesi, O’nun Adl sıfatıyla alakalı bir durumdur. Bu mezkûr üç sınıfa, bu dünyada çektiği elemlere karşılık bir mükâfat vermek Allah’a asla vacip değildir. Şayet Allah, onları mükâfatlandırıp nimetlendirirse bu O’nun fazlı ve keremi dolayısıyladır.³⁵¹

Eş’arî’nin söylediğine göre, “Selef âlimleri, Allah’ın her yasakladığı ve yapmaktan insanları alıkoyduğu fiil ve düşüncelerin çirkin “kubuh”; insanlara

³⁴⁷ Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*, 146.

³⁴⁸ Ebû Mansûr Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhîd* (Terc.: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, 332-333.

³⁴⁹ Güler, *a.g.e.*, 151.

³⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l- Usûli’l-Hamse*, 284.

³⁵¹ Emrullah, Yüksel, *Sistemik Kelâm*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, 91-92.

emrettiği veya davet ya da işlemlerini mübah kıldığı düşünce ve eylemlerin iyi “hasen” olduğuna icmâ ettiler.”³⁵²

Basra Mu'tezili düşünce ekolüne yakınlığıyla bilinen Şîî kelâmcı³⁵³ Şerif el-Mürtezâ'ya (v. 436/1044) göre, masiyetler, yalan, günah ve küfür gibi olgular, Allah'ın yaratmasından veya onun fiillerinden kaynaklanmaz, bunların tümünü kulun kendisi yapmaktadır.³⁵⁴

Nitekim o, “Nefislerinin onlar için önceden hazırladığı şey ne kötüdür”³⁵⁵ ayetine dayanarak şunları söyler:

“Buradan da anlaşılıyor ki, nefislerinin onlar için önceden hazırladığını, Allah, onlar için önceden hazırlamış değildir.”³⁵⁶

Şerif el-Mürtezâ birçok ayetten delil getirerek yapılan tüm menfi hal ve hareketlerin, ya insanın kendi nefisinden, kendi özgür iradesiyle yaptığı fiillerden yahut şeytanın kendisinden kaynaklandığını anlatmaya çalışır. O, Hz. Âdem ile Havva'nın ve Hz. Yunus'un dualarında söyledikleri, “zarar görenlerden olacağız”³⁵⁷, “haksızlık edenlerden oldum”³⁵⁸ ifadelerine dayanarak buradaki kusur ve hatanın yaratıcılarından değil, onların kendi nefislerinden kaynaklandığını açıklamaya çalışır.³⁵⁹

Aynı şekilde Şerif el-Mürtezâ, “Ey iman edenler, şarap kumar, dikili taşlar (putlar), şans okları, şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar yolu ile aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık siz bunlardan sakınmaz mısınız?”³⁶⁰ ve “Gizli konuşma(fiskos) şeytandan (onun yapacağı işlerden)dir.”³⁶¹ ayetlerine

³⁵² Ebu'l- Hasan Eş'ari, *El-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, (Terc.: Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010, 141.

³⁵³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 29.

³⁵⁴ Şerif, Mürtezâ, *Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü*, (Çev.:Muammer Esen), Araştırma Yayınları, Ankara, 2012, 35-36.

³⁵⁵ Mâide, 5/80.

³⁵⁶ Mürtezâ, *a.g.e.*, 36.

³⁵⁷ A'râf, 7/23.

³⁵⁸ Enbiyâ, 21/87.

³⁵⁹ Mürtezâ, *a.g.e.*, 36-39.

³⁶⁰ Mâide, 5/90-91.

³⁶¹ Mücâdele, 58/10.

dayanarak ayetlerde belirtilen bütün bu menfi eylemlerinin yapıcısının Rahmanın kendisinin değil, bizzat şeytanın kendisi olduğunu belirtir.³⁶²

Mürtezâ'ya göre “(Allah) her şeyin yaratıcısıdır.”³⁶³, “(Allah) her şeyi yaratmıştır.”³⁶⁴ ayetlerinin manasını soracak birisine şöyle cevap verilmesi gerekiyor: “Bununla Allah’ın kastettiği, göklerin ve yerin; gece ve gündüzün; cinler ve insanların vb. şeylerin yaratılmasıdır ve Allah, (bununla), küfrü, zulmü, ve yalanı (da) yarattığını kastetmemiştir (onları, Allah değil; kullar yapmaktadır); çünkü Allah’ın, ne bir zalim ve ne bir yalancı (kâzib) olması caiz/mümkün değildir. O, ulu, yüce ve bunlardan münezzehtir.”³⁶⁵ Çünkü Murtezâ'ya göre eğer, “(Allah) her şeyin yaratıcısıdır.”³⁶⁶ ayetinden yola çıkarak, Allah’ın ‘küfrü, zulmü ve yalanı’ da yarattığı kastedilirse, Allah’ın bu kötü vasıflarla muttasıf olması gerekir. Çünkü “zulüm, zalimlerden; yalan, yalancılardan; iğrenç şeyler, fâcirlerden”³⁶⁷ dir. Aksine Allah bunlardan münezzehtir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah kötülükleri ve masiyetleri irade etmez. Çünkü ona göre, “Kabihi irade etmek de kabihtir.”³⁶⁸ Bundan dolayı Allah, kabihin kötü olduğunu bildiğinden, kabihi asla işlemez. Aynı şekilde Allah masiyeti de irade etmiş olamaz. Eğer Allah masiyeti irade etmiş olsaydı şayet, bu Allah için noksan sıfatlara sahip olma anlamına gelirdi. Çünkü Allah masiyeti yasak ettiği halde kalkıp onu irade etmesi, ‘birbirine iki zıt sıfatı’ kendinde barındırması anlamına gelir. Aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr için ‘muhabbet’, ‘rıza’ ve ‘irade’ aynı şeydir. Yani falan şahsın birisine seni ‘sevdim’ yahut ‘râzı oldum’ deyişiyle bunları ‘irâde ettim’ deyişi aynı manalara gelmektedir.³⁶⁹

Nitekim “Allah kabîh/kötü olan şeylere güç yetirir, ancak yapmaz” şeklindeki görüşü benimseyerek bu görüşün Mu'tezileye ait olduğunu belirten Cüşemî'ye göre, Cebriye de, ‘Allah kabîh olanı yapar, ama O’ndan sâdır olan şeyler kabîh olmaz’ şeklindeki görüşü savunmuştur. O, Nazzâm'a (v.231/849) ait olan, ‘ Allah kabîh olan

³⁶² Mürtezâ, *Cebir ve Kader Kısacasında İnsan Özgürlüğü*, 81-82.

³⁶³ En'am,6/102; Ra'd, 13/16; Zümer,39/62; Mü'min(Ğafir), 40/62.

³⁶⁴ En'am, 6/102; Ra'd 13/16; Zümer 39/62; Mü'min (Ğafir), 40/62.

³⁶⁵ Mürtezâ, *a.g.e.*, 75.

³⁶⁶ En'am, 6/102; Ra'd 13/16; Zümer, 39/62; Mü'min (Ğafir), 40/62.

³⁶⁷ Mürtezâ, *a.g.e.*,35.

³⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, 256.

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, 256-260.

bir şeyi yapmaya güç yetiremez' görüşüne karşı çıkararak Allah'ın zâtıyla kâdir olduğunu, her şeye güç yetirdiğini, kötü olan şeylerin iyi olan şeylerle aynı türden olduğunu, dolayısıyla iyi olan şeylere güç yetiren Allah'ın kötü olan şeylere de güç yetireceğini söyler. Ona göre Allah kötü olan şeylerin kötü olduğunu bilir ve bizim bundan kaçınmamızı ister ve kendisi de kötü olan şeyleri asla tercih etmez."³⁷⁰ diyen Cüşemî, Allah'ın üstün güç ve kudret sahibi olduğunu iyiyi yarattığı gibi kötülüğün de yaratıcısının O olduğunu, Allah kötü olan bir şeyi yaratmaya güç yetiremez diyenlerin hata yaptıklarını açıkça belirtir.

Bununla beraber Hüsün- Kubuh meselesi de, Mu'tezilenin 'adl' ilksinin en önemli ve en temel konularından birisini oluşturmaktadır. Hüsün- kubuh problemi eşyanın özü gereği mi iyi veya kötü olduğu yahut dışsal bir irade(Allah) tarafından mı iyi veya kötü olarak belirlendiğini tayin etmeye çalışan ve aynı şekilde eşyanın ahlaki değerinin kaynağını sorgulamaya çalışan önemli bir meseledir.³⁷¹

Bu temel meselenin çözümüne yönelik iki farklı ekol ve düşünce biçimi ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi; eşyanın değerinin, yani iyi mi kötü mü olduğu bizzat eşyanın kendi zatından kaynaklandığını savunan Mu'tezili düşünce biçimi, buna karşılık ikinci düşünceyi baz alarak, eşyanın değerinin ancak Allah'ın emrettiği veya nehyettiği şekilde olabileceğini savunan Eş'arî düşünce biçimi.³⁷²

Bazılarına göre, "Öteden beri insan aklını meşgul eden ve Müslümanlar arasında da fikir ihtilâfına sebebiyet veren hayır ve şer meselesi şöyle doğmuştur:

Bu âlemde hayır da var, şer de. Hayrı Hak Teâlâ'nın yarattığında ve lüzumlu olduğunda şüphe yok.

Fakat şer niçin yaratılmıştır?

Şerrî yaratan kimdir? Allah mı?

Allah hayrı yaratır ama şerri de yaratır mı? Yaratırsa niçin?

Eğer şerri yaratan Allah ise, şer, irade-i ilâhiyenin icabı olarak yaratılıyor demektir. Öyleyse Allah, şerri işleyene niçin ceza veriyor?"³⁷³ Yukarıdaki sorulan

³⁷⁰ Yıldırım, *Mutezile'nin Kelamî Problemleri*, 145.

³⁷¹ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 331.

³⁷² Koloğlu, *a.g.e.*, 331.

³⁷³ Ali Arslan Aydın, *İslam'da İman Esasları*, 455.

sorular neticesinde insanlar arasında ayrılıklar başlamış ve bu önemli konuda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.

İslami teodiselere göre dünya, ilim, kudret, rahmet ve adalet gibi sıfatlara sahip bir yaratıcının sanat eseri olduğu için böyle bir dünyada anlam ve amaçtan yoksun, gagesiz ve boş yere bir kötülük bulunmaz. Aynı şekilde bu dünyada bir miktar kötülüğün bulunması da hikmet ve gayeden beri değildir. Çünkü bu bir miktar kötülük doğal seleksiyon için gerekli olduğu gibi, hayvanların hayata tutunabilmeleri ve insanın varoluşunu gerçekleştirebilmesi de bu bir miktar kötülüğün varlığına bağlıdır. İslami teodiselere göre bu dünyadaki hayatın bitmesiyle varlıkların yaşamı son bulacak değildir. Bu dünyadan başka bir öte dünya olan ahiret vardır ve haksızlığa uğrayanlar, acı çekenler öbür âlemde mükâfatlarını alacaktır. Çünkü Allah kimseye zulmetmez.³⁷⁴

Her fırka kendi düşünce sistemine göre yukarıdaki adalet ve zulüm konusuna cevap aramaya çalışmış ve düşünce gruplarını oluşturmuşlardır.³⁷⁵

Mesela, “Eşariler, bu âlemde bizatihi ne hayır, ne de şer olarak nitelenebilecek bir şeyin mevcut olmadığını, bunun saçma bir düşünce olduğunu söylemektedirler.”³⁷⁶

Aynı zamanda, Eş’arî düşünceye göre adalet ve zulüm gibi kavramlar ancak şeriat ile bilinebilir. Bu bakış açısından dolayı, bir eşyanın iyi mi veya kötü mü olduğu sorularına da din cevap verir ve bu konuyu din belirler.³⁷⁷

Mu’tezileye göre ise, güzel ve çirkinin varlığı akıl yoluyla anlaşılabilir. Bu konuda şeriatın bunları iyi ve güzel olarak belirtmesine gerek yoktur. Dolayısıyla mu’tezili düşüncede, bir şeyin çirkinliği ve güzelliği, nehy-i ilahi sebebiyle değil, bizzat eşyanın öz varlığından kaynaklanan bir durumdur. Çünkü vahiy gelmeden önce de eşya ne ise sonra da o’dur. Yani ya çirkindir ya da güzeldir.³⁷⁸

Mâturîdî’lerin genel anlayışı da eşyanın güzel veya çirkin oluşunun akıl yoluyla kavranabileceği yönündedir. Onlara göre insan akli “adaletin güzelliğini”

³⁷⁴ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 180.

³⁷⁵ Erkol, *İbn Rüşd’ün Kelam Eleştirisi*, 272.

³⁷⁶ Erkol, *a.g.e.*, 272.

³⁷⁷ Erkol, *a.g.e.*, 272.

³⁷⁸ Ömer Neseî, *Açıklamalı Ömer Neseî Akâidi Tercümesi*, 153.

yahut “zulmün çirkinliğini” idrak edebilir. Aynı şekilde herhangi bir eylemin iyi veya kötü oluşu akıl yoluyla bilinebilir.³⁷⁹

Çünkü Matürîdî’ye (v.333/944) göre, Allah, insanın aklına adaleti ve doğruluğu güzel, cevr ve yalanı da çirkin gösterdiği için insan yerilen veya övülen şeyleri akıyla bilebilir. Ancak Mâtürîdî’ye göre, bir fiil özünde nötr bir değere sahiptir. İnsanın o fiile olan kastı, o fiile pozitif veya negatif bir değer kazandıracaktır. Yani insanın bir fiile yaklaşma amacı ve kastı, o fiili insan akli ve şeriat açısından ya övülen ya da yerilen kılacaktır.³⁸⁰

Eş’arî’lerin bu konudaki görüşü biraz daha net bir özellik arz etmektedir. Onlara göre, bir eşyanın iyi veya kötü oluşu eşyanın içyapısıyla alakalı bir durum değil, bizzat şeriatın o eşya hakkında bildirdiği emir veya nehiydir. Allah eşya hakkında ne bildirmişse eşya ona göre şekil ve vasıf kazanır.³⁸¹

Yani Eş’arîlere göre, Allah, mutlak hâkim ve mutlak güç ve kudrete sahip olduğu için mülkünde istediği gibi tasarruf eder. İstedikini helal, istedikini de haram eder. Bundan dolayı eşyanın, zatında objektif bir değeri yoktur. Eşyanın niteliğini, helal ve haram oluşunu ancak mülkün sahibi olan Allah belirler.³⁸² Kısacası Eş’arîler için Allah, her şeyin ölçüsüdür.

Allah’ın bir şeyi emrettiği için mi ahlaken iyi olduğu veyahut bir şey ahlaken iyi olduğu için mi Allah’ın onu emrettiği meselesi, Platon’a ait Euthyphro diyalogundan sonra felsefenin de ilgi odağı olmuştur.³⁸³

Bu ikilemi oluşturan birinci kısmını (Bir şey Allah’ın buyruğundan ötürü iyidir), Hristiyan düşüncesinin önemli düşünürlerinden Ockhamlı William ve Eş’arî’ler tarafından savunulmuştur. Bunlara göre, Allah’ın kudretini ve iradesini sınırlayacak hiç bir şey yoktur ve olamaz. Bundan dolayı bu ikilemin birinci kısmında, Allah emir ve yasaklarında keyfe ma yeşa(nasıl dilerse öyle yapan) hareket eder. Dolayısıyla bu da bir soruna(Allah’ın keyfiliği) yol açmaktadır.³⁸⁴

³⁷⁹ Ömer Neseî, *Açıklamalı Ömer Neseî Akâidi Tercümesi*, 153.

³⁸⁰ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 132-133.

³⁸¹ Ömer Neseî, *a.g.e.*, 154.

³⁸² Turhan, *a.g.e.*, 105.

³⁸³ Taslaman, *Ahlâk, Felsefe ve Allah*, 75.

³⁸⁴ Taslaman, *a.g.e.*, 75-76.

Ancak bu ikilemi kabul etmeyip bunun sahte bir ikilem olduğunu iddia edenler de vardır. Bunlardan biri de Caner Taslamandır. Bunlara göre, bu iki şıktan başka bir şık daha mevcuttur. Bunların iddia ettiğine göre, iyilik sıfatı, Allah'ın varlığında mündemiç(içkin) bulunduğundan, Allah'ın vereceği buyruklar üzerinde bu sıfat etkili olacaktır. Bu sıfat da Allah'tan ayrı bir özellik olmadığı için ve Allah'ın bir sıfatı olduğu için, Allah'ın egemenliğini sınırlayacak veyahut mükemmelliğine hanel getirecek bir durum arz etmekten de uzaktır. Bu sayede ne Allah'ın egemenliği ve iradesi sınırlandırılmış olacak ne de Allah'ın keyfi davrandığı söylenebilecek.³⁸⁵ Dolayısıyla yukarıda değindiğimiz keyfilik sorunu da ortadan kalkmış olacaktır. Bu konuya tam bir açıklık getirmek maksadıyla şöyle bir örnek vermede fayda görüyoruz; nasıl ki, Allah'ın bilgisi Allah'ın iradesi üzerinde etkili olduğu halde bu, Allah'ın “egemenliği” ve “iradesi” için bir sınırlama olmuyorsa, aynı şekilde, “iyilik” sıfatı da Allah'ın iradesinde etkili olduğunda bu, Allah için bir sınırlama olarak görülemez.³⁸⁶

4.3. PROBLEMİN KUR'ÂN AÇISINDAN GENEL DEĞERLENDİRİLMESİ

Allah, hayrı ve şerri tercih etme potansiyel ve kabiliyetini insanda yaratmıştır. Bu nedenle insan, fayda ve zararı, hayrı ve şerri birbirinden temyiz ve tefrik edecek zihni bir kapasiteye sahiptir.³⁸⁷ Aşağıdaki ayet-i kerimeler de buna işarete bulunmaktadır.³⁸⁸

“Muhakkak ki biz, insana doğru yolu gösterdik, o, ister şükredici olsun, ister nankör.”³⁸⁹

“Biz insana, hayır ve şer yolları olmak üzere iki de yol gösterdik.”³⁹⁰

Hayrın ve şerrin bu dünyadaki varlığına Kur'ân ve Sünnette de değinilmiştir. Yani Kur'ân ve sünnete göre hayır da şer de bu kâinatta vardır.³⁹¹ Bu nedenle hayrın

³⁸⁵ Taslamam, *Ahlâk, Felsefe ve Allah*, 76.

