

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 1-35

## Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Ayetler Bağlamında The Problem of Evil in the Qur'an: In the Context of Surah al-Kahf Verses 66-82

**Mikail İPEK**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi ABD,  
Dr. Instructor Member, Kırklareli University  
Department of Theology and History of Islamic Sects,  
mikail\_ipek22@yahoo.com  
**ORCID:** 0000-0001-7594-0230

DOI: 10.47424/tasavvur.1333354

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Temmuz / July 2023  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 15 Mart / March 2024  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2024  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atf / Citation:** İpek, Mikail. "Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Ayetler Bağlamında" Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 10 / 1 (Haziran 2024): 1-35.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1333354>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu çalışmada Kehf Suresi 66-82. ayetler kötülük problemi bağlamında ele alınmıştır. Ayetlerde geçen Mûsâ-Hızır kıssasında cereyan eden olaylar kanaatimizce kötülük problemini yakından ilgilendirmektedir. Çalışmada öncelikle kötülük probleminin mahiyeti ve tarihi arka planı ele alınmıştır. Daha sonra kötülük problemine ilişkin yaklaşımlar ve teodise teorileri incelenmiş gerek Yunan felsefesi gerekse İslâm dünyasındaki kötülük problemi algıları araştırılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde Kehf Suresi 66-82. ayetlerin tefsirlerine bakılarak, söz konusu metinlerde kötülük problemine işaret edecek noktalar tespit edilmiştir. Son olarak Mûsâ-Hızır kıssasının kötülük problemine ilişkin tartışmalardaki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmadaki amaç, Mûsâ-Hızır kıssasında geçen olayların kötülük problemiyle olan ilişkisini açıklamak ve söz konusu kıssanın tartışmalardaki koordinatlarını tespit etmektir. Böylece günümüzde dahi çokça tartışılan ve gündeme gelen kötülük problemine Kur'anî bir perspektifle bakabilmenin bir yolu daha açılmış olacaktır. Dökümantasyon yöntemi kullanılarak ele alınan çalışmada kötülük problemine dair birçok teorinin olduğu tespit edilmiştir. Kötülük problemini, Tanrı'nın yokluğu lehinde kullananlar olduğu gibi âlemin Tanrı tarafından yaratılmadığını iddia ederek Tanrı'nın âlemdeki olaylarla alakası olmadığını savunanlar vardır. Bununla birlikte âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını ve âlemde izâfî ve ilineksel mahiyette kötülük olabileceğini söyleyenler olmuştur. Bunlardan bazıları söz konusu kötülükleri insanın olgunlaşması ve yetkinleşmesi olarak değerlendirirken bazıları ise Tanrı'nın uyarı ve öfkesi olarak ele almıştır. Kanaatimizce Mûsâ-Hızır Kıssasında anlatılan olaylar ve bahsi geçen kötülükler, âlemdeki kötülükleri izâfî ve ilineksel olarak ele alanların görüşlerine yakındır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kötülük, Teodise, Kehf, Leibniz.

## Abstract

In this study, Surah al-Kahf verses 66-82 are discussed in the context of the problem of evil. According to us, the events that take place in the parable of Moses-Hizir in the verses are closely related to the problem of evil. In the study, firstly, the nature and historical background of the problem of evil is discussed. Then, the approaches to the problem of evil and the theodicy theo-

ries were analyzed and the perceptions of the problem of evil in both Greek philosophy and the Islamic world were investigated. In the second part of the study, the exegesis of verses 66-82 of Surah al-Kahf is examined and the aspects pointing to the problem of evil in these texts are identified. Finally, the position of the parable of Moses-Hizir in the discussions on the problem of evil was tried to be determined. The aim of this study is to explain the relationship between the events in the parable of Moses-Khizir and the problem of evil and to determine the coordinates of the parable in the discussions. Thus, it is aimed to look at the problem of evil, which is widely discussed and debated even today, from a Qur'anic perspective. In the study, which was handled using the documentation method, it was determined that there are many theories about the problem of evil. There are those who use the problem of evil to argue for the non-existence of God, as well as those who argue that God has nothing to do with the events in the world by claiming that the universe was not created by God. On the other hand, there are those who say that the universe was created by God and that there may be relative and accidental evil in the universe. While some of these people have evaluated these evils as the maturation and perfection of human beings, others have considered them as God's warning and anger. In our opinion, the events described in the parable of Moses and Hizir and the mentioned evils are close to the views of those who consider the evils in the world as relative and accidental.