³⁸⁶ Taslamam, *a.g.e.*, 77.

³⁸⁷ Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 94.

³⁸⁸ Yüksel, *a.g.e.*, 94.

³⁸⁹ İnsan, 76/3.

³⁹⁰ Beled, 90/10.

varlığı gibi şerrin varlığı da bu dünya hayatında bir realitedir. Allah, insanı hem hayırla hem şerle imtihan etmektedir.³⁹² Aşağıdaki âyet-i kerime de hayrın ve şerrin bir realite olduğunu göstermektedir:

“Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz.”³⁹³

Ancak, “Kur’ân-ı Kerim’de ve Hadis-i Şeriflerde, bu iki kelimenin (hayır ve şer) mânâ ve mahiyeti üzerinde durulmayarak, insanlar, her türlü iyilik, güzellik ve huzuru temsil eden hayra teşvik edilmiş, nelerin hayır, nelerin şer olduğu onlara bildirilmiş, hayır yolları gösterilmiş, şerden kaçınma çareleri anlatılmıştır.”³⁹⁴

Kur’ân’da kötülüğü ifade eden kavramların başında “musibet”, “bela” ve “şer” gelmektedir.³⁹⁵

Ne var ki Kur’ân penceresinden bakıldığında, var olan bütün kötülükleri ve musibetleri tek bir neden altında göstermek ve değerlendirmek imkânsızdır. Mesela fiziksel kötülüklerin varlığı, insanların imtihan edilmelerine, uyarılmalarına, olgunlaşmalarına, ikaz ve ihtar edilmelerine hizmet eden aracı hükmünde olabilir. Ahlaki kötülükler de, insanın yapısı gereği meydana gelmekte ve bu da insanın cüz’i iradesini kötü yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu kötülüklere sebep olan ve sebepsiz yere bu kötülükler maruz kalan tüm insanlar, Ahirette ceza veya mükâfatlarını alacaklardır. Çünkü “... Allah hiç kimseye zulmetmez.”³⁹⁶ Allah zalimlere ve kâfirlere iblis gibi mühlet verse de, bunları ihmal etmez.³⁹⁷

Kur’ân’da “iyi”, “ma’ruf” olarak geçerken, “kötü” de “münker” olarak geçmektedir. Bu iki terime karşılık gelen ve yerlerini tutan iki terim de, “hayır” ve “şer” kavramlarıdır.³⁹⁸ “Hayr” “hasen” kelimesinin müradifidir.³⁹⁹

Kur’ân-ı Kerim, kötülük öğretisini genellikle şeytan ve iblis adı altında kişileştirip somut hale getirir. Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Yahudilik gibi dinlerde

³⁹¹ Ali Arslan, Aydın, *İslam’da İman Esasları*, 454.

³⁹² Cağfer, Karadaş, *Kadere İman*, DİB Yayınları, Ankara, 2015, 58.

³⁹³ Enbiya, 21/35.

³⁹⁴ Ali Arslan, Aydın, *a.g.e.*, 454.

³⁹⁵ Türkben, *İbn Sinâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, 45.

³⁹⁶ Al-i İmran, 3/108

³⁹⁷ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 132-133.

³⁹⁸ Ömer, Nesefti, *Açıklamalı Ömer Nesefti Akâidi Tercümesi*, 151.

³⁹⁹ Ömer, Nesefti, *a.g.e.*, 152.

olduğu gibi İslâm'da da bu kötü düşmana karşı direnmeve onun adımlarını takip edip ona uyulmaması konusunda ikaz ve ihtarlar vardır.⁴⁰⁰

İnsan bu dünyada birbirinden muhtelif çok şeylerle imtihan olabilmektedir. Nitekim aşağıdaki ayet-i kerime de buna işaret etmektedir:

“Andolsun ki sizi, biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden yana eksiltme ile imtihan edeceğiz...”⁴⁰¹

Kur'ân'ın ifadelerine bir göz attığımızda göreceğiz ki, zikredilen her bir peygamber ve ümmeti, birbirinden farklı imtihanlara tabi tutulmuşlardır.⁴⁰²

Örneğın, Eyüp(a.s.) peygamberin birçok hastalığa maruz kalması, Talut'un ordusunun, karşılaşacakları nehirden kana kana su içmemeleri gerekmesi, Hz. Salih'in ümmetinin, bir dişi deveyi kendi sularına ortak etmekle emrolunmaları ve Hz. İbrahim'in, oğlu ismail'i kurban etmekle sınanması hep birer imtihan göstergesi olarak Kur'ân-ı Kerim'de geçmektedir.⁴⁰³

Aynı şekilde Kur'ân, insanların başına gelen kötülük ve musibetlerin birçok sebebinin olabileceğinden bahsetmektedir. Mesela bu musibetler bir kavmi cezalandırmak için olabileceği gibi, bir kavmi imtihan etmek için de olabilir.⁴⁰⁴

Dolayısıyla Kur'ân'a göre kötülük ve musibetlerin genel olarak iki nedeni bulunmaktadır; imtihan ve ceza. Lütfullah Cebecinin de belirttiğine göre Kur'ân, başımıza gelen bela ve musibetlerin iki nedeni olduğunu belirtiyor. Bu nedenlerden ilki, Şerle imtihanın bir unsuru olarak, diğeri de işlediğimiz kötülüğün cezası olarak felâketlere maruz kalmış oluyoruz.⁴⁰⁵

Bununla birlikte Kur'ân, bazı bela ve musibetlerin, insanın ruhî olarak olgunlaşması ve bir imtihan vesilesi olması için var olduklarını belirtir.⁴⁰⁶

Bu anlattıklarımıza aşağıdaki ayet-i kerimeler de, işaret etmektedir:

⁴⁰⁰ M.J.L. Young, *Kur'ân'da Kötülük ilkesinin Ele Alınışı* (Çev.: Süleyman Gezer), *G.Ü.Ç.İ.F.D.*, II-3, 175.

⁴⁰¹ Bakara, 2/155.

⁴⁰² Yaran, *a.g.e.*, 120.

⁴⁰³ Yaran, *a.g.e.*, 120.

⁴⁰⁴ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 45.

⁴⁰⁵ Lütfullah, Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1985, 309.

⁴⁰⁶ Türkben, *a.g.e.*, 46.

“O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.”⁴⁰⁷

“O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş’ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”⁴⁰⁸

“Andolsun ki, içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayınca kadar sizi imtihan edeceğiz.”⁴⁰⁹

Ancak İlhami Gülere göre, insanlar, imtihan olunurken meydana gelen ve karşılaşılan “musibet” ve “şer” gibi menfi durumlar, ya o kişinin veyahut başka kişilerin eylemlerinden yahut kevnî kanunlar ve tabii imkânlar karşısındaki yetersizliklerinden dolayı meydana gelmektedir.⁴¹⁰

Buna delil olarak da aşağıdaki ayet-i kerimeleri verir:⁴¹¹

“Başınıza gelen herhangi bir musibet (zarar, acı, elem, kötülük) kendi ellerinizin yaptığı(işler) yüzündendir. Allah çoğunu da affeder.”⁴¹²

“Sana gelen her iyilik Allah’tandır, sana gelen kötülük de kendindendir.”⁴¹³

“Başınıza bir bela gelince –siz, onun iki katını (Bedir’de) onların başlarına getirmiş olduğunuz halde- ‘Bu nereden başımıza geldi?’ dediniz. De ki: ‘O kendinizdendir.’”⁴¹⁴

“İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden yerde ve denizde fesad (örneğin: savaşlar ve bulaşıcı hastalıklar) çıktı.”⁴¹⁵

İnsanın başına gelen musibet ve felaketlerin birçok hikmetinin olabileceğini hem dini nasslar hem de büyük İslam âlimleri sürekli dile getirmişlerdir. Mesela bizim kötü ve şer olarak bildiğimiz bazı felaketlerin, savaşların ve olumsuz hadiselerin gerçekte bizim yararımıza olarak yaratıldıklarını çoğu zaman

⁴⁰⁷ Mülk, 67/2.

⁴⁰⁸ Hud, 11/7.

⁴⁰⁹ Muhammed, 47/31.

⁴¹⁰ Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*, 145.

⁴¹¹ Güler, *a.g.e.*, 145.

⁴¹² Şura, 42/30.

⁴¹³ Nisa, 4/79.

⁴¹⁴ Al-i İmran, 3/165.

⁴¹⁵ Rum, 30/41.

bilemeyebiliriz. Aşağıdaki ayet-i kerime de bizim bu konudaki cahilliğimize ve aceleciliğimize aslında bir ışık tutmaktadır:

“Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı.

Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür.

Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür.

Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁴¹⁶

Dış görünüş itibariyle kötü olarak görünen ancak hakikatte hayır olan bir hadiseyi ve insanın bu konudaki cahilliğini gösterir mahiyette İmam Gazzâlî (v.1111) şöyle bir hikâye anlatır;

Vakt-i zamanında Allah’ın her hükmüne rıza gösterme makamına erişmiş bir zat varmış. Bu zat bir vakit aile efradıyla beraber ıssız ve susuz bir sahrada konaklıyormuş. Bu adamın çadırını taşıyan bir eşeği, onları kollayıp gözetleyen bir köpekleri ve onları uyandıran bir de horozları varmış. Ancak bir gece bir tilki gelip horozu götürmüş. Adamın ailesi bu duruma üzülmeye rağmen kendisi ‘Hayırdır inşaallah’ demekle yetinmiş. Ardından bir çakal gelip eşeği öldürmüş. Ailesi bu vakıaya daha bir üzülmüş. Ancak ilahi hükme rıza mertebesine yükselmiş bu adam tekrar ‘Hayırdır İnşaallah’ demiş. Aynı şekilde köpekleri de vurulup öldürülünce ailesi tamamen şaşırılmış. Ancak bu veli adam, hiç istifini bozmadan bu duruma da ‘Hayırdır İnşaallah’ demiş. Ancak sabah, güneşin doğmasıyla beraber bu olayların da hikmeti ve sırrı ortaya çıkmış. Çünkü o gece, civar bölgelerdeki insanlar esir alınmış, çocukları da kaçırılmıştır. Bunlardan bazılarının bulunduğu bu bölgeler horozların ötmesi yahut köpeklerin havlaması ve eşeklerin anırması sebebiyle fark edilmişti. Bundan dolayı adam ailesine dönüp, Allah’ın her işinde bir iyiliğin ve hayrın var olduğuna iman ettiniz değil mi? diye sorar. Çünkü der adam, Allah bu hayvanları yok etmeseydi, siz de bu esir alınan ve kaçırılanlar arasında olabilirdiniz.⁴¹⁷

Buradan da anlaşılmaktadır ki, insanların başına gelen felaket ve musibetlerin aslında insanların yararına olabileceğini ya da insanları daha büyük musibet ve belalardan koruma amaçlı olunabileceği aşikârdır. Bu nedenle insan böyle durumlarda ani ve aceleci kararlar vermemeli, hoşuna giden şeyleri iyi ve hayır; hoşuna gitmediği şeyleri de şer ve kötü olarak algılamamalıdır. Çünkü yukarıdaki

⁴¹⁶ Bakara, 2/216.

⁴¹⁷ Özdemir, *ilâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, 89-90.

ayet-i kerimenin de belirttiği gibi, insanın hoşuna giden şey insan için kötü ve şer olabildiği gibi, insanın nefesine hoş gelmeyen şeyler de insan için hayır olabilmektedir.

Bu konuyla alakalı, Mutahharî aşağıdaki ayeti naklederek insanın başına gelen bela ve musibetlerin öğretici yanlarının olduğunu ve insanları olgunlaştırdığını dile getirir: “İnsanı güçlük içinde yarattık.”⁴¹⁸

Mutahhari bu ayete dayanarak, insanın zorluk ve sıkıntılara dayanması gerektiği, çünkü meşakkat ve sıkıntıların insanları dayanıklı kıldığı ve onları olgunlaştırdığı yönünde açıklamalar yapar.⁴¹⁹ Ona göre bela ve musibetlerin eğitici yönü de vardır. Aynı şekilde bela ve musibetler, insanların iradelerinin bilenmesine ve milletin teyakkuzuna da vesile olabileceğini söyler.⁴²⁰

İmam Mâtürîdî’ye göre, zarar olarak görünen hiçbir şey yoktur ki birisi ondan faydalanmış olmasın. Mesela bu faydalar birilerine nimeti hatırlatma şeklinde olabileceği gibi herhangi bir musibetten sakındırma, öğüt ve ibrete vesile olma şeklinde de olabilmektedir.⁴²¹

Ancak Hasker’e göre, “acı çekme, ahlakî ve ruhsal gelişim için vesile olabilmesine rağmen, bir acı çekme olayının ‘sebebi’nin, böyle bir vesile temin etmek olduğunu varsaymak akıllıca değildir. Elbette bu bazen öyle olabilir, fakat genellikle onun gerçekten öyle olduğundan emin olacak bir konumda bulunduğumuzdan kuşkuluyum. Bu varsayım, acı çekme başka bir insanı da etkilediği zaman, özellikle problemlidir.”⁴²²

Sonuç olarak diyebiliriz ki verilen bu ayetler ve bazı yorumlar göstermektedir ki insanlar, muhtelif sebeplerle ve muhtelif imtihanlarla sınanabilmektedir. Bazen kimin daha güzel amelde bulunacağı konusunda insanlar imtihan olunurken, bazen de hak yolunda kimin cihad edip sabredeceğini belirlemek için imtihan olunabilmektedir.

⁴¹⁸ Beled, 90/4.

⁴¹⁹ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 168.

⁴²⁰ Mutahharî, *a.g.e.*, 171.

⁴²¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 335.

⁴²² Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, 196.

5. SAİD NURSI'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

5.1. MAHİYETİ

Eş'arî bir âlim olan Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf* adlı eserinde çirkinin ve güzelin ne olduğunu şöyle tarif eder: “çirkin/kabîh şer'an yasaklanan şeydir.”⁴²³ “Güzel/hasen ise bunun tersine vâcip, mendup ve mübah gibi şer'an yasaklanmayan şeydir.”⁴²⁴

Bundan dolayı Cürcânî, şeylerin güzelliği ve çirkinliği konusunda aklın herhangi bir belirleyici rolünün olamayacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre, şeylerin güzel veya çirkin olduğunu şeriat belirler. Şeriat gelmeden önce fiillerin çirkinliği veya güzelliği gibi bir mesele söz konusu olamaz.⁴²⁵

Bazı kaynaklar, kötülüğün Arapçadaki karşılığının “Şerr” ve “Sû” kelimeleri olduğunu söylemektedir.⁴²⁶

İlk dönem eserlerde de “Kötülük” kelimesinin yerine genel olarak “Şer” kelimesi kullanılmıştır.⁴²⁷

Şer, “aslında hissedebilen bir varlığın, bu arada acı duyabilen bir varlığın incitilmesi ve zarara uğratılmasıdır.”⁴²⁸ şeklinde tarif edilirken, Kötülük ise, “insanın tabiatına aykırı ve zararlı olan; ayıplanan ve yerilen şey”⁴²⁹ şeklinde tanımlanmıştır.

Eagleton için bir eylem, anlam ve amaçtan ne kadar yoksunsa o eylem o kadar kötülük arz etmektedir.⁴³⁰

Cürcânî'ye göre, Mu'tezile'nin bu konuyla alakalı yaptığı en güzel tanım Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye aittir. El- Basrî'ye göre, “Çirkin, ona ve durumunu bilmeye güç yetirenin yapmayacağı şeydir.”⁴³¹

⁴²³ Seyyid Şerîf Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev.: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, III., İstanbul, 2015, 310.

⁴²⁴ Cürcanî, *a.g.e.*, 310.

⁴²⁵ Cürcanî, *a.g.e.*, 310.

⁴²⁶ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2005, (1317 h.), 1190.

⁴²⁷ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 11.

⁴²⁸ Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, 78

⁴²⁹ Özdemir, *İlâhî Adalet ve Rahmet penceresinden Kötülük ve Musibetler*, 41.

⁴³⁰ Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, 9.

İzmirli'ye göre, hayır kapsamlı ve genel içerikli iken şer ise cüz'i ve değersiz bir şeydir.

Nursî'ye göre de, hayır kapsamlı ve genel iken, şer ise cüz'idir. Ona göre yaratılışta asıl ve temel olan esas hayırdır. Şer ise, değersiz ve tali bir konumdur.⁴³²

O bu konuyla ilgili şunları söyler: “Hilkât-i âlemde maksûd-u bizzat ve gâlib-i mutlak, yalnız hüsün ve hayır ve hak ve kemaldır. Amma şer ve kubuh ve bâtil ise; tebeyye ve mağlûbe ve mağmûredirler. Eğer çendan savlet etseler de muvakkattır.”⁴³³

Nursî'nin bu sözlerinden de anlaşılmaktadır ki, kâinatın yaratılışında asıl amaç olan ve mutlak üstün gelen hayır ve iyiliktir. Şerler ve kötülükler ise arka plandadırlar. Nursî'ye göre şerler bazen galip gelse de, bu geçici bir durumdan ibarettir.

Sudûr teorisini savunan İbn Sinâ'ya göre de, kâinatta esas amaç, mevcut bulunan kötülükler değil, sadece iyiliklerdir. Onun için, İbn Sinâ'ya göre var olan her şey iyidir. Ancak İbn Sinâ'ya göre, Mutlak manada mükemmel olan tek varlık Tanrı'dır. Diğer tüm şeyler Tanrı'dan taştığı(sudur) için, Tanrı(el-Evvel) kadar mükemmel olamazlar. Aksi takdirde Tanrı'dan taşanlar ile Tanrı birbirine denk ve misil olmuş olurlardı. Bu anlamda İbn Sinâ'ya göre mümkîn varlık olan Tanrı dışındaki varlıklar için mutlak iyilik, söz konusu değildir. Çünkü mümkîn varlıklar zorunlu varlıklar değildir, sonradan meydana gelmişlerdir ve yok olma ihtimaline sahiplerdir. Dolayısıyla oluş ve bozuluşa maruz kalan Tanrı dışındaki diğer varlıklar, salt iyi olarak görülemezler.⁴³⁴

İhvan-ı Safa'ya göre, Allah sırf kötülük olsun diye değil daha büyük bir iyiliği tamamlamak için kötülüğü yaratmıştır denebilir. Yukarıda Nursî'de ve İbn Sinâ'da olduğu gibi İhvan-ı Safa'da da evrende asıl olan şer değil hayırdır. Şer ise geçici ve arızîdir.⁴³⁵

⁴³¹Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 314.

⁴³²Nursi, *Muhâkemat*, Rnk Yayınları, 9. Baskı, İstanbul, 2013, 32.

⁴³³Nursî, *a.g.e.*, 33.

⁴³⁴Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 69.

⁴³⁵Nazim, Mustafayev, *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2011, 25-26.

Mutahharî'ye göre iyilik ve kötülük, bu evrende iç içe ve birbirine karışmış durumdadır. Ona göre kâinatta, iyiliğin bulunduğu yerde kötülük, kötülüğün bulunduğu yerde de iyilik mevcuttur. Dolayısıyla iyilik ve kötülük gibi iki zıt şey aynı yerde ve beraber bulunabilmektedir.⁴³⁶

Nursî'ye göre de Allah, bu oluş ve bozuluş âleminde iyi ile çirkinini; zararlı ile faydalıyı çok hikmetlere binaen iç içe yaratmıştır.⁴³⁷

İbn Sina'ya göre ise, evrenin külli oluşumu ve düzeninde kötülüklerin önemli bir yeri ve rolü vardır. Ona göre şayet salah ve fesad yani iyilik ve kötülükler beraber bulunmasaydı, bu evrenin düzen ve intizamı tam ve mükemmel bir tarzda olmayacaktı. Onun için İbn Sina'ya göre, şu an var olan dünya değil de bundan başka bir dünya da olsaydı, içinde yine kötülük bulunması gerekirdi. Bu açıdan kötülük var olmasaydı şayet, bu durum, İbn Sina'ya göre var olan kötülükten daha büyük bir kötülük olacaktı.⁴³⁸

Zıtlıkların bir arada bulunmasının gerekliliği konusunda İbn Sinâ'ya benzer yaklaşımlara sahip olan Nursî'ye göre, ışık ve karanlığın, güzellik ve çirkinliğin, hidâyet ve dalâletin, elem ve lezzetin, hayır ve şerrin iç içe bulunmasında ve birbirine karşı gelmesinde büyük hikmetler vardır. Çünkü Nursî'ye göre her şey zıddıyla bilindiği için, çirkinlik sayesinde güzelliğin birçok mertebesi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca acı ve elem olmadığında lezzetin, karanlık olmadığında ışığın, şer olmadığında hayrın değeri ve kıymeti bilinmez. Nursî'ye göre Cehennem olmadığında da Cennetin birçok lezzetleri saklı kalabilmektedir.⁴³⁹

Bu anlamda Nursî, hiç kimsenin Allah'a karşı itiraz ve şikâyet etmeye hakkı yoktur der. Çünkü Nursî'ye göre, insanların isteklerinin ve arzularının zıddına olmasına rağmen bazı şeylerde binlerce hikmet bulunabilmektedir. Bundan dolayı kalkıp bir ferdin keyfi uğruna bin hikmet feda edilmez.⁴⁴⁰ Nursî, bu konuyla alakalı şu ayeti nakleder: "Eğer hak, onların arzu ve isteklerine uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunanlar bozulur giderdi."⁴⁴¹

⁴³⁶ Mutahharî, *Adl-i İllâhî*, 140.

⁴³⁷ Nursî, *İşârâtü'l-İ'caz*, 200.

⁴³⁸ Mustafayev, *a.g.t.*, 93-94.

⁴³⁹ Said, Nursî, *Asâ-yı Mûsa*, Rnk Yayınları, 11.Baskı, İstanbul, 2013, 50.

⁴⁴⁰ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 186.

⁴⁴¹ Mü'minun, 23/71.

Nursî bu konuyla ilgili şunları da söyler: “Ey müteşekki! Sen nesen? Neye binâenîtiraz ediyorsun. Cüz’î hevesini külliyyât-ı kâinata mühendis mi yapıyorsun? Kokmuş olan zevkini ni’metlerin derecelerine mikyas ve mîzan mı yapıyorsun? Ne biliyorsun ki, zannettiğin nîmet nîkmet olmasın. Senin ne kıymetin var ki, sineğin kanadına muvazî olmayan hevesini tatmin ve teskin için felek çarklarıyla hareketten teskin edilsin!..”⁴⁴²

Dolayısıyla Nursî’ye göre iyinin belirlenmesinde esas olan insanın nefsi ve arzuları değildir. Çünkü insan sadece kendi nefsini düşündüğü için ve âleme külli bir nazarla bakmadığı için, bazen şiddetli bir cezaya veya olumsuz neticeler doğurabilecek bir olaya nimet olarak bakabilmektedir.

Mutahharî’ye göre şerrin mahiyeti “yokluk” ve “adem”dir. Yani Mutahharî’ye göre, kötülüklerin hepsi yokluk nev’indedir.⁴⁴³

Mutahharî bu konuyla alakalı şunu söyler: “Yokluk hiç hükmündedir ve varlığın karşısında belirli bir konumu olamaz.”⁴⁴⁴

Mutahharî, kötülüklerin yokluk türünden şeyler olduğunu anlattıktan sonra, kötülüğün yaratılmamış olduğunu, çünkü kötülüğün yaratılma gibi bir durumunun söz konusu olamayacağını belirtir. Bundan dolayı ona göre evrende sadece bir varlık çeşidi vardır, o da iyiliktir. Mutahharî, dualistlerin iddia ettiği, biri iyiliklerin yaratıcısı diğeri de kötülüklerin yaratıcısı olmak üzere iki Tanrının varlığına da bu şekilde gerek kalmayacağını belirtir.⁴⁴⁵

Said Nursî’ye göre ise, yokluğun tam bir şer olduğu, varlık ve vücudun ise tam manada hayır olduğu konusunda büyük din âlimleri ve keşif ehli insanlar ittifak etmişlerdir. Nursî’ye göre, çoğunlukla hayır ve iyilik, varlığa dayanır. Görünüşte olumsuz ve yokluk gibi görünseler de gerçekte hayır, varlıktır ve varlığı sabittir. Buna karşın, dalâlet, musibet, günah ve bela gibi bütün çirkin şeylerin temeli ve esası ise, yokluk ve hiçliktir. Nursî, belâlar, musibetler gibi menfi durumlar görünüşte sabit ve varmış gibi görünürler ancak gerçekte ademi dirler der.

⁴⁴² Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 186.

⁴⁴³ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 138.

⁴⁴⁴ Mutahharî, *a.g.e.*, 140.

⁴⁴⁵ Mutahharî, *a.g.e.*, 142.

Bu açıdan Nursî'ye göre, bir binanın var olabilmesi için, binada kullanılacak bütün inşaat malzemelerinin bulunması gerekir. Fakat bir binanın yok olup çökmesi veya olmaması ise sadece o binanın bir rüknünün eksikliği veya bir parçasının olmamasına bağlıdır.⁴⁴⁶Nursî, bundan dolayı “tahrip kolaydır” sözü meşhur olmuştur der.⁴⁴⁷

Dolayısıyla Nursî'ye göre varlık, gerçekte var olan bir sebepten dolayı meydana gelirken, yokluk ise böyle değildir. Çünkü yokluk, yok olan bir şeye sebep olabilmektedir.⁴⁴⁸

St. Augustine de, doğada kötülük diye bir şeyin var olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre kötülük diye adlandırdığımız şey, aslında “iyiliğin eksikliği”dir. Dolayısıyla kötülüğün bir özü ve esası yoktur.⁴⁴⁹

Nursî, az bir kuvvetle kötülükler sebep olan şeytanın yüzünden çoğu insanın, dalâlete saptığının ve hüsrana uğradıklarının farkındadır. Ancak onun için sayısal çokluk değil, kalite ve değer önemlidir. Nursî, bu çokluk ve kalite(kemiyet- keyfiyet) meselesine dair şöyle bir örnek vermektedir: “Nasıl ki, bin ve on çekirdeği bulunan bir zât, o çekirdekleri toprak altında bir muamele-i kimyeviyeye mazhar etse, ondan on tanesi ağaç olmuş, bini bozulmuş. O on ağaç olmuş çekirdeklerin o adama verdiği menfaat, elbette, bin bozulmuş çekirdeğin verdiği zararı hiçe indirir.”⁴⁵⁰

Yani Nursî için, şeytanlara karşı mücadele ederek belli bir seviyeye gelmiş birkaç kâmil insanın varlığı, küfre giren ve dalâlete sapan insanların, insan türüne verdiği zararı hiçe indirmektedir. Çünkü bu birkaç kâmil insanın, âdemoğluna sağladığı şeref ve verdiği menfaat çok büyüktür. Nursî'ye göre bu nedenden dolayı da Allah, şeytanın varlığına izin vermiş ve onların insanlara musallat olmalarına müsaade etmiştir.⁴⁵¹

Said Nursî için mücadele, mücahede, değişme ve hareketlilik gibi aktivite ortamlarının bulunması çok önemlidir. Çünkü ona göre, durgunluk, tekdüzelik, tembellik gibi şeyler bir tür ademilik yani yokluk sayılır ve bu da Nursî'ye göre

⁴⁴⁶ Nursî, *Lem'alar*, 81.

⁴⁴⁷ Nursî, *a.g.e.*, 79.

⁴⁴⁸ Nursî, *a.g.e.*, 81.

⁴⁴⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 26.

⁴⁵⁰ Nursî, *a.g.e.*, 79-80.

⁴⁵¹ Nursî, *a.g.e.*, 80.

zarardır. Ancak hareketlilik, değişiklik gibi şeyler ise hayırdır, iyidir. Bu açıdan Nursî'ye göre, insanın hayatı hareket etmekle mükemmellik kazanmakta, hastalıklar ve belâlar sayesinde ilerleme kaydetmektedir.⁴⁵²

Nursî, “Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür.”⁴⁵³ ayetine dayanarak şirkin kendi içerisinde büyük bir zulmü barındırdığını ve bizzat şirkin kendisinin zulüm olduğunu söyler. Çünkü Nursî'ye göre şirk öyle büyük ve nihayeti olmayan bir suç ki, bütün yaratılanların haklarına, şeref ve haysiyetlerine bir saldırı mahiyetindedir. Bundan dolayı Nursî'ye göre şirkte bulunan ve yaratılanlara yapılan böyle bir tecavüz ve haksız saldırıyı ancak Cehennem ateşi temizleyebilir.⁴⁵⁴

Nursî, kâinatın ve içindekilerin asıl görevlerini ve yaratılış mahiyetlerini açıklayarak, şirkin ve küfrün, kâinat ve içindeki varlıkların haklarına nasıl girdiklerini, onların ulvi ve çok yüksek vazifelerini inkâr etmeleri sonucu nasıl büyük bir cinayete sebebiyet verdiklerini göstermek amacıyla bu konuda şunları söyler: “Ve kâinat baştanbaşa gayet manidar bir kitab-ı Samedanî ve mevcudat ferşten arşa kadar gayet mu'cizane bir mecmua-i mektubat-ı Sübhaniye ve mahlûkatın bütün taifeleri, gayet muntazam ve muhteşem bir ordu-yu Rabbanî ve masnuatın bütün kabileleri mikroptan, karıncadan tâ gergedana, tâ kartallara, tâ seyyarata kadar Sultan-ı Ezelî'nin gayet vazife-perver memurları olduğu bilinmesi ve her şey, âyinedarlık ve intisap cihetiyle binler derece kıymet-i şahsiyesinden daha yüksek kıymet almaları...”⁴⁵⁵ Dolayısıyla Nursî'ye göre, yaratılan varlıkların hepsi, Allah'ın mu'cizevî bir mektubu, bir ordusu, memuru ve âyinesi hükmündedir. Bu açıdan şirk ve küfür ehli, yaratılanların başıboş varlıklar olduğunu ve bir kıymet-i Harbiyelerinin olmadığını iddia ederler. Bununla birlikte bütün bu varlıkların yaptıkları manevralar ve hareketler şirk ve küfür ehli açısından değersiz bir eylem hüviyetindedir. Bundan dolayı Nursî'ye göre şirk ve küfür ehli büyük bir cinayete sebebiyet vermiş oluyorlar.

Nursî'ye göre şirk ve küfür ehlinin küfür ve şirkleriyle kâinata yaptıkları haksızlığı ve kâinatta işledikleri büyük cinayet sebebiyle, yer, gök ve kâinattaki bütün unsurlar, şirk ve küfür ehline karşı hiddete geliyor ve onların yok olması için birleşip Âd, Semud ve Firavun gibi şirk ehlini boğmak istiyorlar. Daha önce de

⁴⁵² Nursî, *Mektûbat*, 45.

⁴⁵³ Lokman, 31/13.

⁴⁵⁴ Said Nursî, *Şualar*, Rnk Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2014, 11.

⁴⁵⁵ Nursî, *a.g.e.*, 12.

belirttiğimiz gibi şirk, kâinata ve içindeki kutsi ve yüce hakikatlere karşı bir tahkir bir aşağılama ve Nursî'nin tabiriyle “azîm bir tecavüz”dür. Bundan dolayı Nursî'ye göre Cehennem dahi şirk ve küfür ehline öyle bir kızıyor ki neredeyse parçalanmak seviyesine geliyor. Nursî, “Neredeyse Cehennem öfkesinden çatlayacak!”⁴⁵⁶ ayetini vererek Cehennemin öfkesinin şiddetinin ne derecede olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁷

5.2. KAYNAĞI

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre, çözümü zor olan meselelerden biri de hayır ve şer meselesidir. Ona göre kâinata şer de vardır hayır da. Ancak hayır ve iyilik tereddütsüz bir şekilde Allah'a nispet edilirken, kötülüğün ona nispet edilmesi konusunda ise bazı tereddütler yaşanmıştır. Ona göre Allah iyiliği ve kötülüğü hem yaratır hem de onu irade eder. Ancak Allah bunları yaratıp irade ederken bu, Allah'ın kötülüğe rızası var ya da kötülükten hoşlanıyor anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın kötülüğe rızası yoktur.⁴⁵⁸

Vahyi bilgi olmadan insanın, salt akılla Kötülük problemini çözmesi çok zordur hatta imkânsızdır denebilir. Çünkü insan, doğası gereği çoğu zaman, nesnel düşünüp nesnel hareketlerde bulunamaz. Kötülük problemi ile ilgili konular esnasında, insanın duyguları onu sübjektif yargılar vermeye, sübjektif düşünmeye ve hareket etmeye zorlamaktadır. Bu açıdan, insanı kişisel duygu ve hareketlere kapılmaktan koruyup, onun aklî bir varlık olarak davranması ve hareket etmesi konusunda dinin varlığına ihtiyaç duyulur.⁴⁵⁹

Kötülüğün kaynağı ve sebebi problemi, çeşitli dönemlerde farklı kişiler ve ekoller tarafından tartışılmıştır. Kötülük neyden ve nereden kaynaklanır, kötülüğe sebep olan etken nedir, neden kötülük var gibi sorular çeşitli dönemlerde dile getirilmiştir. Ve bu konu üzerinde spekülasyonlarda bulunulmuştur. Kimileri Mecusi'ler gibi bir “kötülük Tanrısı” îcâd edip kötülüğün kaynağı olarak onu görürken, kimileri de “madde”yi kötülüğün menşei olarak görmüştür.

⁴⁵⁶ Mülk, 67/8.

⁴⁵⁷ Nursî, *Şualar*, 12.

⁴⁵⁸ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 447-448.

⁴⁵⁹ Mustafayev, *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, 110.

Mesela Plotinus'a göre kötülük maddeden kaynaklanmaktadır. Yani ona göre maddenin varlığından dolayı kötülük, tabii âlemde zorunlu olmaktadır.⁴⁶⁰

Ehl-i Sünnet'e göre, hayrı ve şerri, masiyet ve taati kesin bir şekilde Allah yaratmıştır ve kulların fiillerini yaratma da ancak Allah'a aittir.⁴⁶¹

Bu konuyla alakalı Cebriyenin görüşü ise kısaca şu şekildedir: “Cebriye, kulun, rüzgârın kuru otun üstünde esip onu sağa sola savurması gibi, istitaatı yoktur, isyan ve küfre mecburdur demiştir.”⁴⁶² Dolayısıyla Cebriye'ye göre insan kötülüğün kaynağı ve faili olamaz.

Mu'tezilenin kulun ihtiyarı hakkındaki görüşü ise, cebri görüşün antitezi mahiyetindedir. Mu'tezileye göre kul, kendi eylemlerini kendisi yarattığından mütevellid ister hayır ister şer, her ikisini de bizzat kulun kendisi yaratmaktadır.⁴⁶³

Mu'tezile “Şüphesiz Allah kullarına zulmetmez.”⁴⁶⁴ vb. ayetlere dayanarak, Allah'ın, kulların fiillerinin yaratıcısı olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Çünkü onlara göre, eğer Allah, kulların fiillerini yaratmış olsaydı, bu kadar işlenen zulümlerin, suçların faili olmuş olurdu. Hâlbuki Allah zulümden münezzehtir. Aynı şekilde Mu'tezileye göre, bazı belirli eylemlerin sadece belirli şahıslarda meydana gelmesi ve hür insanlar tarafından meydana getirilen eylemlerin, engelli kişiler tarafından da meydana getirilemeyişi göstermektedir ki fiiller, Allah tarafından yaratılmamıştır. Eğer Allah, kabihî, fenayı yaratmış olsaydı, Mu'tezileye göre bunu emretmesi de caiz olurdu.⁴⁶⁵

Nursî'ye göre, Mu'tezile imamları, şerrin yaratılmasını şer olarak kabul ettikleri için, “küfür” ve dalâlet'in yaratılışını Allah'a vermek istememişlerdir. Bu şekilde de Allah'ı küfür ve dalâletten tenzih ve takdis ettiklerini düşünmüşlerdir. Bundan dolayı Mu'tezile, fiillerin yaratılışının faili olarak insanı görmüşlerdir. Ancak Nursî, şerrin yaratılmasını şer olarak kabul etmez. Ona göre, şerrin yaratılması değil, kul tarafından kesb edilmesi yani kazanılması şerdir. Çünkü Nursî'ye göre şerrin mevcudiyeti birçok hayırlı şeyin başlangıcı konumundadır.