**Keywords:** Kalâm, Evil, Theodicy, al-Kahf, Leibniz.

### Giriş

Kötülük problemi, Tanrı düşüncesinin var olduğu zamandan günümüze kadar devam eden ve her dönemde gerek felsefenin gerekse kelâm ilminin ilgisine mazhar olmuş bir meseledir. Teist Tanrı düşüncesinde ele alınıp tartışılan mucize, sıfatlar, şefâat, kader ve nedensellik gibi konular, her ne kadar bazı polemikleri beraberinde getirirse de bu meseleler içinde tartışıldıkları teist yapıyı yok edecek bir niteliğe sahip değildir. Ancak kötülük problemi için aynı şeyi bu kadar rahat söylemek mümkün görünmemektedir. Zira kötülük problemini ortaya koyan argümanlar, doğru ve mantıklı cevaplar verilmediği takdirde, teist Tanrı düşüncesini bazı çıkmazlara sokacaktır. Teistlere göre Tanrı'nın varlığını delillendirmenin çeşitli yolları vardır. Bu yollardan en çok

itibar göreni ise "Gaye ve Nizam Delili" dir. Bu delile göre, Tanrı âlemi kusursuz yaratmıştır. Âlemde mükemmel bir nizam ve amaçlılık söz konusudur. Bu anlamda kâinat, kuralları aksamadan işleyen bir makine gibidir. Dolayısıyla teistlerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya attıkları "Gaye ve Nizam Delili"nin en temel önermesi: "Mevcut âlemde mükemmel bir düzen vardır." demek yanlış olmayacaktır.

Teist düşünürlerin, Tanrı'nın varlığının en önemli delili olarak âlemdeki düzeni öne sürdükleri kabul edilecek olursa, onların şu soruyu cevaplandırması elzem olmaktadır: Âlemde gaye ve düzen varsa, kötülüğün bu âlemdeki yeri nedir? Âlemde kötülük olduğunu düşünen bir kimsenin kötülük ile düzenin bir arada olamayacağını düşünmesi gayet doğaldır. Ancak kötülüğün var olması, Tanrı fikrini sorgusuz sualsiz ortadan kaldırmaya muktedir değildir. Bu durumda belki şöyle denilebilir: Gaye ve düzen delili, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için tek başına yeterli değildir.

Kötülük problemi ile ilgili diğer bir problem ise sıfatlar konusundadır. Teist düşünürlere göre Tanrı mutlak kudret ve irade sahibi, aynı zamanda mutlak iyi bir varlıktır. Âlemde meydana gelen kötülükler ise Tanrı'nın söz konusu sıfatlarını açıklamada birtakım zorlukları beraberinde getirmektedir. Kezâ mutlak iyi, irade ve kudret sahibi bir varlığın, kötülüklerle dolu bir âlemi yaratması akla aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Kötülük problemi, her ne kadar Tanrı'nın yokluğunu ispatlayacak potansiyele sahip değilse de 18. asırda David Hume (1711-1776)'ün teşebbüsü ile bir problem olmaktan çıkmış, Tanrı'nın yokluğunu ispatlayan bir delil hüviyeti kazanmıştır. Farklı tasnifler yapılmış olmakla birlikte, kötülük çeşitleri genel olarak dört kategoride ele alınmaktadır. Bunlar, (1) Ahlâkî Kötülük, (Sebebi çoğunlukla insan olan günah gibi kötülükler) (2) Fiziksel Kötülük, (Bazı nedenlerle duyulan ızdırıp veya üzüntü) (3) Fizikî Kötülük (Deprem, sel ve hastalık vb.) ve (4) Metafiziksel Kötülük şeklinde sıralanabilir. Ahlâkî kötülükler, sebebi insan olan ve günah mahiyetindeki eylemleri ihtiva etmektedir. Fiziksel kötülükler, herhangi bir sebeple hissedilen üzüntü ve elemeleri kapsamaktadır. Fizikî kötülükler, deprem, sel ve hastalık gibi mefhumları ifade etmektedir. Metafiziksel kötülükler ise âlemin mümkün bir varlık olması ve âlemin düzen ve amaçlılıktan uzak olması şeklinde yorumlanmaktadır.