⁴⁶⁰ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 41.

⁴⁶¹ Ebu'l- Muin Neseî, *Tevhidin Esasları*, 111.

⁴⁶² Ebu'l- Muin Neseî, *Maturidi Akaidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, 60.

⁴⁶³ en-Neseî, *a.g.e.*, 62.

⁴⁶⁴ Âl-i İmran, 3/182.

⁴⁶⁵ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 375-377.

Bundan dolayı şerrin yaratılışı, neticeleri itibariyle hayır hükmüne geçmektedir. Mesela Nursî'ye göre şer olarak algılanan ateş ve şeytanın yaratılışı aslında şer değildir. Kulun bu iki şeye karşı olan tavrı neticesinde hayır veya şer olmaktadır. Bu açıdan Nursî'ye göre, ateşin en az yüz hayırlı neticesi varken biri kalkıp onu kendi aleyhinde kullanması veya kendine şer yapması mümkündür. Ya da insanın manen terakkisine vesile olabilirken, kişinin şeytan karşısında kendini mağlup etmesi de mümkündür. Bu açıdan kişinin bunların yaratılışını sırf şer olarak görmesi doğru değildir. Nursî'ye göre Mu'tezile bu sırrı anlamadığı için "Halk-ı şer şerdir ve çirkinin îcâdı çirkindir" demişlerdir.⁴⁶⁶

Ashab-ı Hadis ve Ehl-i Sünnet'e göre, yeryüzünde Allah'ın dilemesi dışında herhangi bir hayır da şer de mevcut değildir. Onlara göre, kulun yaptıkları kötülükleri de Allah yaratmıştır. Kullar herhangi bir şey yaratmaya güç yetiremezler. Ayrıca hayır da şer de Allah'ın kaza ve kaderiyle olmaktadır. Kısacası onlar, acısıyla tatlısıyla, hayırla ve şerriyle Allah'ın kaza ve kaderine iman ederler.⁴⁶⁷

İzmirliye göre ise Allah, "iyiliği" ve "kötülüğü" yarattığı gibi aynı zamanda bunları irade de eder. Fakat Allah'ın kötülüğe izni ve rızası yoktur ve kötülükten de hoşlanmaz.⁴⁶⁸

Ancak Mu'tezileye göre şayet Allah, insanların e'falini hâlk etmiş olsaydı hâşâ Allah, zalim olurdu. Çünkü insanların eylemleri zulüm ve cevirden müstağni değildir. Allah, kulların fillerinin yaratıcısı olmadığına göre O, zalim olmaktan ve kabih olan bir şeyi isteyip yapmaktan da münezzehtir.⁴⁶⁹

Nursî'ye göre ise kul, kötülüğü istediği için kendi yaptığı kötülükten tamamen o sorumludur. Ona göre kötülük, yıkmak ve bozmak türünden bir şey olduğu için kul, bir kötülükle çok büyük yıkımlara sebebiyet verebilir. Mesela bir kibrit çöpü ile bir evi ateşe verip yok etme gibi. Ancak Nursî'ye göre, iyilik cihetinde insanın etkisi çok azdır. Bundan dolayı da insanın iyilikleriyle övünmek gibi bir lüksü olmamalıdır. Çünkü iyiliği yaratan ve meydana getiren Allah'tır.⁴⁷⁰ Kısacası

⁴⁶⁶ Nursî, *Lem'alar*, 84-85.

⁴⁶⁷ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005, 237-238.

⁴⁶⁸ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 448.

⁴⁶⁹ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 62-63.

⁴⁷⁰ Said, Nursî, *Sözler*, Rnk Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2014, 503.

Nursî'ye göre: “İcâd-ı İlâhîde şer ve çirkinlik yoktur. Belki, abdin kisbine ve istidâdına aittir.”⁴⁷¹

“Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.”⁴⁷² ayeti de yukarıdaki görüşü destekler niteliktedir. Yani kötülüğün sorumlusu ve faili insan iken, iyiliğin kaynağı da Allah'tır.

Eş'arîler; Mu'tezile ve Cebriye ortası bir yol tutarak, Mu'tezile'nin “ilahi adalet” ve “ilahi zorunluluklar” ilkesine yaptıkları aşırı vurguya tepki gösterdiler. Bununla beraber Cebriye'nin radikal kaderciliğinden de kaçındılar. Eş'arîlere göre insanın fiillerini yalnızca Allah yaratmıştır, ancak bu fiilleri kesbeden (edinen) insandır. Dolayısıyla kesb eden insan olduğu için bu fiillerin sonuçlarından da insan sorumlu olmaktadır.⁴⁷³ Nursî, kötülüklerin yaratılması kötülük değil, insanın onun kesb etmesi kötüdür. Bundan dolayı da insan yaptıkları hatalardan, günahlardan ve karşılaşmış oldukları kötü sonuçlardan sorumlu olmaktadır⁴⁷⁴ diyerek bu konuda Eş'arî bir çizgiyi takip ettiğini göstermiştir.

Mevlana, kötülüklerle bir iyilik bir ihsan nazarıyla bakmıştır. Ona göre kötülükler de Allah'tandır. Ancak bu kötülüklerin O'ndan olması, Mevlana'ya göre Allah için bir eksiklik ve noksanlık anlamına gelmemektedir. O bu konuda şunları söyler:

“Eğer sen kötülükler de ondandır dersin öyledir ama bundan onun kemaline noksan mı gelir ki? Bu kötülük ihsanı da onun kemalindedir. Dinle ulu kişi, sana misal getireyim: Meselâ ressam iki türlü resim yapar: Güzellerin resimleriyle, çirkin resimleri. Yusuf'un, yaratılışı güzel hurinin resmini de yapar, ifritlerin, çirkin iblislerin resmini de. İki türlü resim de onun üstatlığının eseridir. Bu, ressamın çirkinliğine delil olamaz, bilâkis üstatlığına delildir.”⁴⁷⁵

Bu konuyla alakalı bir diğer mesele de, iyiliğin ve kötülüğün belirlenmesinde aklın mı yoksa naklin mi esas alınacağı meselesidir. Mu'tezileye göre, kötü başka bir sebepten değil, kendiliğinden kötüdür. Çünkü kötülük ya kendi zatından kaynaklı

⁴⁷¹ Nursî, *Sözler*, 503.

⁴⁷² Nisa, 4/79.

⁴⁷³ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 35.

⁴⁷⁴ Nursî, *Mektûbat*, 43.

⁴⁷⁵ Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, *Mesnevî-i Şerif*, 177.

kötülüktür yahut onun zatiyla kaim bir sıfattan ötürü kötülüktür. Mu'tezilî düşünceye göre biz, bir şeyi kötü ve iyi olarak gördüğümüz gibi, Allah da onu o şekilde görmektedir. Yani biz bir şeyi kötü olarak görürsek, Allah da onu kötü olarak görür.⁴⁷⁶

Mu'tezile, eşyada var olan güzellik ve çirkinin mahiyetinin ne olduğuna aklın nesnel olarak hükmedebileceğini savunur. Mu'tezile için akıl "hâkem" ve "keşif" konumundadır.⁴⁷⁷

Eş'arî'lere göre ise, şeylerin güzelliği ve çirkinliği konusunda aklın herhangi bir rolü yoktur. Bu konu şeriat tarafından belirlenir. Onun için şeraitten önce bir şeyin güzel veya çirkinliğinden bahsetmek söz konusu değildir. Çünkü şâri', güzel yaptığı bir şeyi çirkin, çirkin yaptığı birşeyi de güzel yapabilir. Yani bu konuda hüküm tersine dönebilir.⁴⁷⁸

Eş'arî bir âlim olan Kadi Beydavi'ye (v.685/1286) göre de, şeriat bir şeyi kabih olarak tayin etmişse o şey kabihdir. Bir şeyi de hüsün olarak belirlemişse o da artık hüsündür. Ona göre Allah'ın yaratmasında bir illet aranılmaz ve onun fiillerinin de bir gayesi yoktur. O dilediğini seçer, dilediğini yapar. O mutlak manada da her şeyin sahibi olduğu için, O'na nispetle kabih bir şey de olmaz.⁴⁷⁹

Nursî'nin bu konuyla alakalı düşüncesi şudur: "Bir şey'in şer'an çirkinliği pislîği; nehy-i İlahî sebebiyledir." Nursi'nin bu görüşünden de belli olmaktadır ki o, bu konuda Eş'arî düşünce çizgisi üzerindedir. Çünkü ona göre, eşyanın niteliğini belirleyen husus şeriattır, akıl değildir.

Bu mevzu ile alakalı son olarak Şunu da belirtmekte fayda görüyoruz; Mu'tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye, İmâmiyye Şiâsî ve bir kısım Mâturîdîlere göre, iyilik ve kötülük eşyanın zati özelliği olduğu için akılla kavranabilir. Buna karşın, Eş'arî, Selefi uleması ve İbn Hazm gibi âlimlerin benimsediği görüşe göre ise, Hüsün ve kubuh şer'idir. Dolayısıyla bu sonunculara göre, fiillerin iyi veya kötü olarak

⁴⁷⁶ Kâdî Beyzâvî, *Tavali 'u'l-Envâr*, (Çev.: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, 212.

⁴⁷⁷ Ramazan, Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, 359.

⁴⁷⁸ Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 310.

⁴⁷⁹ Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.*, 212.

nitelendirme kaynağı akıl değil dindir. İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina'ya göre de hüsün ve kubuh akli bir mesele değildir.⁴⁸⁰

Nursî'ye göre, ilâhi rahmetin ve gelen bir nimetin karşılığında kulun şükretmesi gerekir. Ancak ona göre biz, bu şükrü layıkıyla yapmadığımız gibi, zulmümüzle ve isyanımızla da ilahi gazabı üzerimize çekiyoruz. Yeryüzünde yapılan zulüm ve tahribatlar neticesinde de kul kendini gelecek semavi tokat ve musibetlere müstahak kılmaktadır.⁴⁸¹

“Başımıza gelen bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir.”⁴⁸² ayeti de göstermektedir ki, insanların başına gelen felâket ve musibetlerin müsebbibi insanın kendisidir.

Nursî, “Hatta deniz dibindeki balıklar dahi günahkâr ve zâlimlerden şekva ediyorlar ki; onların yüzünden yağmur kesilir, hattâ bizim de nafakamız azalır.” Hadisini naklederek, insanlar tarafından işlenen günahlar ve yapılan zulümler yüzünden masum hayvanlar da azap çekiyor der.⁴⁸³

Yağmursuzluk da Nursî'ye göre bir musibettir. İnsanların işlediği günahlar ve zulümlere karşı bir azaptır. Ona göre, umumi musibet ve felâketler, insanların çoğunun hatasından kaynaklandığı için, bu insanların tövbe edip pişman olması gerekir. Ta ki musibetler ortadan kalkana kadar.⁴⁸⁴

Bu konudaki Mu'tezili yaklaşım ise, âhlakî kötülüğün tamamını, tabii kötülüğün de çoğunun insana mal edilmesi yönündedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, tabii kötülük olarak görülen birçok şey insanın eylemlerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁵

Aşağıda verilen ayette de görüldüğü üzere yeryüzündeki düzeni bozan, fesat çıkarıcı insandır. Gelen musibetler de insanlara bir ders olsun veya yaptıkları bozgunculuktan dönerler diye gelmektedirler.

⁴⁸⁰ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, 181-182-183.

⁴⁸¹ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 34.

⁴⁸² Şuara, 42/30.

⁴⁸³ Nursî, *a.g.e.*, 34.

⁴⁸⁴ Nursî, *a.g.e.*, 35.

⁴⁸⁵ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 56.

“İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu ki, Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki tuttıkları kötü yoldan dönerler.”⁴⁸⁶

Nursî, “Öyle musibetten kaçınız ki; geldiği vakit zâlimlere mahsus kalmaz, mâsumlar ve mazlumlar da içinde yanar.”⁴⁸⁷ ayetini naklederek, gelen musibetlerin masumları da kapsamaya gerekmektedir der. Çünkü Nursî’ye göre din, bir imtihan ve tecrübe olduğu için, bu imtihanın sırrı bozulmasın diye masumların da bu felâketlere maruz kalması gerekmektedir. Şayet bu masumlar kurtulsaydı dini hikmet de bozulmuş olurdu. O vakit herkes iman ederdi. Ebu Cehil gibi kötü insanlar, Ebu Bekir-i Sıddık(r.a.) gibi iman ederlerdi. Bundan dolayı da umumi olarak gelen musibetlerde masum insanlar da zarar görmektedirler.⁴⁸⁸

Mu’tezile’ye göre ise, masum çocuklara gelen ızdıraplar ve belâlar yetişkinler için yapılmış uyarılar ve verilmiş öğütler anlamına gelmektedir.⁴⁸⁹

Bu açıdan Mu’tezilenin çoğunluğuna göre Allah, yetişkinlere ibret olsun diye çocuklara elem verir. Ancak Mu’tezili düşünceye göre, bu elemlere karşılık Allah, daha sonra onlara bir bedel, bir karşılık verecektir. Çünkü bedel verilmediği takdirde bu çocuklar için zulüm olur.⁴⁹⁰

Nursî’ye göre ise, on beş yaşına kadar olan çocukların başına gelen musibetler, felâketler onlar için büyük bir manevi mükâfat sağlayacaktır. Şayet bu felâketler sonucu o çocuklar vefat ederlerse, hangi dinden olurlarsa olsunlar Nursî’ye göre şehit sayılırlar.⁴⁹¹

Dolayısıyla hem Mu’tezile’ye göre hem de Said Nursî’ye göre masum çocukların çektikleri acı ve sıkıntılar karşılıksız kalmayacak bunların mükâfatları onlara verilecektir.

Bu konudaki Eş’arî düşünce ise, hem mu’tezili düşünceye hem de Nursî’nin yukarıdaki görüşlerine muhaliftir. Çünkü Eş’arî düşünceye göre: “Allah, insanlara, ne bizzat onların yararı için, ne gelecekteki bir ödül uğruna, ne de daha sonraki bir

⁴⁸⁶ Rum, 30/41.

⁴⁸⁷ Enfal, 8/25.

⁴⁸⁸ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, 34.

⁴⁸⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 240.

⁴⁹⁰ El-Eş’ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 213-214.

⁴⁹¹ Nursî, *Kastamonu Lâhikası*, Rnk Yayınları, 9. Baskı, İstanbul, 2013, 111.

bedel ümidiyle acı verir. Bu acılar zorunlu olarak iyilik kılıfına bürünmüş de görülmemelidir. Allah kötülükleri yaratır ve insanlara ızdırap verir. Biz nihai sebebi bilemeyiz.”⁴⁹²

Mecusilere göre, biri iyinin diğeri kötünün yaratıcısı olmak üzere iki yaratıcı vardır. Bu ikici görüş taraftarları, Tanrı’yı bu şekilde kötülükten tenzih etmeyi düşündüler. Ancak bu şekilde Tanrı’ya ortak koşmuş oldular. Bunlara göre, Allah iyi bir varlıktır ve var olan kötülükten de hoşnut değildir. Ancak bu iyilik Tanrı’sına karşı bozgunculuğu ve kötülüğü isteyen bir rakip Tanrı vardır. Kötülüğün var olmasının sebebi de odur.⁴⁹³

Ancak Nursî’ye göre, kâinatta bulunan cinnî ve insi şeytanlar müthiş yakma, yıkma ve kötülüklerle sebep olup bunları yaptıkları halde, îcâd ve hayır yönünde veya yaratılışla ilgili konularda herhangi bir etkileri yoktur. Ve Allah’ın mülkünde bir ortaklığa da sahip değildirler. Çünkü bunlar kötülükleri yaparken bir güce veya bir kudrete dayanarak yapmıyorlar. Çoğu şeyi yapmayarak veya terk ederek yıkımlara ve şerlere sebep oluyorlar. Kötülük ve bozmak gibi eylemler de tahribat türünden şeyler olduğu için, var olan bir güce ve kudrete gerek kalmıyor. Yapılması gereken bir şeyin yapılmaması veya bir şartın yok olup bozulmasıyla büyük yıkımlar ve tahribatlar olmaktadır.⁴⁹⁴

Nursî, bu konuyla alakalı şöyle der: “şerli ve ademî ve tahribçi işlerde kuvvet ve iktidar lâzım değil; az bir fiil ve cüz’î bir kuvvet, belki vazifesini yapmamak ile bazan büyük ademler ve bozmaklar oluyor. O şerir fâiller, muktedir zannedilir. Halbuki ademden başka hiçbir tesiri ve cüz’î bir kesbden hariç bir kuvvetleri yoktur.”⁴⁹⁵

Aşağıdaki ayet-i Kerime de göstermektedir ki, şeytanların yaratma, zorlama ve îcâd yönünde bir etkileri yoktur:

“Hesapları görülüp iş bitirilince, şeytan diyecek ki: Şüphesiz Allah size gerçek olanı vaat etti, ben de size vaat ettim ama size yalancı çıktım. Zaten benim

⁴⁹² Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 242.

⁴⁹³ Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 137.

⁴⁹⁴ Nursî, *Lem’alar*, 81.

⁴⁹⁵ Nursî, *Şualar*, 258.

size karşı bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi (inkâra) çağırdım, siz de benim davetime hemen koşunuz. O halde beni yermeyin, kendinizi yerin.”⁴⁹⁶

Mesela Nursî’ye göre, bir bahçeyi sulayan cedvelin deliği açılmadığı takdirde bahçe kurur. Yani o bahçenin yok olması için tek bir sebebin olmayışı yeterlidir. Ancak bahçenin ve içindekilerin meydana gelmesi ve var olması için, bahçe sahibinin hizmetinden başka yüzlerce(ışık, ısı, su, toprak vs.) şartında mevcut olması ve bir arada olması gerekmektedir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla yaratma ve îcâd, birçok şeyin var olmasını gerektirirken; tahrip, bozma ve yıkma gibi olumsuz durumlarda ise böyle bir şeye gerek yoktur. Bundan dolayı tahrip çok kolay olmaktadır. Bazen bir görevi aksatma, yapmama çok büyük felâketlere sebebiyet verebilmektedir.