Yapılan çalışmadaki amaç, kötülük problemini doğrudan incelemek değildir. Zira bu konuda kaleme alınmış birçok kitap, makale ve tez mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, Metin Özdemir'in *Kötülük Problemi* adlı kitabı, Metin Yasa'nın *Kötülük Sorunu* adlı eseri, Yunus Kaplan ve Hakan Hemşinli editörlüğünde hazırlanan *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise* isimli editöryal kitap, Hasan G. Bahçekapılı'nın *Kötülük Problemi ve Tanrı Felsefi Bir İnceleme* adlı kitabı zikredilebilir. Ayrıca Şaban Haklı'nın "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler" adlı makalesi, H. Ömer Özden'in "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi" çalışması, Tuna Tunagöz'ün *Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahî Adalet Savunusu* adlı makalesi ve Nurten Kiriş'in *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise* isimli makalesi, konuya ilişkin kaleme alınmış makalelerden sadece birkaçı olarak örnek verilebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi kötülük problemine dair ele alınmış çok sayıda eser mevcuttur. Ancak bu çalışmayı diğerlerinden ayıran yön, meseleyi Kehf Suresi 66-82. ayetler bağlamında ele almasıdır. Şunu belirtmekte fayda vardır ki daha önce Kur'an bağlamında kötülük probleminin ele alındığı eserler mevcuttur. Lütfullah Cebeci'nin *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi* isimli kitabı buna verilebilecek güzel bir örnektir. Ancak bu kitapta Kehf Suresi 66-82. ayetlerdeki Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır arasında geçen diyalog ve olaylara yer verilmediği görülmüştür. Nazife Vildan Güloğlu'nun "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi" adlı makalesinde söz konusu kıssa, tefsirlerin meseleye bakışı perspektifinden ele alınmış, kötülük problemi noktasında özel bir vurguya rastlanmamıştır. Emine Ögük'ün kaleme aldığı "İslâm Düşüncesinde kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet" adlı makalede meselenin hikmet boyutuna değinilmiş, bilhassa İmâm Mâtürîdî'nin hikmet kavramına yüklediği mana referans alınmıştır. Bununla birlikte, kötülük probleminin Kehf Suresi'nde geçen Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır kıssası bağlamında ele alındığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu itibarla söz konusu boşluğu doldurmak temenni ve ümidiyle böyle bir çalışma fikri hasıl olmuştur. Çalışmada öncelikle kötülük probleminin tarihsel arka planı incelenecektir. Daha sonra, bazı bilginlerin kötülük problemine yaklaşım tarzları ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Kehf Suresi'nin 66-82. ayetleri, kötülük problemi bağlamında ele alınarak incelenecek ve Kur'anî bakış açısının düşünce tarihi içindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışma yapılırken, Mâtürîdî'nin

(öl. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı*, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâfı* ve Fahrettin Râzî'nin (öl. 606/1210) *Tefsîru'l-Kebîr'i* ağırlıklı olmak üzere, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) *Şerhu'l-akâid* adlı kitabı, Ebü'l-Leys Semerkandî'nin (öl. 373/983) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli tefsiri, Kurtubî'nin (öl. 671/1273), *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri gibi çeşitli kaynaklardan faydalanılacaktır. Bu tefsirleri seçmedeki maksat ise meseleyi Mâtürîdî, Mu'tezile ve Eş'arî kelamı açısından, çoklu bir perspektifle inceleyebilmek ve böylece büyük resmi görebilmektir. Şimdi kötülük probleminin mahiyeti ve meselenin tarihsel arka planı ele alınacaktır.