Nursî’ye göre bu işin iç yüzü mecûsîler tarafından anlaşılmadığı için, onlar kâinata biri hayrın(Yezdan), diğeri de şerrin(Ehrimen) yaratıcısı olmak üzere iki yaratıcı görüşünü benimsemişlerdir. Hâlbuki Nursî’ye göre, Mecûsî’lerin “Ehrimen” dedikleri hayali şer yaratıcısı, şeytanın bizzat kendisidir.⁴⁹⁸

Nursî, insanın çift karaktere sahip bir varlık olduğunu söyler. Dolayısıyla insanla ilgili konularda görüş belirtilirken insanın bu çift yönlü yapısı göz önünde bulundurulmalıdır. Nursî’ye göre insandaki birinci yön, bir şeyler meydana getirebilme, îcâd etme ve olumlu bir şeyler oluşturabilme yönüdür. İnsandaki diğer yönü ise, bozma, yok etme ve kötülük yönüdür. Nursî’ye göre, insan birinci yönüyle birçok hayvandan daha aşağı ve zayıf bir konumdadır. Ancak ikinci yönü itibariyle insanı geçen ve bu konuda insana yetişen hiçbir varlık yoktur. Bu açıdan Nursî’ye göre, dağların, göklerin ve yerin yüklenmekten çekindikleri emaneti kendisine yüklemekten çekinmeyen tek varlık insandır.⁴⁹⁹ Bu gerçek Kur’ân’da şöyle ifade edilir: “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler(sorumluluğundan), korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”⁵⁰⁰ Bu açıdan Nursî’ye göre insan, yapma, oluşturma, meydana getirme ve iyilik yapma gibi pozitif eylemleri, ancak kendi ufkunun genişliği nispetinde ve gücünün yettiği kadar yapabilir. Bu yönüyle insanın, bir hayvandan dahi aşağı bir

⁴⁹⁶ İbrahim, 14/22.

⁴⁹⁷ Nursî, *Lem’alar*, 149.

⁴⁹⁸ Nursî, *a.g.e.*, 81-82.

⁴⁹⁹ Nursî, *Sözler*, 347.

⁵⁰⁰ Ahzab, 33/72.

derecede olduğunu daha önce belirttik. Ancak Nursî’ye göre, insanın yaptığı olumsuz eylemlerin her biri yapılan o eylemle sınırlı kalmaz, bunlar genişler, yayılır ve o bozma ve yıkma eylemleri başka varlıkları da etkiler.⁵⁰¹

İnsanın niçin bu kadar zalim olabileceği de yapılan bu açıklamalardan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki ayette geçen “insan çok zalim”dir ifadesine de böylelikle bir açıklık getirilmiş olduğu kanaatindeyiz. Aslında Nursî’nin aşağıda vermiş olduğumuz “küfür” ile ilgili sözleri de insanın nihayetsiz “zalim” olabileme yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Bu kadar açıklamaya gerek duymamızın sebebi elbette ki, insanın ne kadar zalim olduğunu ve zalimliği arttıkça yapabileceği tahrip ve kötülüğün de o nispette artacağını göstermeye çalışmaktır.

Nursî, küfrün ne kadar büyük bir yıkım ve cinayet olduğunu şöyle dile getirir: “Küfür; bir fenalıktır, bir tahriptir, bir adem-i tasdiktir. Fakat o tek seyyie, bütün kâinatın tahkirini ve bütün Esmâ-i İlâhiye’nin tezyifini, bütün insaniyetin terzilini tazammun eder. Çünkü; Şu mevcudatın âli bir makamı, ehemmiyetli bir vazifesi vardır. Zira onlar, mektûbat-ı Rabbaniye ve merâya-yı sübhaniye ve memurîn-i İlâhiye’dirlir. Küfür ise, onları âyinedarlık ve vazifedarlık ve mânidarlık makamından düşürüp, abesiyet ve tesadüfün oyuncağı derekesine ve zeval ve firâkın tahribiyle çabuk bozulup değişen mevadd-ı fâniyeye ve ehemmiyetsizlik, kıymetsizlik, hiçlik mertebesine indirdiği gibi, bütün kâinata ve mevcûdatın âyinelerinde nakışları ve cilveleri ve cemâlleri görünen Esmâ-i İlâhiye’yi inkâr ile tezyif eder...”⁵⁰²

Nursî’ye göre kâfir, sınırlı bir ömürde bir günah işliyor. Ama o günah içinde sonsuz bir cinayet saklıdır. Çünkü o kâfir, küfrüyle bütün varlığı aşağılıyor, onların Allah ve kulları indinde olan değerlerini düşürmeye ve inkâr etmeye çalışıyor. Bütün varlık ve mevcudatın, Allah’ın birliğine olan şahadetlerini yalanlıyor. Bunlarla beraber kâfir, kâinata tecelli eden Allah’ın bütün isimlerini de tahkir edip bunları yok sayıyor. Nursî’ye göre kâfirin yaptığı tüm bu eylemler kendi içerisinde büyük ve sonsuz bir cinayeti barındırıyor. Bu nedenle de kâfirin Cehenneme atılması ve orada

⁵⁰¹ Nursî, *Sözler*, 347.

⁵⁰² Nursî, *a.g.e.*, 347.

ebedi olarak kalması Nursî'ye göre hak ve adalettir. Allah, bu şekilde inkâr edilen, aşığılanan mevcudatın hakkını kâfirden alıyor.⁵⁰³

Son olarak Nursî'ye göre, bozma ve kötülöklere sebep olan ve insana kötölöğü emreden “nefs-i emmâre”dir. Dolayısıyla Nursî'ye göre eğer insan egosundan vazgeçse, iyiliği ve hayrı Allah'tan isteyip, kötölükten, bozmaktan ve nefesine dayanmaktan vazgeçip tevbe ederse, insanda bulunan sonsuz kötölükleri yapabilme kabiliyeti, sonsuz iyilikleri yapabilme kabiliyetine dönüşür. Bunun sonucunda da Nursî'ye göre insan, yükseklerin en yükseğine ulaşır.⁵⁰⁴

5.3. GÖRECELİLİğİ

Allah, kendisinde herhangi bir hikmet bulunmayan hiçbir şey yaratmamıştır. Yarattığı şeyler ya bütün insanlar için ya da en azından bir kısmı için birçok hikmetler taşımaktadır. Dolayısıyla kendisinde herhangi bir iyilik bulunmayan kötölük dahi yoktur. Bu açıdan bakıldığında, Allah'ın belâ ve musibetleri yaratmasında bile hikmet vardır. Ya o belâyaya uğrayan kişi için ya da başkası için belâ bir nimet olabilmektedir. Gazzâlî bu sebeplerden dolayı kötölöklere “maskeli iyilikler” olarak bakmaktadır.⁵⁰⁵

Buradan da anlıyoruz ki bir kısım insanlara gelen felâketler veya bazı gruplara gelen musibetler, başkasına menfaat sağlayabilmektedir. Bu da göstermektedir ki kötölükler, kişiden kişiye değişmekte, birisine nimet olan diğerine felâket olabilmektedir.

Nursî'ye göre bu âlemde, yıldızlardan atom çekirdeğine kadar her şey kusursuz, eksiksiz ve mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Ve her şey arasında mükemmel bir uyumluluk hâli mevcuttur.⁵⁰⁶

Nursî, kâinatı bazen mükemmel ve güzel bir saraya, bazen mu'cizevî bir kitaba, bazen de medeni bir şehre benzeter. Nursî, bu kâinatın bir düzen ve nezafete sahip olduğunu, var olan bütün canlıların -en küçüğünden en büyüğüne kadar- rızıklarının mükemmel bir şekilde verildiğini ve her ihtiyaçlarının kusursuz bir

⁵⁰³ Nursî, *Mektûbat*, 43.

⁵⁰⁴ Nursî, *Sözler*, 348.

⁵⁰⁵ Yaran, *Kötölük ve Theodise*, 167.

⁵⁰⁶ Nursî, *Şualar*, 29.

şekilde yerine getirildiğini belirtir. Nursî, bu düşüncesini destekler mahiyette Gazzâlî'nin şu dilemmasını nakleder: “Daire-i imkânda bu mükevvenattan daha bedî' daha güzel yoktur.”⁵⁰⁷

Gazzâlî'nin “Leyse fi'l-imbân ebda' mimmâ kân” yani bu mümkün âlemler arasında daha iyisi yoktur sözü büyük bir tartışmanın zeminini hazırlamıştır. Bu tartışma Gazzâlî'nin yaşadığı dönemden başlayıp 19. yüzyıla kadar sürmüştür.⁵⁰⁸

Bu tartışmanın temelini, Allah'ın bu âlemden daha mükemmel bir âlemi veya herhangi bir âlemi yaratmaya kadir olup olmadığı sorunu oluşturmaktadır.⁵⁰⁹

Bununla beraber Gazzâlî'ye göre biz Allah'ı cimrilikle, güçsüzlükle ve zulümle ilişkilendirmek istemiyorsak, O'nun mümkün dünyaların en iyisini yarattığını kabullenmemiz lazım, aksi takdirde Allah'ın adilliğini, cömertliğini ve kudretini töhmet altında bırakmış oluruz.⁵¹⁰

Gazzâlî, bu âlemin en mükemmel olduğunu ve Allah'ın başka âlemler yaratmaya kadir olup olmadığıyla ilgili şunları söyler:

“Gerçekten o zorunlu hak düzene göredir
Olması gereken şeye uygun olarak
Olması gerektiği gibi ve olması gerektiği ölçüdedir
Mümkünatta ondan daha güzel, daha mükemmel
ve daha tam olan herhangi bir şey yoktur.
Eğer olsaydı ve O bunu yaratma kudretine sahip
olduğu hâlde esirgeyip böyle yapmaya tenezzül etmeseydi
bu, ilahi cömertliğe uymayan bir cimrilik
ve ilahi adaletle çelişen bir haksızlık olurdu.
Ancak buna muktedir olmasaydı
bu da ilahlığa ters düşen âcizlik olurdu.”⁵¹¹

Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre Allah, bu dünyayı en mükemmel şekilde yaratmaya muktedirken, bunu yaratmaması ilâhi cömertlikle bağdaşmaz. Ancak buna

⁵⁰⁷ Nursî, *Şualar*, 29-30.

⁵⁰⁸ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 43.

⁵⁰⁹ Ormsby, *a.g.e.*, 72.

⁵¹⁰ Ormsby, *a.g.e.*, 72.

⁵¹¹ Ormsby, *a.g.e.*, 50.

karşın Allah'ın bu âlemden daha mükemmel bir âlem yaratamayacağını söylemek de Gazzâlî'ye göre, Allah'ın ulûhiyet sıfatına ters düşmektedir.

Nursî, yaratılan bu âlemin mümkün âlemler arasında en mükemmel olduğunu, kusur ve noksandan beri olduğunu kabullenmekle birlikte, bu âlemde var olan çirkinliklerin, hastalıkların belâ ve musibetlerin de farkındadır. Ancak ona göre var olan çirkinlikler içerisinde birçok güzellik ve hayır da saklıdır. Bununla beraber çirkinlikler, güzelliklerin ortaya çıkmasına ve belirmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla Nursî'ye göre bu dahi bir güzelliştir. Bu açıdan Said Nursî'ye göre bu kadar fonksiyona sahip olan çirkinin veya çirkinliğin yok olması veya görünmemesi bir değil birçok defa daha çirkin sayılır. Bununla birlikte Nursî'ye göre Kubuh, yani çirkinlik bulunmazsa, güzelliğin birçok derece ve mertebesi de saklı kalır. Nasıl ki der Nursî, soğğun var olması sebebiyle sıcaklık biliniyorsa veya karanlık sayesinde ışığın derece ve mertebeleri ortaya çıkıp biliniyorsa, aynen bunun gibi, var olan cüz'i kötülükler ve musibetler sayesinde, küllî olarak nimetler, güzellikler ve maslahatlar belirmente ve görünmektedirler.⁵¹²

Nursî bu konuyla alakalı şöyle der: “Her bir unsurun, her bir nev'in, her bir mevcudun, küllî ve cüz'i müteaddit vazifeleri ve o her bir vazifenin çok neticeleri ve meyveleri var. Ve ekseriyet-i mutlakası, maslahat ve güzel ve hayır ve rahmettirler. Ve az bir kısmı, kabiliyetsizlere ve yanlış mübaşeret edenlere veya ceza ve terbiyeye müstehak olanlara veya çok hayırları sünbül vermeye vesile olanlara rastgelir. Zahirî, cüz'î bir şer, bir çirkinlik olur; bir merhametsizlik görünür. Eğer o cüz'î şer gelmemek için rahmet tarafından o unsur ve küllî mevcut o vazifesinden men'edilse; o vakit bütün hayırlı, güzel sair neticeleri vücud bulmaz. Bir hayrın ademi şer ve bir güzelliğin bozulması çirkinlik olması itibariyle; o neticeler adedince şerler, çirkinlikler, merhametsizlikler husul bulur. Demek bir tek şer gelmemek için yüzer şerler, merhametsizlikler irtikâb edilir ki bütün bütün hikmete, maslahata, rububiyetteki rahmete muhalif düşer. Meselâ: Kar, soğuk, ateş, yağmur gibi nevilerin yüzer hikmetleri, maslahatları içinde bazı dikkatsiz ve ihtiyatsızlar, sû'-i ihtiyarlarıyla kendileri hakkında şer yapsa; meselâ elini ateşe soksa, ateşin hilkatinde

⁵¹² Nursî, *Şualar*, 30.

rahmet yoktur dese; ateşin hadd ü hesaba gelmeyen hayırlı, maslahatlı, merhametli faydaları onu tekzib edip ağzına vurur.”⁵¹³

Nursî'nin bu ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki, evrende var olan bütün varlık ve varlık türleri sadece bir görev ve maslahat için yaratılmış değildir. Yaratılan bütün türlerin birçok faydaları ve görevleri vardır. Bazıları yaptıkları kötü tercihler neticesinde bu yaratılan şeylerden zarar görebilir. Mesela bazıları dikkatsizlikten, elini ateşle temas ettirip o ateşten zarar görebilir. Ancak ateş sadece ona zarar vermek için yaratılmış değildir. Çünkü ateşin yaratılmasında sayılamayacak kadar birçok fayda ve maslahat da vardır.

Farabi'ye göre de kötülük, göreceli ve arızî bir durumdur. Bununla beraber Farabi için kötülüğün, bu külli nizamda önemli bir yeri ve gerekliliği vardır. Dolayısıyla Farabi'ye göre, az şerden dolayı çok hayrı terk edemeyiz. Mesela gerçekte rahmet olan yağmurun yağmasından dolayı bazı evlerin yıkılması ve selin meydana getirdiği bazı olumsuz sonuçlardan ötürü yağmurdan vazgeçilmez. Çünkü yağmurun zararları az şer hükmündedir. Ancak yağmurun, kendisi çok hayırdır ve içinde çok hayırları barındırmaktadır.⁵¹⁴

Nursî ise, bu meseleye sonuçsal perspektiften bakmaktadır. Bu açıdan Nursî'ye göre çirkinin var olması çirkin değil, güzeldir. Dolayısıyla netice ve sonuçların çoğu güzel olmaktadır. Mesela Nursî'ye göre tembel bir adam, yağmurdan zarar gördü diye, rahmet olarak görülen ve bilinen yağmurun rahmet olmadığı iddia edilemez.⁵¹⁵

Mâturîdî de olgu ve olayları sonuçları üzerinden iyi veya kötü olarak değerlendirir. Mâturîdî'ye göre bir konumda hikmet olan bir şey, başka bir konum veya konuda sefeh yani hikmetsiz olabilir. Dolayısıyla kişinin kendi düşüncesinden hareketle bir şeyi hikmet, adalet veya zulüm olarak belirlemeye çalışması her zaman isabetli bir yaklaşım tarzı olmayacaktır.⁵¹⁶

Ayrıca Nursî'ye göre şeytan da, insanın manevi olarak ilerlemesine sebep olduğundan ötürü, şeytan türünün yaratılması da bu sonuçsal açıdan güzeldir.

⁵¹³ Nursî, *Şualar*, 612-613.

⁵¹⁴ Mustafayev, *İbn Sina 'da Kötülük Problemi*, 24.

⁵¹⁵ Nursî, *a.g.e.*, 30.

⁵¹⁶ Mustafayev, *a.g.t.*, 32.

Bununla beraber Nursî'ye göre kâfir, küfrü ile mevcudatı aşağıladığı ve haklarını hiçe sayıp onları tahkir ettiği için, kâfirin Cehenneme girmesi ve azap çekmesi de güzeldir.⁵¹⁷

Murtaza Mutahhari'ye göre de, kötülük göreceli bir konudur. Ona göre, depremler, seller, yırtıcı hayvanlar ve hastalık taşıyan mikroplar gibi kötü görülen şeylerin kötülüğü görecelidir. Bu açıdan Mutahhari'ye göre, yılanın zehir'i yılan için kötü değilken, o zehirden zarar gören varlıklar için kötüdür. Ona göre kurt da kendisine ve otlara karşı kötü değilken, koyuna nispeten kötü bir varlıktır. Koyun da ota göre kötü iken, kendine, kurda ve insana göre kötü değildir.⁵¹⁸

Mutahharî, kötülüğün göreceli olduğunu göstermek amacıyla Mevlana Celâleddin-i Rumî'den şu sözleri nakleder:

“Yılan zehri, yılanın kendisi için hayat demektir.

Ancak, insan için ölüme sebep olur.

Şu hâlde evrende mutlak kötü yoktur.