### 1. Kötülük Problemi ve Tarihsel Arka Planı

Kötülük problemi teknik olarak, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarına aynı ölçüde sahip olamayacağını, bu şekilde kabul edildiği takdirde teist düşüncenin, içinden çıkılmaz bir kargaşanın içine düşeceğini ifade eden bir teoridir.<sup>1</sup> Kötülüğün teist düşünce açısından bir problem olduğunu ilk defa formüle edenin Epikür (M.Ö. 270) olduğu belirtilmektedir. Lactantius (240-320) onun bu formülasyonunu şöyle ifade etmektedir: Dünyada kötülük vardır. Tanrı'nın bu kötülükler karşısında dört farklı olası tavrı söz konusudur. Bunlar şöyle sıralanabilir:

- (1) Tanrı kötülükleri ortadan kaldırmak ister ve kaldırır.
- (2) Tanrı kötülükleri ortadan kaldırmak ister ancak kaldıramaz.
- (3) Tanrı kötülükleri ortadan kaldırmak istemez ve kaldıramaz.
- (4) Tanrı kötülükleri kaldırabilir ancak kaldırmak istemez.<sup>2</sup>

Bu dört durum içerisinde, Tanrı kötülükleri kaldırmak istiyor ancak kaldıramıyorsa bu onun güçsüz ve aciz olduğunu göstermektedir. Ancak Tanrı için bu uygun değildir. Şayet kaldırma gücü var olduğu halde kaldırmak istemiyorsa, Tanrı kıskanç demektir ki bu durum da onun için uygun değildir. Eğer hem kaldırmak istemiyor hem de buna gücü yetmiyorsa da Tanrı kıskanç ve acizdir. Tanrı için en uygun olanı, kötülüğü kaldırmak istemesi ve

<sup>1</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 147-154.

<sup>2</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 170.

kaldırmasıdır. Şayet durum böyleyse, âlemde var olan kötülüklerin kaynağı nedir?<sup>3</sup>

Epikür'den yaklaşık iki bin yıl sonra yaşamış olan David Hume (1711-1776), onun bu formülasyonunu tekrar hatırlatmış ve söz konusu problemin halen çözüme kavuşmadığını ifade etmiştir. Hume, Epikür'ün kötülük formülünü daha kısa ve öz şekilde ortaya koyarak şunları söylemiştir: Tanrı Kötülüğü engellemeyi irade ediyor da kudreti mi buna yetmiyor? Bu durumda Tanrı acizdir. Kudreti var da kötülüğü engellemek mi istemiyor? Bu durumda Tanrı kötü niyetlidir. Kötülüğü engellemeye kudreti ve iradesi mi var? O halde kötülükler neden var?<sup>4</sup> Hume'dan sonra John Leslie Mackie (1917-1981) de aynı konuya temas etmiş, Tanrı'nın varlığı kabulü ile kötülük probleminin aynı anda var olmasını eleştirmiştir. Ona göre bu durum "mantıksal bir kötülük problemi"dir. Zira ona göre "Tanrı'nın varlığı" ve "kötülük" birbiriyle tenakuz halinde olan iki önermedir ve bir arada bulunmaları aklen muhaldir.<sup>5</sup>

Teistler, kötülük problemi çerçevesinde cereyan eden söz konusu tartışmalara kayıtsız kalmamıştır. İlk defa Leibniz (1646-1716) tarafından ortaya atılan ve onun ismiyle özdeşleşen "Teodise" Yunanca'da ilahi adalet anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Ona göre bu âlem mümkün âlemler içindeki en iyi âlemdir. O mümkün dünyalar öğretisinde bu konuya değinmiş ve her türlü kötülüğe rağmen, âlemde adalet olduğunu savunmuştur. Zaten Teodise'nin manası da budur. Söz konusu görüşünü Gazzâlî (öl. 505/1111)'den aldığı aktarılan Leibniz, adalet savunusunu şöyle ifade etmektedir:

(1) Doğruyu tercih etmemiş bir varlığın, gücü, bilgisi veya iyi olma özelliği noksandır. (2) Kötülüklerle dolu bu âlemi yaratan Tanrı, en doğru tercihte bulunmamıştır. (3) Bu durumda Tanrı'nın gücü, bilgisi ve kudretinden söz

<sup>3</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12; Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 86; Tuna Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 235; Şaban Hakkı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 197-198.

<sup>4</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Yayınları, 1995), 209.

<sup>5</sup> Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", 87.

<sup>6</sup> Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 235.

edilemez. Leibniz, söz konusu üç önermeyi sıraladıktan sonra, bunlardan ikinci önermenin yanlış olduğunu savunarak, âlemin mevcut haliyle de iyi olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.<sup>7</sup> O aynı zamanda iyi için kötünün de olması gerektiği tezini kabul etmiştir.<sup>8</sup> Leibniz'in savunduğu bu görüşü daha önce Gazzâlî'nin benimsediği bilinmektedir.<sup>9</sup> Bununla birlikte teodise düşüncesini destekleyecek teorilerin başlangıç noktası daha eskidir. Örneğin felsefe ile din mefhumunu uzlaştırma çabası içinde olan Stoa<sup>10</sup> ekolü, optimistik düşüncesi ile zıt düşmeyecek tarzda tavrı takınarak, Tanrı'dan katî surette kötülük çıkmayacağını ileri sürmüştür.<sup>11</sup> Bu düşünceye paralel olarak Yeni Eflatuncular'ın<sup>12</sup> benimsediği temel kabuller de söz konusu teodiseyi destekler mahiyettedir. Yeni Eflatuncular'a göre âlemdeki kötülüğün kökeni madde-  
dir.<sup>13</sup> Teist bilginlerin kötülük problemine yönelik kabul ettiği genel görüşlerin, bu iki algı çerçevesinde geliştiği belirtilmiştir.<sup>14</sup> Hıristiyan felsefesinin önde gelen isimlerinden Aziz Ireneaus (Irinaios) (126-202), âlemde mevcut bulunan kötülükleri insanın yetkinleşmesi ve olgunlaşmasının bir gereği olarak kabul etmiştir.<sup>15</sup> Augustinus (354-430) ise kötülüğün bir gerçekliğinin olmadığını, arızı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre kötülük, aslî suç vasıtasıyla maddeye dönüşmüştür.<sup>16</sup> Tarihin daha da eski dönemlerine gidildiğinde Pla-

<sup>7</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 150; Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", 91.

<sup>8</sup> Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", 92.

<sup>9</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mekâsîdül-Felâsife* (Matba'atü's-Saâde, ty), 220-230.

<sup>10</sup> Helenistik dönemde ortaya çıkan felsefe okulu, Stoacılar Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Revâkıyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/24-26.

<sup>11</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 / Hellenistik Dönem Felsefesi Epikuroşçular Stoacılar Septikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022), 4/358-365.

<sup>12</sup> III. yüzyılda ortaya çıkan, Batı Ortaçağ ve İslâm düşüncesini etkileyen felsefe okulu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423-237.

<sup>13</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2023), 5/215-225.

<sup>14</sup> Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 235.

<sup>15</sup> Rafiz Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 46-59.

<sup>16</sup> Micheal Peterson vd., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Osman Baş, Rahim Acar, Hümeýra Özturan, Nebi Mehdiyev (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 368-371.



ton (M.Ö. 427-347)'un metinlerinde de teodise düşüncesini destekleyecek verilere rastlamak mümkündür. Ona göre kötülük ortadan kalkacak bir şey değildir. Keza her daim iyiliğin karşısında bir şey bulunmalıdır. Ancak kötülüğün Tanrı'lar arasında bulunması muhaldir. Tanrı her zaman adaletlidir.<sup>17</sup> Görüldüğü gibi bir taraftan Epikür diğer taraftan Platon ile başladığı varsayılan bir kötülük-teodise çekişmesi söz konusudur. Kötülüğü teist düşünce aleyhinde kullananlar genellikle, âlemdeki düzensizliği öne çıkarmak suretiyle Tanrı'nın yok olduğunu, varsa da kötü olduğunu ileri sürmektedir. Diğer taraftan teodise düşüncesini savunanların ise mutlak kötülüğün olmadığını, olsa bile Tanrı ile bir ilgisi olmadığını, dolayısıyla âlemde adalet olduğunu vurguladığı görülmektedir.