Bunu da öğren: Kötü; görecedir, bir şeye oranla kötüdür.”⁵¹⁹

Said Nursî'ye göre, “Her şeyde, hattâ en çirkin görünen şeylerde, hakikî bir hüsün ciheti vardır. Evet, kâinattaki her şey, her hadise, ya bizzat güzeldir; ona hüsn-ü bizzat denilir. Veya neticeleri cihetiyle güzeldir ki; ona hüsn-ü bilgayr denilir. Bir kısım hadiseler var ki, zâhirî çirkin, müşevveştir. Fakat o zâhirî perde altında gayet parlak güzellikler ve intizamlar var.”⁵²⁰

Dolayısıyla Nursî'ye göre, güzellikten nasibini almayan veya güzel olmayan hiçbir hadise ve herhangi bir şey mevcut değildir. Ona göre görünüşte kötü olarak görülen şeylerin hakiki yüzlerinde bir güzellik, bir iyilik ve bir düzen muhakkak vardır.

“O Allah ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış.”⁵²¹ ayeti de göstermektedir ki, Allah'ın mülkünde mutlak çirkinlik yoktur, her şey güzel ve iyidir.

⁵¹⁷ Nursî, *Şualar*, 31.

⁵¹⁸ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 145.

⁵¹⁹ Mutahharî, *a.g.e.*, 145.

⁵²⁰ Nursî, *Sözler*, 252.

⁵²¹ Secde, 32/7.

Bu açıdan baktığımızda yıkıcı ve öldürücü nitelikteki depremler, tsunamiler ve korkunç nitelikteki felâket ve afetler dış görünüş itibariyle kötü görünmektedirler. Ancak bununla birlikte bu olayların iyi tarafları da vardır. Mesela depremler dünya üzerinde bazı insani ve mali kayıplara ve acılara sebep olsa da, yeraltındaki bazı maden ve kaynakların dünya üzerine çıkmasına da kaynaklık etmektedir. Ayrıca depremler sayesinde insanlar barınaklarını daha korunaklı ve sağlam yapmaya çalışır. Araştırma ve incelemelerde bulunur. Bunun sonucunda da insanlık âlemi teknolojik olarak ilerleme kaydeder.⁵²²

Bu açıdan insan, olayların dış görünüşüne bakıp aceleci ve yüzeysel kararlar vermemeli, işin başka boyutlarını da göz önünde bulundurarak değerlendirmelerde bulunmalıdır.

Nursî'nin bu konuya yaklaşımı da benzer özellikler taşımaktadır. Mesela ona göre, baharda fırtınalı yağmurların sebep olduğu bazı tabii olaylar neticesinde güzel şeyler meydana gelmektedir. Yağmurun yağması sonucu çamurlar oluşmakta ancak o çamurlu toprağın altında güzel çiçekler ve bitkilerin gülüşleri saklanmaktadır. Aynı şekilde kışın haşin ve acımasız tahribatı karşısında çiçeklere âşık bazı hayvanat, kışın o soğuşunu ve azabını çekmesinler diye vefat ettirilmekteler. Yine aynı şekilde kışın beyaz ve o soğuk yüzü altında taze ve güzel bir bahar saklıdır. Kısacası Nursî, “kötü” olarak isimlendirdiğimiz şeylerin gerçekte kötü olmadığını veya kötü olarak görünen bir şeyin başka açıdan iyi olabileceğini belirtmektedir.⁵²³

Ancak burada, Nursî'ye göre insan görünüşe aldandığı için önemli bir epistemolojik yanılma söz konusudur. Çünkü ona göre, “insan, hem zâhirperest, hem hodgâm olduğundan zâhire bakıp çirkinlikle hükmeder.”⁵²⁴

Dolayısıyla, Nursî'ye göre, insan olaylara bencilce bir pencereden baktığından dolayı, yalnız kendine bakan yönüyle olayları ve hadiseleri değerlendirmekte ve bir şeyin şer olduğuna karar vermektedir. Bu da Nursî'ye göre yüzeysel ve dar bir bakış açısı olmaktan öte bir şey değildir.⁵²⁵

⁵²² Özdemir, *Kötülük ve Musibetler*, 51.

⁵²³ Nursî, *Sözler*, 252-253.

⁵²⁴ Nursî, *a.g.e.*, 253.

⁵²⁵ Nursî, *a.g.e.*, 53.

Bu açıdan Nursî'ye göre görünüşe aldanmamak gerekir. Meselâ der Nursî, atmaca kuşunun serçe kuşuna musallat olup onu rahatsız etmesi zâhiren rahmet ve şefkat sıfatlarına pek uygun değildir. Ancak görünüşte bir acımasızlık bir gaddarlık bulunmasına rağmen gerçekte öyle değildir. Çünkü serçe kuşunun uçuş kabiliyetlerinin gelişmesi ve uçabilmesi, atmaca kuşunun ona musallat olmasını gerektirmektedir.⁵²⁶

Bununla beraber Nursî'ye göre her insan, dünyaya kendi penceresinden baktığı için bakanların her biri farklı açılardan bakmış olacaktır. Mesela acımasız ve kararmış bir kalple kâinata bakan biri, Nursî'ye göre kâinatı karanlık, çirkin ve yaşlı bir surette görür. Ancak iman gözüyle bakan birisi, dünyayı, yetmiş süslü elbise giymiş bir Cennet hurisi şeklinde görecektir. Ya da dünyayı daima gülen ve tebessüm eden bir büyük insan şeklinde görecektir.⁵²⁷

Bizim olay ve olgulara olan bakış açımız ve tepkilerimiz hadiselerin rengini değiştirebilmektedir. Dolayısıyla maruz kaldığımız veya karşılaştığımız bir olayı karşılama tarzımız, o olayın akışını değiştirebilmektedir. Mesela kötü görünen bir olayı, bir lutfâ ve iyiliğe çevirebiliriz. Aynı şekilde bazı nimetleri de, musibet ve belâya dönüştürebiliriz. Bu durum, bizim bakış açımız ve olaylara yaklaşım tarzımıza bağlıdır.⁵²⁸

Plotinus, dünyada meydana gelen bazı olayların kötü olarak değerlendirilmesini eksik bir değerlendirme olarak görmektedir. O'na göre, bir sanat eserine bakılacaksa, bir bütün olarak bakılması gerekmektedir. Yoksa o sanat eserini tam ve doğru bir şekilde değerlendirmiş olmayız. Hatta Plotinus'a göre bu sanat eserinin, ahenkten yoksun olduğunu bile iddia edebiliriz. Bundan dolayı tabiiatta meydana gelen sel ve deprem gibi olumsuz hadiseleri tam manasıyla anlamak istiyorsak, Plotinus'a göre bu hadiselere parçacı bir yaklaşımla değil, bir bütün olarak yaklaşmamız gerekir.⁵²⁹

Nursî'ye göre ise, kötülüğün yaratılması kötülük değil, onun kazanılması yani kesb edilmesi kötülüktür. Çünkü Nursî'ye göre, yaratma ve îcâd bütün sonuçlara

⁵²⁶ Nursî, *Sözler*, 253.

⁵²⁷ Nursî, *Şualar*, 613.

⁵²⁸ Mustafayev, *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, 22.

⁵²⁹ Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, 42.

bakarken, kesb yani kazanma ise özel bir ilişki ile olmaktadır. Mesela, yağmurun yağmasının binlerce faydası varken, birinin kötü seçimi ve iradesi ile yağmurdan zarar görmesi, yağmurun yaratılmasının rahmet olmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde ateşin yaratılmasında da birçok fayda ve menfaat varken, birisinin ateşi aleyhinde kullanması sonucu zarar meydana geliyorsa, ateşin yaratılması şer'dir diyemeyiz. Çünkü ateş yalnızca onu kötüye kullanıp zarar gören kişi için yaratılmamıştır. Nursî'ye göre ateş bir hizmetkârdır. Mesela insanın yemeğini o pişirmektedir. Ancak bazılarının elini ateşe koyup ondan zarar görmesi de mümkündür. Artık bu insanın kendi tercihine kalmış bir durumdur.⁵³⁰

Bu açıdan Su da yaşam için temel bir esas olmakla birlikte, ölüm için de bir sebep olabilmektedir. Aynı şekilde ateş, soğuktan korunmamız için bir vesile iken, yok olmamız veya yanmamıza da sebep olabilir. Veya yemeğimizi pişirmemiz için ateş bize yardımcı olurken, yangına sebebiyet vermesi gibi kötü sonuçlara da yol açabilmektedir.⁵³¹

Ancak İbn Rüşd'e göre, iyi sırf iyi olduğu için Allah tarafından yaratılmıştır. Kötü ise, onda bulunan iyi için yaratılmıştır. Mesela İbn Rüşd'e göre ateşin umumi yani genel bir iyiliği sözkonusudur. Dolayısıyla araya vermiş olduğu zararlar yüzünden ateşin bu genel yararları görmezlikten gelinemez. Bu açıdan ateşin yaratılması iyi bir şeydir.⁵³²

Dolayısıyla yukarıda Plotinus'da olduğu gibi, eğer biz bir olayı ve hadiseyi sağlıklı bir şekilde değerlendirmek istiyorsak, o olay ve hadiseyi bağlamından koparmayacak şekilde yani bütüncül bir tarzda ele almak zorundayız.

Bununla birlikte Nursî'ye göre, “Hayr-ı kesir için, şerr-i kalîl kabûl edilir. Eğer şerr-i kalîl olmamak için, hayr-ı kesîr-i intâc eden bir şer terk edilse; o vakit şerr-i kesîr irtikâb edilmiş olur.”⁵³³

Mesela der Nursî, cihada asker göndermenin muhakkak bazı maddi ve manevi zararları olacaktır, ancak bu zararlar küçük zararlardır. Çünkü İslâm, cihad etme sayesinde kâfirlerin tasallutundan kurtulacaktır. Onun için Nursî şöyle der:

⁵³⁰ Nursî, *Mektûbat*, 43.

⁵³¹ Mustafayev, *İbn Sina 'da Kötülük Problemi*, 96.

⁵³² Mustafayev, *a.g.t.*, 25.

⁵³³ Nursî, *a.g.e.*, 43.

“Eğer o şerr-ikalîl için cihad terk edilse, o vakit hayr-ı kesîr gittikten sonra şerr-i kesîr gelir. O ayn-ı zulümdür.”⁵³⁴

İbn Sina da buna bezer bir yaklaşımda bulunur. Ona göre, Allah bu evreni tasarlanabilecek en mükemmel bir evren olarak yaratmıştır. İbn Sina’ya göre, fizikî âlemde şahit olduğumuz kötülükler bile bu en mükemmel tarzda inşa edilmiş evren için zorunludur. Çünkü İbn Sina’ya göre, kötülük olmadan iyilik anlaşılmaz. Bununla beraber kötülük miktar olarak iyilikten de az bir konumdadır. Bu açıdan az kötülüğün meydana gelmemesi için çok hayırlardan taviz vermek, İlâhî hikmete zıt bir durumdur. Mesela İbn Sina’ya göre ateşin çok hayırlı ve külli yararlarını görmezlikten gelerek, ondan doğan cüz’î şerler yüzünden ateşi ortadan kaldırmak absürdçe bir davranıştır.⁵³⁵

Aynı şekilde Nursî’ye göre, kangren olan ve kesilmesi gereken bir parmak eğer kesilmezse “şerr-i kesîr” meydana gelir. Fakat parmağın kesilmesi her ne kadar dıştan şer olarak görünse de, aslında hayırdır ve iyidir. Çünkü parmak kesilmediği takdirde elin kesilmesi gerekir, bu da şer-i kesîr olur.⁵³⁶

Bu konuyla alakalı bir diğer mesele de dünyadaki zıtlıkların birbirini tamamlaması meselesidir. Çünkü kâinatın yaratılışının temel esası, karşıtlık ilkesi üzerine kuruludur. Mutahharî, zıtlıkların bir arada olması ile ilgili Sadi-i Şirazi’nin (v.1292) şu sözünü nakleder: “Gömü ve yılan, gül ve diken, üzüntü ve sevinç birliktedir.”⁵³⁷

Bu anlamda Nursî’ye göre, kibar, ince tabiatlı ve estetik san’atlara âşık bazı kişiler, kendi bahçelerinde geometrik tarzda şekiller çizerek veya arklar, havuzlar, şadırvanlar yaparak bahçelerine muhteşem bir manzara verirler. Bununla beraber bahçenin güzelliğini ve parlaklığının derecesini arttırmak maksadıyla bahçeye bazı dağ heykelleri, mağara veya çirkin ve kaba şeyleri de bırakırlar. Çünkü “eşya zıddıyla bilinir.”⁵³⁸ Bu açıdan Nursî’ye göre, ince sanatlardan anlayan birisi o bahçeye baktığı zaman anlar ki, o çirkin ve kaba şeyler kasten oraya bırakılmıştır. Ta ki bahçenin güzelliği, intizamı ve ihtişamı artsın. Çünkü Nursî’ye göre, “güzelin

⁵³⁴ Nursî, *Mektûbat*, 43.

⁵³⁵ Mustafayev, *İbn Sina’da Kötülük Problemi*, 85-86.

⁵³⁶ Nursî, *a.g.e.*, 43.

⁵³⁷ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 183.

⁵³⁸ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 204.

güzelliğini arttıran, çirkinin çirkinliğidir.” Aynı şekilde, bu dünya bahçesinde düzen ve ölçünün en güzel ve son şekliyle yaratılan varlıklar ve sanatlar arasında bazı çirkin ve düzen dışı şeylerin bulunması, Nursî’ye göre, dünya bahçesinin süsünü ve güzelliğini arttırmak amacıyla var kılınmışlardır.⁵³⁹

Murtaza Mutahharî’ye göre de, güzelliğin tam anlamıyla tecelli edebilmesi, belirebilmesi çirkinin varlığına bağlıdır. Ona göre güzellik ve çirkinlik karşılaştırılmadığında her iki kavram da kendisi olamayacaktı. Yani Mutahharî’ye göre, evrende çirkinlik sayesinde güzellik vardır.⁵⁴⁰

Mutahharî’ye göre ölüm de nisbî bir kavramdır. İnsan için mutlak manada ölüm yoktur. Ölüme yokluk ve yok olarak bakılmasının sebebi, Mutahharî’ye göre sadece dünya eksenli düşünümünden dolayıdır. Hâlbuki ölüm yokluk ve yok oluş değil, Mutahharî’ye göre, bir hâlin değişmesidir, bir “tahavvül” ve “tatavvur”dur. Ona göre ölüm, bu dünyadan batış, başka bir yerde doğuş anlamına gelmektedir.⁵⁴¹

Dolayısıyla ölüm, dünyadaki yaşama oranla ölümdür, ancak bir sonraki evreye oranla doğuştur. Nitekim der Mutahharî, bir çocuğun dünya gelişi cenin dönemi için ölüm iken, dünyaya gelişi için ise doğum niteliğindedir.

Mutahharî, ölümün mutlak yokluk olmadığını bir hâlden başka bir şekle girme olayı olduğunu söyledikten sonra bu konuyla alakalı Mevlânâ’dan şu iktibasta bulunur:

“Cansızlar âleminde öldüm, bitki hâline geldim.

Daha sonra bitki olmaktan da ölerek çıktım ve hayvan oldum.

Hayvanlıktan da ölerek insan oldum.

Şu hâlde ölmekten niçin korkayım?

Ne zaman ölmekle kayboldum ki?

Bir kez daha hamle edeyim de insanlıktan öleyim.

Melekler âleminde kanat açayım.

Meleklikten de sıçrayıp çıkayım.

⁵³⁹ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 204.

⁵⁴⁰ Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 158-159.

⁵⁴¹ Mutahharî, *a.g.e.*, 201.

“Her şey fâni, yok olup gidicidir, yalnız O’nun zatı kalıcıdır.”(Kasas, 28/88).⁵⁴²

Said Nursî’ye göre de hayat sahibi bir meyve veya bir hayvanın, insanın midesindeki ölümü, hayvanı ve meyveyi insanî hayat mertebesine yükseltir. Bundan dolayı meyve ve hayvan için o ölüm, onların ilk hayatlarından daha düzenli ve “mahlûk” bir hayattır. Nursî’ye göre, aynı şekilde insanın ölümü de yer altına ekilen bir tohumun sümbül vermesi gibi ahirette sonsuz bir sümbül verecek ve ebedi bir hayata kavuşacaktır.⁵⁴³

Nursî, “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.”⁵⁴⁴ ayetine dayanarak, ölümün de hayat gibi yaratılmış olduğunu ve aslında bir nimet olduğunu söyler. Mutahharî’de olduğu gibi, Nursî’ye göre de, ölüm yokluk ve idam değil, bu hayatın vazifesinden bir paydostur, bir yerden başka bir yere gitmek gibidir. Nursî için ölüm, sonsuz hayata bir davet ve ebedi hayatın da başlangıcı sayılır. Ona göre nasıl ki yer altına gömülen bir tohum, yeryüzünde sümbül vermek için toprak altında çürüyüp kokuşuyorsa ve kimyevi bazı muamelelere maruz kalıyorsa, aynı şekilde yer altına gömülen bir insanın cesedi de çürüyüp ebedi ve sonsuz bir âlemde sümbül verecektir.⁵⁴⁵

Mutahharî’de olduğu gibi Nursîde de ölüm, birçok açıdan büyük bir nimettir. Öncelikle insanı, ağırlaşan hayatın yükünden ve vazifelerinden kurtarmaktadır. Bununla birlikte ölen kişi, kabrin öbür tarafında ölmüş dostlarıyla ve sevdikleriyle kavuşma fırsatı elde etmiş oluyor. Ki sevilen dostların, akrabaların yüzde doksan dokuzu ölmüşlerdir. Ayrıca Nursî’ye göre, ihtiyarlık gibi vaziyetler ve hayat şartlarını zorlaştıran o kadar çok sebep var ki, ona göre bu sebepler, ölümü hayat karşısında daha değerli kılmaktadır. Mesela der Nursî, senin baban, annen ve onların dedelerinin sıkıntılı, kötü ve çekilmez halleri şu an gözünün önünde olsaydı ve onları görseydin, ölümün ne kadar büyük bir nimet olduğunu anlardın. Bununla birlikte Nursî’ye göre, kışın o zahmet ve şiddetini çekmesinler diye sinek gibi bazı hayvanların ölmesi de bir rahmet ve bir nimettir.