## 2. Kötülük Problemiyle İlgili Ateistik Temayül

Ateistler, kötülük problemini genel olarak Tanrı'nın yokluğunu savunma amacıyla ele almıştır. Kötülük problemini ilk defa Tanrı'nın yokluğu lehine kullanan David Hume'a göre âlemdeki kötülükler fiziksel, ahlâkî, biyolojik ve psikolojik olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Ona göre, Tanrı'ya inananların belirttiği gibi âlemde bir düzen yoktur. Böyle bir düzen olsa bile, bu Tanrı'nın varlığına delil değildir.<sup>18</sup> Hume, âlemin bağımlı, bunamış ve aşağı seviyede bir Tanrısal gücün ürünü olabileceğini belirtmiştir.<sup>19</sup> Hume'a göre, âlemin bir saat veya makine gibi kusursuz işlediğini, buradan hareketle her kusursuzun bir ustanın olması gerektiği fikrine varmak mantıksızlıktır. Kezâ âlem kusursuz değil bilakis kusurludur.<sup>20</sup> O, söz konusu benzetmeye iki ayrı itirazda bulunmaktadır. Birincisi, âlem makine veya kurulmuş saat gibi kusursuz değildir ve bu anlamda âlemin makineye benzetilmesi yanlıştır. İkincisi ise makinenin bir ustası olduğu fikrinden âlemin bir yaratıcısı olduğu düşüncesini çıkarmak son derece akıl dışıdır.<sup>21</sup> Görüldüğü üzere Hume, teistlerin kötülük problemini boşa çıkarmak için onların ortaya attığı gaye ve nizam delilinin

<sup>17</sup> Platon, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 73-77; Fahrettin Olguner, "Eflâatun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/469-476.

<sup>18</sup> Hume, *Din Üstüne*, 209; Aydın, *Din Felsefesi*, 147-150; Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 198.

<sup>19</sup> Hume, *Din Üstüne*, 178.

<sup>20</sup> Hume, *Din Üstüne*, 150-158.

<sup>21</sup> Hume, *Din Üstüne*, 150-160.

isabetsiz bir kanıt olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre âlemde gaye ve düzen yoktur. Olsa bile bu Tanrı'nın varlığını ispatlamaz. Hume ile paralel fikirler ortaya atan İngiliz felsefeci John Mackie, kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu yönünde ele almıştır. Ona göre, Tanrı'nın mutlak iyi ve kudret sahibi olduğunu söylemek -kötülük problemi açısından- teist bir kimse için son derece problemlidir. Mackie'ye göre bir teistin şu üç önermeyi birlikte kabul etmesi olanaksızdır:<sup>22</sup>

(1) Tanrı mutlak kudret sahibidir.

(2) Tanrı salt iyidir.

(3) Âlemde kötülük vardır.

Mackie bu önermelere bazı önermeler ekleyerek görüşünü pekiştirmeye çalışmaktadır:

(1) Kötülük iyiliğin zıddıdır.

(2) Salt iyi olan bir varlık kötülüğe izin vermez.

(3) Mutlak iyi olanın kötülüğü engellemesi veya kaldırması mutlak kudret sahibi olmasını gerektirir.

Mackie, verilen önermelerin teolojinin temel esaslarını teşkil ettiğini belirtmiştir. Söz konusu önermelerden ikisinin doğruluğu, diğer kalanı (üçüncüsünü) yanlışlıyorsa burada teist düşünce açısından ciddi bir problem var demektir. Bu önermelerin mantığı incelendiğinde karşımıza, daha önce yer verilen Epikür'ün formüle ettiği kabüller çıkmaktadır.<sup>23</sup> Ebü'l-Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) ve Gazzâlî'nin de Mackie'ye benzer önermeler ortaya attığı ancak Mackie'nin bu önermeleri Tanrı'nın yokluğu için bir kanıt veya en azından ateizmin tutarsızlığı fikrini bertaraf etmek için ortaya attığı, Gazzâlî ve el-Maarrî'nin ise söz konusu önermeleri Tanrı'nın varlığı lehine olacak şekilde ileri sürdüğü kaydedilmiştir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> John Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (London: Oxford University Press, 1971), 90-95; Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, çev. Mûsâ Yanık (Ankara: Fol Yayıncılık, 2022), 25-40.

<sup>23</sup> Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 201.

<sup>24</sup> Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 202.

### 3. Tanrı-Âlem Arası İlişkiyi Kesenler

Âlemi, Tanrı yaratmamıştır diyenlerin başında Epikür gelmektedir. Ona göre âlem Tanrı'nın eseri değildir. Zira ona göre, mükemmel ve her haliyle kendine yeten bir yaratıcının bu âlemi yaratmış olduğunu kabul etmek saçmadır. Çünkü Tanrı'nın âlemi yaratmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Ona göre Tanrı'nın âlemi yaratmış olduğu fikri kabul edilse dahi, kötülüklerle dolu böylesine bir âlemle mükemmel bir yaratıcıyı yan yana getirmek olanaksızdır. Kısacası o, Tanrı ile âlem arasında, teist bilginlerin var olduğuna inandığı "yaratma" ilişkisini reddetmektedir. Epikür, kendisi gibi işinin de mükemmel olması beklenen bir yaratıcının, gerek olmadığı halde, kötülüklerin cirit attığı bir âlemi yaratmasını mantıksız bulmaktadır. Ona göre söz konusu kötülüklerle dolu âlem, Tanrı'nın mükemmellik özelliğine zarar vermektedir. Epikür, Tanrı'yı reddetmemekte, Tanrı'nın varlığını imkân dahilinde kabul ederek, bütün insanların iman konusunda Tanrı'da buluşmalarını anlamlı bulmaktadır.<sup>25</sup> Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki Tanrı'nın âlemi yaratmadığını söylemek, her ne kadar ilk bakışta meseleyi çözmüş gibi görünse de aslında başka birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Zira âlemi Tanrı yaratmadıysa, âlemin nedeni Tanrı değildir. Mükemmel olan Tanrı, kendinden başka mevcut bulunan âlemin nedeni değilse, aslında mükemmellik söylemi boşa çıkmaktadır. Kezâ âlem ontolojik olarak vardır. Tanrı'dan başka hiçbir şey olmasaydı, bu durumda Tanrı'nın başka varlıkların nedeni olmadığı aklen söylenebilirdi. Ancak âlemin fiilen var olması bu düşüncüyü paradoksal bir probleme dönüştürmektedir. Zira Tanrı ve âlem mevcut iken, Tanrı'nın âlemin nedeni olduğunu görmezden gelmek, onun aslında mükemmel olduğunu da yadsımak anlamına gelmektedir. Öte yandan Tanrı'ya bağlı olmaksızın, âlemin ezeli olduğunu ima etmek, tevhit inancını zedelemektedir.<sup>26</sup>

### 4. Theodise Teorileri Geliştirenler

Bütün teistlerin kötülük problemine yaklaşımı aynı değildir. Örnek vermek gerekirse, bazılarının göre âlemde kötülük yoktur. Bazı bilginler kötülüğü, insanın olgunlaşması ve yetkinleşmesi için bir araç olarak görürken bazı-

<sup>25</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 85-95.

<sup>26</sup> Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 198.

ları ise kötülüğü Tanrı'nın uyarı ve öfkesine bağlamaktadır. Öte yandan sınırlı bir Tanrı anlayışını kabul edenlerin yanı sıra kötülüğün izâfi olduğunu ileri sürmek suretiyle, Hume'un söz konusu denklemini çözmeye çalışanlar olmuştur.<sup>27</sup> Bu sebeple Tanrı'ya inananların konuya yaklaşımı ele alınırken, söz konusu görüşleri kategorize ederek incelemekte fayda vardır.