⁵⁴² Mutahharî, *Adl-i İlâhi*, 201-202.

⁵⁴³ Nursî, *Mektûbat*, 8.

⁵⁴⁴ Mülk, 67/2.

⁵⁴⁵ Nursî, *a.g.e.*, 7-8.

Son olarak uyku nasıl bir dinlenme, bir rahatlama ve istirahat için bir rahmetse, özellikle de bir musibete uğramış ve yaralılar için, aynı şekilde Nursî'ye göre, uykunun büyük kardeşi olan ölüm de, intihara yeltenecek kadar belalara maruz kalan ve musibetlere uğrayan kişiler için bir rahmet ve nimetin ta kendisidir.⁵⁴⁶

Dolayısıyla hayatı çekilmez kılan bazı belâlar, hastalıklar ve sıkıntılar yüzünden Ötanazi'ye (ölüm hakkı, güzel ölüm) başvurular, aslında ölümün ne kadar büyük bir lütuf ve inayet olduğunu da bizce göstermektedirler.

Bunları belirttikten sonra artık ölümün, şeytanların, hastalıkların ve zararlı şeylerin yaratılış hikmetine geçebiliriz.

5.4. HİKMETİ

Kötülük olgusu eksenli teodiselere göre, kötülük insanı ruhi, ahlaki ve kişilik olarak olgunlaştırmaktadır. Bu “ruhsal olgunlaşma” teodisesine göre, çektiğimiz acılar ve sıkıntılar bizde sabır, merhamet ve sevgi gibi ahlaki erdemleri oluşturmaktadır.⁵⁴⁷

Nursî'ye göre deinsan, musibetler, sıkıntılar ve hastalıklar sayesinde direnç ve dinamiklik kazanmakta ve ruhî olarak olgunlaşmaktadır. Ona göre, monoton ve tek düze bir hayat, varlıktan çok salt kötülük olan yokluğa yakındır. Ancak insan, musibet ve belalar sayesinde mutlak hayır olan vücut ve varlığa daha yakın olmaktadır. İnsanın hayatı, Nursî'ye göre musibet ve hastalıklar sayesinde berraklaşıyor, kuvvetleşiyor, ilerliyor ve mükemmellik kazanıyor.⁵⁴⁸

Murtaza Mutahhari'ye göre ise, evrende her şey tek düze ve monoton olsaydı bu evren daha iyi bir evren olurdu diyenlerin yanılğı içinde olduklarını söyler. Ona göre şayet evren tek düze bir hale sahip olmuş olsaydı, iyilik, güzellik, hareket ve coşku gibi önemli şeyler yok olup giderlerdi. Şayet dağ ve vadi aynı olsaydı der Mutahhari, o zaman ne dağ olurdu ne de dere. Hepsi yok olup giderdi.⁵⁴⁹

Demek ki, her şeyin tam manasıyla kendini belli edip varlık alanına çıkması ve değer kazanması, tek düzelikten çıkmaya bağlıdır.

⁵⁴⁶ Nursî, *Mektûbat*, 8.

⁵⁴⁷ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 138.

⁵⁴⁸ Nursî, *Lem'alar*, 11.

⁵⁴⁹ Mutahhari, *Adl-İ İlâhî*, 159.

Teodise problemi hakkında yapılan çalışmaların çoğunun karakteristik özelliği olan, bir şey ne kadar değersiz ve önemsiz görünürse görünsün, o şey aslında sebepsiz ve nedensiz değildir. Bu, aynı zamanda “yeter sebep ilkesi” olarak adlandırılan şeyin de neticesidir.⁵⁵⁰

Bu açıdan, hastalık ve musibetlerin de Nursî’ye göre birçok hikmeti vardır. Öncelikle hastalıklar ve musibetler sayesinde insan, ne kadar zayıf ve aciz bir varlık olduğunu idrak etmiş oluyor. Bu sebepten dolayı hasta olan veya herhangi bir musibete maruz kalan bir insan, güçlü ve kudretli olan Allah’a sığınacaktır. Bu da Nursî’ye göre, riyasız ve ihlâs dolu bir ibadet demektir.⁵⁵¹

İbadetin insan hayatı için önemi çok büyüktür. Bir ayet-i kerimede de geçtiği gibi, insanın asıl yaratılış amacı ibadettir.⁵⁵² Bu ayeti göz önünde bulundurursak ibadetin ne kadar mühim olduğu da ortaya çıkacaktır.

Nursîye göre hastalıklar, gafleti dağıtıp, insana ölümü ve ahireti hatırlatmaktadır.⁵⁵³ Ölümü ve ahireti hatırından çıkarmayan bir insan da Rabbinin rızasına uygun eylemlerde bulunacaktır. Bizce böyle bir hal de aslında büyük bir lütuftur.

Nursî’ye göre hastalığın bir diğer faydası da, insanın hastalıklar sayesinde birçok şeyin idrakine varmasıdır. Ona göre, “her şey zıddıyla bilindiği” için, hastalık sayesinde biz aslında sağlığın önemini ve kıymetini anlamış oluyoruz. Nasıl ki ışığın lezzetini karanlık sayesinde, sıcaklığın zevkini de soğğun varlığı sayesinde anlıyor vehissediyorsak, Nursîye göre aynı şekilde hastalık vesilesiyle de sağlık ve sıhhatin manasını ve güzelliğini anlamış oluyoruz.⁵⁵⁴

Ayrıca hastalık sayesinde, zamanla unutulmuş arkadaşlıklar, dostluklar tekrar canlanır ve hasta ile sevdikleri arasında tekrar bir bağ ve muhabbet oluşur. Bununla birlikte hasta olan kişinin annesi ve babası varsa, çocuklarına küçükken göstermiş oldukları tatlı şefkat ve lezzetli merhametlerini hasta olan evlatlarına tekrar

⁵⁵⁰ Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, 54-55.

⁵⁵¹ Nursî, *Lem’alar*, 234.

⁵⁵² Zariyat, 51/56.

⁵⁵³ Nursî, *a.g.e.*, 242.

⁵⁵⁴ Nursî, *a.g.e.*, 238.

gösterirler. Bundan dolayı Nursî'ye göre hasta kişinin çekmiş olduğu elemeler, eş ve akrabaların göstermiş olduğu ilgi ve alaka yanında pek hafif kalır.⁵⁵⁵

Dolayısıyla hastalık sayesinde eş, akraba, dost ve ahbablar arasında sosyal bir yardımlaşma ve dayanışma örneği sergilenmiş olmaktadır.

Nursî'ye göre çocukların maruz kaldıkları hastalıklar da aslında onlar için bir idman ve riyazet vazifesi görmektedir. Bununla birlikte çocukların ileride karşılaşacakları acımasız, gürültülü ve telaşlı bir dünyaya karşı hastalıklar, çocukların bağışıklık sistemini güçlendirmekte ve onları olgunlaştırmaktadır. Ayrıca büyüklerin çektikleri hastalıklar, nasıl ki günahlara kefaret oluyorsa, çocukların müptela oldukları hastalıklar da onların hayatlarının ileriki dönemlerinde veya âhirette ilerlemelerine ve manevi olarak yükselmelerine vesile olacaktır.⁵⁵⁶

Nursî, *Lem'alar* adlı eserinin Yirmibeşinci Kısımında, hastalıkların hikmet ve faydaları üzerinde durmuştur. Bu Lem'ada toplam yirmibeş deva bulunmaktadır. Her bir deva hastalığın farklı bir hikmetini anlatmaktadır. Mesela Onbeşinci deva, hastalıktan en çok çekenlerin peygamberler, evliyalar ve Salih insanlar olduğundan bahseder. Bu devaya göre Allah'ın sevdiği kullara hastalıklar vermesi, hastalığın güzel ve yararlı olduğunu göstermektedir. Ki bu zatlar da hastalıklara Rabbanî bir hediye ve iltifat olarak bakmışlardır. Bununla birlikte bazı hastalıklar sonucu vefat edenlerin, manevi şehit olduğu da bu onbeşinci devada anlatılır. Aynı şekilde yanan, boğulan, doğum esnasında veya sonrasında ölen kişiler de bu hastalıklar sayesinde velayet derecesini elde edip manevi şehit olma mertebesine yükselirler. Karın sancısı çeken veya bir tâun sonucu ölenler için de bu mükâfatlar geçerlidir.⁵⁵⁷

Kâinata hiçbir şey gayesiz ve hikmetsiz yaratılmamıştır. Bu konuda Eş'arîler her ne kadar Allah'ın fiillerinin bir amaca yönelik olduğu konusunda Allah'ı tenzih ediyor olsalar da, onlara göre Allah'ın fiillerinde sayılamayacak kadar hikmet ve fayda vardır.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ Nursî, *Lem'alar*, 49.

⁵⁵⁶ Nursî, *a.g.e.*, 251.

⁵⁵⁷ Nursî, *a.g.e.*, 244.

⁵⁵⁸ Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, Ankara, 2012, 325.

Bu açıdan “Eş’arîye göre Allah’ın tüm fiilleri adil, hikmetli, hak, doğru ve iyidir.”⁵⁵⁹

Bütün bunlarla birlikte Nursî’nin, gerçek ve kayda değer manada gördüğü musibet “dini musibet”tir. Ona göre dini özellik arz etmeyen musibet çeşitleri ise, Allah tarafından kuluna gönderilen bir ihtar veya bir uyardır. Bu tür musibetler de aynı zamanda günahlara kefarettir.⁵⁶⁰ Nursî’ye göre, başkasının tarlasına girmesin diye bir çoban nasıl koyunlarına taş atıp onları o tarlaya girmekten men ediyorsa ve koyunlar da çobanın bu isteğini hissedip geri dönüyorlarsa aynen onun gibi, kula atılan musibet taşları da kulun, hatalardan ve günahlardan dönmesi için bir ikaz ve bir uyarı niteliği taşımaktadır.⁵⁶¹

Mutahharî’ye göre ise, güçlükler ve sıkıntılar insanı eğitir, kararlı ve azimli kılar. Ona göre güçlük ve zorluklara maruz kalan milletler bilinçlenir ve sürekli bir teyakkuz halinde bulunurlar.⁵⁶²

Bundan dolayı Mutahharî’ye göre Allah, kullarından özel olanlara lütuf olarak bela ve güçlükler verir. O, Cafer-i Sadıktan bu konuyla alakalı şöyle bir söz nakleder: “Allah bir kulunu sevdiğinde, onu belâyâ uğratar.” Bu açıdan mutahhariye göre belâ, kahr suretinde görünen ancak lütuf olan özel bir nimettir.⁵⁶³

Said Nursî’ye göre de, hastalık ve belânın manası güzel olmasaydı, Allah, onu en güzel kullarına vermezdi. O, bu konuyla alakalı şu hadisi de nakleder: “En ziyade musibet ve meşakkate giriftar olanlar, insanların en iyisi, en kâmilleridir.” Nursî’ye göre büyük insanlar, hastalık ve belalara Allah’ın bir lütfü ve hediyesi olarak bakmışlardır.⁵⁶⁴

Şeytanın yaratılmasında da birçok fayda vardır. Çünkü Nursî’ye göre Şeytan, çok kapsamlı bir hayrı kendi varlığında barındırmaktadır. Her ne kadar şeytanın varlığında kötülükler varsa da bunlar, çok cüz’idir ve kayda değer değildir. Çünkü Nursî’ye göre: “ Bir şerr-i cüz’i gelmemek için bin hayrı terk etmek, hikmet ve

⁵⁵⁹ Hüseyin, Aydın, *Ebu’l-Hasen El-Eş’arî’de Nazar ve İstidlal*, 329.

⁵⁶⁰ Nursî, *Lem’alar*, 14.

⁵⁶¹ Nursî, *a.g.e.*, 14.

⁵⁶² Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 171.

⁵⁶³ Mutahhari, *a.g.e.*, 170-171.

⁵⁶⁴ Nursî, *a.g.e.*, 243.

adalete münafidir.”⁵⁶⁵ Dolayısıyla cüz’i bir şer olan şeytanın varlığı ortadan kaldırılmış olsa veya şeytan yaratılmamış olsa bu, büyük bir hayrı engelleme anlamına gelmektedir.

Nursî’ye göre, insi ve cinni şeytanların veya zararlı maddelerin, kötü ve fena olarak görülen işlerin faili ve müsebbibi olarak görülmesinin hikmeti şudur; bu zararlı yaratıklar, kötülüklerin faili olarak görülüp, Allah’ı, bu fena ve şer işlerin failiolmaktan tenzih ve takdis ediyorlar. Bunun sonucunda, var olan bu şerlere karşışikâyet edildiğinde veya isyan edildiğinde bu şikâyetler Allah’a değil, bu zararlı yaratıklara gitmiş olmakta ve Allah, bu şekva ve isyanlardan uzak kalmış olmaktadır.⁵⁶⁶

Nursî’ye göre, ölümün hikmetinden ve güzelliğinden gafil olan insanlar, Allah’a haksız şikâyette bulunmasınlar veya edilen şikâyetler Allah’a gitmesin diye Azrail(a.s.), ölüm ve Allah arasında bir perde kılınmıştır. Aynı şekilde insanlar Azrail(a.s.)’dan şikâyet edip ondan darılmasınlar diye, Allah hastalıkları ve musibetleri yaratarak Azrail(a.s.)’a bunları perde yapmış ve yapılacak şikâyetlerin yönünü bu şekilde değiştirmiştir.⁵⁶⁷

Said Nursî’ye göre, bir çekirdeğin ağaç olabilmesi için ne kadar aşama ve merhale varsa, insanın doğasında içkin olan o kadar mertebe vardır. Bu mertebelerin ortaya çıkabilmesi için ve insandaki kabiliyetlerin ortaya çıkıp olgunlaşması için, insan bir mücadele ve mücahedeye ihtiyaç duyar. Çünkü Nursî’ye göre, insanın olgunlaşması ve kabiliyetlerinin gelişmesi ancak mücahede ile olabilmektedir. Böyle bir mücadelenin de varlığı şeytan ve onun gibi zararlı varlıkların olmasıyla olmaktadır. Nursî’ye göre, bu zararlı varlıklar sayesinde insanın manevi makamı sabit kalmamakta ve bu açıdan meleklerden farklılık arz etmiş olmaktadır.⁵⁶⁸

Hız. Âdem’in Cennetten çıkarılmasında da birçok hayırlı sonuçlar vardır. Bu olay, Nursî için mutlak rahmet ve salt hikmet sayılır. Çünkü Nursî’ye göre, insanlığın manevi anlamda yükselebilmesi ve insanların kabiliyetlerinin tezahür edip genişlemeleri ve olgunlaşmaları için, Hız. Âdem’in Cennetten çıkarılıp dünyaya

⁵⁶⁵ Nursî, *Lem’alar*, 79.

⁵⁶⁶ Nursî, *Şualar*, 258.

⁵⁶⁷ Nursî, *a.g.e.*, 257.

⁵⁶⁸ Nursî, *Lem’alar*, 79.

gönderilmesi gerekirdi. Ayrıca insanın Allah'ın isimlerine tam manasıyla bir ayna olması ve melekler gibi tekdüze bir makama sahip olmaması için de Hz. Âdem'in Cennetten çıkarılması gerekliydi.⁵⁶⁹

Bu açıdan, dünyada insana musallat olan şeytanlar, zararlı şeyler, belalar ve musibetler, insanın seviyesini etkilemede büyük rol oynamaktadırlar. Nursî'ye göre şeytanlar; hayvanlara ve meleklerle musallat olmadıkları için makamları sabittir. Ancak insan için, bunun aksi geçerlidir. Dolayısıyla Nursî'ye göre, bu zararlı şeylerin, şeytanların ve belaların yaratılması ve îcâd edilmesi kötü ve çirkin değildir. Çünkü birçok önemli şeyler için yaratılmışlardır.⁵⁷⁰

Bu bakımdan Nursî'ye göre, şeytanların yaratılmasıyla birlikte, dünyada insanlar arasında bir mücahede ve yarışma da başlatılmış olacaktır. Bu mücahede ve imtihan sırasında, aşağılık ve düşük ruhlar ile yüce ruhlar birbirinden ayrılacaktır. Nursî'ye göre şayet böyle bir mücahede ve mücadele alanı olmasaydı, insandaki bu aşağılık kabiliyetler ve yüce hisler, istidatlar beraber ve iç içe bulunacaktı. Yani Nursî'ye göre: "A'la-yı illiyîndeki Ebu Bekr-i Sıddîk'ın ruhu, esfel-i sâfilîndeki Ebu Cehil'in ruhiyle bir seviyede kalacaktı."⁵⁷¹

Kötü ve aşağılık ruhlar ile yüce ruhların birbirinden ayrılması ile ilgili bir mesele Mevlana'nın mesnevisinde de geçmektedir. Bu diyalogu daha önceki bir konuya açıklık kazandırmak amacıyla yukarıda vermiştik. Ancak yeri gelmişken bunu burada tekrar vermekte yarar görüyoruz. Allah ile Hz. Musa arasında geçen bu diyalog şu şekilde cereyan etmiştir:

"Musa dedi ki: Ey soru hesap gününün sahibi Allah, yapıp düzdün, neden yine bozar yıkarsın?

Cana canlar katan erler, dişiler yaratırsın....sonra bunları yıkar, mahvedersin, neden?

Allah buyurdu ki: Ey akıl sahibi Musa, mademki sordun, gel de cevabını duy.

Ey Musa, yere bir tohum ek de bunun sırrını anla, insafa gel!

⁵⁶⁹ Nursî, *Mektûbat*, 42.

⁵⁷⁰ Nursî, *a.g.e.*, 44.

⁵⁷¹ Nursî, *a.g.e.*, 44.

Musa tohum ekti, ekin bitti, kemale gelip başaklandı, güzelce, düzgünce yetişti...

Orağı alıp biçmeye başladı. Gaybtan kulağına bir ses geldi:

Neden ekiyor, besliyorsun da kemale gelince kesiyor, biçiyorsun?

Musa dedi ki: Yarabbi, burada tane de var, saman da... onun için kesiyorum.

Çünkü tanenin saman ambarına konması lâyük değil... saman da buğday ambarına konursa yazık olur!

Bu ikisini karıştırmak hikmete uygun olmaz. Mutlaka elerken ayırt etmek lâzım.

Allah dedi ki: bu bilgiyi sen kimden aldın da bir harman meydana getiriyorsun?

Musa, Allah'ım, bana bu temyizi sen verdin dedi... Allah dedi ki: Öyleyse bende nasıl olur da temyiz olmaz?

Halk arasında temiz ruhlar da var. Topraklara bulanmış kara ruhlar da.

Bu sedeflerin hepsi bir değil... birisinde inci var, öbüründe boncuk!

Buğdayları samandan ayırmak lâzımsa bu iyiyi de kötüyü de ayırmak vâcip.⁵⁷²

Bu diyalogdan da anlaşılmalıdır ki herkes, kendi hak ettiği konumu elde edebilmesi ve hakkını alması için bir mücadele ve imtihan süreci geçirmektedir. Bu mücadele sonucunda da iyi ve temiz ruhlar, kötü ve süflî(aşağılık) ruhlardan ayrılmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Said Nursî'ye göre yaratılıştta, bir amaçsızlık ve gayesizlik yoktur. Yaratılan herşey yerinde iyi ve bulunduğu konumda güzeldir. Bu anlamda herşey, hikmete uygun ve abesiyetten de uzak olacak bir şekilde yaratılmıştır. Bu anlamda Nursî için, felâketler, acılar ve ıstıraplar gayesiz ve amaçsız değildir. Güzel görünmeyen şeylerin içyüzü çok hoş ve manidardır. İnsanları en çok korkutan ölüm bile aslında büyük bir rahmettir.

⁵⁷² Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, *Mesnevî-i Şerîf*, 431-432.

6. SONUÇ

Kötülük problemi, insanlık tarihi kadar eski olmasına rağmen halen güncelliğini korumaktadır. İnsanlığı zihnen meşgul eden bu problem, insanlığın çözüm aramaya çalıştığı en temel ve karmaşık teolojik problemlerden biridir. Bu mesele, özellikle içinde bulunduğumuz bu dönemde kendini daha çok hissettirmektedir. Çünkü günümüzde bu problem ve bu probleme dayalı soru(n)lar daha da bir artmaktadır. Günümüz dünyasında yapılan soykırım ve toplu katliamlar, savaşlar, yangınlar, iklim değişiklikleri sonucu kuraklık ve çevre kirliliğinin artması gibi olumsuzluklar da göstermektedir ki, kötülük gittikçe çoğalmaktadır. Kötülüklerin varlığından yola çıkılarak bazen dünyanın iğrenç ve kötü bir yer olduğu bazen de daha ileriye gidilip, Allah'ın var olmadığı tezi kanıtlanmaya çalışılmıştır. Öyle ki, bu ve buna benzer iddialar Ateizm'in en önemli savunusu haline gelmiştir. Onlara göre, kötülüğün varlığı ile Allah'ın varlığı yan yana gelemez ve varlıklarını birlikte devam ettiremezler. Çünkü Ateistlere göre kötülük, dünyada kol gezmektedir.

Ancak çalışmamızda da gördük ki dünyada var olan çoğu kötülüğün müsebbibi, nihayetinde insandır. Zira insanın kendi hemcinsine karşı çıkarttığı savaşlarda, ölen ve öldüren, esir alan, zulmeden ve zulme uğrayan, işlediği savaş suçları ve kullandığı kitle imha silahlarıyla birçok masum insanları ve çocukları gereksiz yere katleden, aç ve susuz bırakan, doğayı tahrip edip, hayatı yaşanılmaz kılan, bizzat insanın kendisidir. Tabii ki insan iradesi dışında meydana gelen doğa olayları da insanın yaşamını olumsuz etkileyebilmektedir. Ancak insanların yaptığı tahribat karşısında depremlerin, sellerin, doğal afetlerin etkisi daha az olmaktadır. Hem bu doğal afetlere karşı mükemmel bir şekilde tedbir alındığı takdirde bunların zararları da en asgari düzeye indirgenebilmektedir. Bu da neticede insanın elindedir.

Fakat tarihin hiçbir döneminde Kötülüğün kaynağı üzerinde bir fikir birliği sağlanılmış değildir. Bazı filozof ve düşünörlere göre kötülüğün kaynağı madde iken, diğler bazılarına göre ise, insandır. Bununla birlikte kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'yı görenler de olmuştur. Mesela Mu'tezile ekölü kötülüklerin yaratıcısı ve müsebbibi olarak insanı görmektedir. Bundan dolayı, onlara göre Allah, asla kötülüğün kaynağı ve yaratıcısı olamaz. Çünkü Mu'tezile, kötülükleri ve günahları,

beşeri düzlemde kulların eylemleri olarak görmektedir. Çift kutuplu Tanrı tasarımı anlayışına sahip olan Mecûsiler'e göre ise, iyiliği temsil eden Tanrı Yezdan ve raiyetindeki melekler, tüm varlıkları iyiliğe ve hayra teşvik edip yönlendirirken, Tanrı Agra-Mainyu ve emrindeki şeytanlar ve kötü ruhlular ise, varlıkları kötülüğe, isyana ve günaha teşvik ederler. Bu iki Tanrı, mutlak hâkimiyeti sağlayana kadar birbirlerine karşı amansız bir savaş vermek durumundadırlar. Ancak çalışmamızda belirttiğimiz gibi kötülük bir vücuda sahip değildir. Kötülük de, yakma, yıkma, bozma gibi negatif eylemler türünden şeyler olduğu için yokluk sayılır. Çünkü çok cüz'i bir kudretle veya bir fiili yapmamakla kötülükler sebebinde bulunabilir. Bu anlamda yok olan bir şeye de yaratıcı bulmaya gerek yoktur. Dolayısıyla kötülükler yaratıcı bulmanın da bir anlamı olmayacaktır. Plotinus gibi filozoflar ise, kötülüğün kaynağı olarak maddeyi görmüşlerdir.

Kötülük probleminin izahı konusunda Müslümanlar da bazen güçlük çekebilmektedirler. Ancak bütün bunlara rağmen kötülüğün varlığı, hakiki bir Müslüman için pek problem teşkil ettiği söylenemez. Çünkü Müslümanlara göre, kötülük ve acı geçici bir imtihandır, aynı zamanda ebedi bir saadeti kazanmaya vesiledir. Bu anlamda İslam tarihinde kötülük ve acılara en çok maruz kalanlar bizzat peygamberlerin kendileri olmuşlardır. Mesela Hz. Eyüp (a.s.), büyük ıstırap ve hastalıklarla sınanmıştır. Bununla birlikte kötülükler insanın hem fiziksel hem de ruhsal olarak gelişmesini ve güçlenmesini de sağlamaktadır. Yine aynı şekilde özgür olduğumuzu ve özgür yaratıldığımızı savunur ve bununla övünürüz. Fakat kötülüğün varlığı sayesinde kötülüğü ve iyiliği seçme imkânı bulabildiğimizi de unuturuz. Şayet kötülük olmasaydı, gerçek manada özgürlüğü tatmış olabilecek miydik? Sadece iyiliği seçen kullar olmuş olsaydık, gerçek anlamda özgür olduğumuzu iddia edebilir miydik? Aynı şekilde iyilik de, ancak kötülük sayesinde ve kötülüğün var olması sebebiyle anlam kazanmaktadır. Mesela, hastalık olmasaydı, sıhhatin anlam ve değerini takdir edip onu tam manasıyla idrak edebilir miydik? Bu açıdan, “Her şey zıddıyla bilinir” kaidesince evrende var olan kötülüklerin ve çirkinliklerin, iyiliğin ve güzelliğin derecesini arttırdığını ve insanoğlunun ancak bu şekilde sahip olduğu veya olacağı iyilik ve güzelliklerin kıymetini idrak edebileceğini bu çalışmamızda bir kez daha görmüş olduk.

Söz konusu çalışmamızda da birkez daha görmüş olduk ki bu tabii âlemde, sebepsiz ve hikmetsiz yaratılan hiçbir şey yoktur. Kötü olarak görünen şeylerin de aslında hakiki manada kötülük olmadıklarını, o kötülüklerin “maskeli iyilikler” olduğunu ve birçok hikmeti kendi içerisinde barındırdığını, hem bazı Filozof ve Kelâmcıların, hem de Said Nursî’nin bu konudaki fikirlerine ve Kur’ân-ı Kerimden bazı ayetlere dayanarak gösterdik. Ayrıca var olan kötülüklerin, iyi ruhlu insanlar ile sefih ruhlu insanların birbirinden ayrılması ve herkesin hak ettiği değere ulaşması için bir vesile kılındığını da bu çalışmamızda görmüş olduk. İnsanların maruz kaldıkları hastalıkların ve musibetlerin, insani olarak olgunlaşmalarına sebep olduğunu ve günahlara kefareti olduğu için uhrevi anlamda da birçok faydasının bulunduğunu Said Nursî’nin bu konu hakkındaki görüşleri ışığında belirttik.

7. ÖZET

Bu çalışmada ele aldığımız kötülük problemi konusu, Antikçağ'dan 20.yy.'a kadar birçok teolog, Filozof ve düşünürün çözüm bulmaya çalıştığı çok köklü ve bir o kadar da derin bir meseledir. 19. asır ile 20. Asır arasında yaşamış olup, döneminin önemli şahsiyetlerinden biri olan Said Nursî'nin de eserlerinde önemle üzerinde durduğu konulardan biri, bu çalışmamızda ele almaya çalıştığımız kötülük problemi konusudur. Bu anlamda, Nursî'nin kötülük problemine dair görüşleri, bizce üzerinde çalışılmayı hak eden bir konumdadır. Bu tezin amacı, Nursî'nin hayatı, eserleri, talebeleri ve yaşadığı dönemin, siyasi sosyal ve kültürel ortamına kısaca değinmekle beraber, onun kötülük problemine dair getirdiği çözümler ve bu konu hakkındaki görüşleri üzerinde inceleme ve araştırmada bulunmaktır. Ayrıca Nursî'nin kötülükle ilgili bazı görüşleri bir kısım Filozof ve Kelâm ekolleriyle birlikte karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda genel olarak kötülüğün tanımı, mahiyeti, var olmasının hikmeti, yokluğu ve göreceliği gibi konulara da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Said Nursî, kötülük, mahiyet, görecelik.

ABSTRACT

Said Nursi, one of the most important figure of the 19th and 20th century, gained a reputation that can be considered early. One of the issues that Nursi focused on with a great importance is the problem of evil that we try to address in our study. Nursi's ideas about the problem of evil that deserves to study. The aim of this thesis is to focus on Nursi's life, works, students and the political social situation of the period that he lived, this thesis also focuses on the solutions that he brought about the problems of evil and his ideas about that subject. In addition, some comments about the evils of Nursi was tried to be addressed through a comparative approach with a number of philosophers and theological schools.

In our study, it has been focused on the definition, nature and absence of evil and relativity.

KeyWords: Said Nursi, evil, nature, relativity.

8. KAYNAKÇA

KUR'ÂN-I KERİM

ABDÜLCEBBÂR, Kâdî, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, II., İstanbul, 2013.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1998.

AKDEMİR, Ferhat, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Elis Yayınları, Ankara, 2014.

ALTINTAŞ, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.

ASLAN, Adnan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*(Eleştirel Bir Yaklaşım), İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.

ATASOY, İhsan, *Zübeyir Gündüzalp*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2014.

_____ *Bayram Yüksel*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2008.

AYDIN, Ali Arslan, *İslam'da İman Esasları(amentü şerhi)*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995.

AYDIN, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, Ankara, 2012.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2012.

AYDIN, Ömer, *İslam İnanç Esasları*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2013.

BAĞDADÎ, Abdülkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yayınları, Ankara, 2014.

BALCI, Ramazan, *İmam Bediüzzaman Hayatı, Davası ve Eserleri*, Şahdamar Yayınları, İzmir, 2012.

BAŞAR, Alaaddin, *Risale-i Nur'dan Kelimeler Cümleler*, Zafer Yayınları, I., İstanbul, 2011.

BEYZÂVÎ, Kâdî, *Tavali'u'l-Envâr*, (Çev.: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *İlm-i Tevhid*, Ravza Yayınları, (Yayına Hazırlayan.: Mustafa Kasadar), İstanbul, 2014.

CELALEDDİN-İ RUMÎ, Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, Nilüfer Yayınları, Ankara, 2013, 431-432.

- CEBECİ, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1985.
- CÜRCANİ, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev.: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, III., İstanbul, 2015.
- ÇINAR, Aliye, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", *Uludağ üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi*, XIV-1, 2005.
- ÇOLAK, Yasin, *Kötülük Problemi*, w.w.w.19.org, 2012.
- EAGLETON, Terry, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: Şenol Bezici), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- EPIKTETOS, *Düşünceler ve Sohbetler*, (Çev.: Cemal Süer), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010.
- ERKOL, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2007.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *El-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, (Terc.: Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- GAUDEMAR, Martine de, *Leibniz Sözlüğü*, (Çev.: Aliye Kovanlıkaya), Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *İhyâu'Ulûmi'd-Dîn*, (Terc.: Mehmed A. Müftüoğlu), Vefa Yayınları, I., İstanbul, 2007.
- GEYLÂNÎ, Abdulkadir, *Fütûhu'l-Gayb*, (Şerh.: İbn Teymiye, Çev.: İlyas Aslan-Derya Çakır), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2006.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2012.
- GÖLCÜK, Şerafettin-TOPRAK, Süleyman, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, Tekin Kitapevi, Konya, 2010.
- GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu* (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.
- HARMANCI, Abdulkadir, *Said Nursi'nin Risalelerinde Kelâm-Felsefe Problemleri*, Ayışığı Kitabevi, İstanbul, 1994.
- HASKER, William, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", (Terc.: Fehrullah Terkan), *AÜİFD*, XXXXXIII-1, 2012.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, I., İstanbul, 2014, 259-274.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, (Sadeleştiren.: Sabri Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

KARADAŞ, Cağfer, *Kadere İman*, DİB Yayınları, Ankara, 2015.

KAZANÇ, Fethi Kerim, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları*, VI-1, 2008.

KİRİŞ, Nurten, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, Süleyman Demirel Üniversitesi.

KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.

el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhîd* (Terc.: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.

MUSTAFAYEV, Nazim, *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2011.

MUTAHHARÎ, Murtaza, *Adl-i ilahi*, (Çev.: Hüseyin Hatemî), Kevser Yayınları, İstanbul, 2014.

MÜRTEZÂ, Şerif, *Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü*, (Çev.: Muammer Esen), Araştırma Yayınları, Ankara, 2012.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, *Tevhidin Esasları*, (Çev.: Hülya Alper), İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

NESEFÎ, Ebu'l- Muîn, *Maturidi Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, (Terc.: Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.

NESEFÎ, Ömer, *Açıklamalı Ömer Neseî Akâidi Tercümesi*, (Haz.: Bekir Sırmabıyıkoglu), Yasin Yayınevi, İstanbul, 2014.

en-NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin doğuşu*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yayınları, II., İstanbul, 1999.

NURSÎ, Said, *İşârâtü'l-İ'caz*, RNK Yayınları, İstanbul, 2014.

_____ *Lem'alar*, RNK Yayınları, İstanbul, 2013.

_____ *Tarihçe-i Hayat*, RNK Yayınları, İstanbul, 2014.

_____ *Asâ-yı Mûsa*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2013.

_____ *Barla Lâhikası*, RNK Yayınları, İstanbul, 2014.

- _____ *Emirdağ Lâhikası*, RNK Yayınları, I., İstanbul, 2014.
- _____ *Mektûbat*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2014.
- _____ *Mesnevî-i Nuriye*, Rnk Yayınları, (Terc.: Abdülmecid Nursî), İstanbul, 2010.
- _____ *Muhâkemat*, İstanbul, 2013, 33.
- _____ *Sözler*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2014.
- _____ *Şualar*, Rnk Yayınları, İstanbul, 2014.
- ORMSBY, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' sorunu (Teodise)*, Kitâbiyât Yayınları, (Çev.: Metin Özdemir), Ankara, 2001.
- ÖZARSLAN, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB Yayınları, Ankara, 2010.
- ÖZDEMİR, Metin, *İslam Kelâmı'nda Kötülük Problemi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998.
- _____ *İlâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, DİB Yayınları, Ankara, 2015.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları (19.yüzyıl sonu-20.Yüzyıl Başı)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- ÖZTÜRKÇÜ, Mustafa, *Nur'un Kahramanları*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006.
- PAKSU, Ömer Faruk, *Türk Düşünürlerin Gözüyle Said Nursî*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2004.
- SÂMÎ, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2005, (1317 h.), 1190.
- SIRIM, Veli, *Müslüman Düşünürlerin Gözüyle Said Nursî*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2003.
- SÖNMEZ, Vecihi, *Şevkani ve İtikadi Görüşleri*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2012.
- SÜT, Abdunnasır, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma'bed El-Cuhenî ve Gaylân Ed-Dimeşkî*, Fecr Yayınları, Ankara, 2014.
- ŞAHİNER, Necmeddin, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2013.
- ŞİRİNOV, Agil, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.
- TANTAVÎ, Abdullah, Mahmud, *Bediüzzaman'a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma* (Çev.: Nevzat Savaş), Şahdamar Yayınları, İstanbul, 2005.

- TARHAN, Nevzat, *Çağın Vicdanı*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2012.
- TASLAMAN, Caner, *Ahlâk, Felsefe ve Allah*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014.
- TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.
- TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.
- TURHAN, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 2003.
- TÜRKBEN, Yaşar, *İbnSinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük problemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2012.
- WERNER, Charles, *Kötülük Problemi*, (Çev.:Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.
- YARAN, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2012.
- _____ *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- YASA, Metin, *Tanrı ve kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2014.
- YILDIRIM, Ramazan, *Mutezîle'nin Kelamî Problemleri*(Hâkim el-Cüşemî örneği), İşaret Yayınları, İstanbul, 2012.
- YÜKSEL, Emrullah, *Sistemik Kelâm*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.