#### 4.1. Tanrı'nın Yetkinliği ve Kötülük Problemi

Bu düşünceyi benimseyenler, temelde ikiye ayrılmaktadır. Birinci gruba göre mutlak kötülük yoktur. Kötülük ilineksel olarak vardır ve bunun, Tanrı'nın âlemde kurduğu düzenle herhangi bir alakası yoktur. Bunlara göre kötülüğün ontolojik bir hakikati yoktur. İkinci gruba göre ise kötülüğün ontolojik gerçekliği vardır ancak bu, insanın yetkinleşmesi, olgunlaşması ve özgürlüğü içindir. İki gruptan biri kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmiş, diğeri reddetmiş olsa da her iki görüşün birleştiği nokta; kötülüğün ontolojik ya da ilineksel varlığının Tanrı'nın irade-kudret sahibi ve iyi olmasına hâlel getirmemesidir. Şimdi söz konusu grupların görüşleri ayrı ayrı ele alınacaktır.

##### 4.1.1. Mutlak Kötülüğü Kabul Etmeyenler

Bunlara göre ontolojik olarak kötülük yoktur. Antik Yunan düşüncesinde bu görüşü savunanların en belirgin örneği Platon'dur. Öte yandan Orta Çağ Hıristiyan ve İslâm bilginlerinin ekseriyetinin kabul ettiği görüş bu şekildedir. Bunlara göre Tanrı'nın eylemleri her açıdan yetkindir. Bilindiği gibi Platon'a göre gerçek olan idelerdir. Mutlak ide ve iyi olan Tanrı'dır. Platon'a göre duyulur âlem, idelerin gölgesi (kopyası) mahiyetindedir. Yani Tanrı bir anlamda, ideleri örnek olarak duyulur âlemini meydana getirmektedir. Her şeyden mükemmel olan varlığın yarattığı şeyin, en güzel şey olmama ihtimali yoktur.<sup>28</sup> Bu durumda sadece Tanrı değil, onun yaptıkları da mükemmeldir. Platon'a göre kötülük ezeli olan maddededir.<sup>29</sup> Ona göre madde, Tanrı'nın bu âlemde-

<sup>27</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 208.

<sup>28</sup> Platon, *Timaios*, çev. Lütfi Ay-Erol Güney (İstanbul: MEB Yayınları (Dünya Klasikleri), 2001), 29-37; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 170.

<sup>29</sup> Bazı araştırmacılara göre Platon, kötülüğün nedeni olarak maddeyi görmüyordu. Birçok Platoncu bilginin aksine ona göre kötülüğün kaynağı kötü ruhlardı. Maddenin bütün kötülüklerin temel kaynağı olduğu düşüncesini benimseyen Plotinus'tü. Onun bu görüşü

ki etkilerini sınırlandırmaktadır.<sup>30</sup> Görüldüğü gibi Platon iyiliğin kaynağı olarak Tanrı'yı, kötülüğün kaynağı olarak ise maddeyi kabul etmektedir. Ona göre kötülüğün olması ile Tanrı'nın iyi olması arasında herhangi bir tenakuz yoktur. Çünkü böyle bir ilişki yoktur.<sup>31</sup> Hıristiyan düşüncede, farklı dönemlerde yaşamış olan St. Augustine (354-430) ve St. Thomas (1224-1274), kötülüğün mutlak anlamda mevcut olmadığını savunmuştur. Augustine'e göre Tanrı mutlak iyi olduğundan onun eylemleri de iyidir. Tanrı'nın düzeninde kötülük mefhumuna yer yoktur. Yaratmanın kendisi zaten iyidir. Tanrı kötülüklerden iyilik çıkarabilir ki ona göre kötülük bundan ibarettir. Ona göre Tanrı âlemi en güzel şekilde tasarlamıştır. Kötülük ise söz konusu düzenin birtakım nedenlerle zaman zaman aksaklığa uğramasıdır. Mesela hastalık; Tanrı kendi düzeninde insanı sağlıklı yaratmıştır. Ancak hastalık bazen insana isabet edebilir. Hastalık, kötü olmakla birlikte bu, sağlığın bozulması veya olmaması anlamında bir kötülüktür. Diğer bir ifadeyle kötülük, iyiliğin zıddı değil, iyiliğin olmaması anlamına gelmektedir. Orta Çağ Hıristiyan felsefesinin önemli simalarından biri olan Thomas da iyilik-kötülük zıtlığını reddetmektedir. Ona göre kötülük bir amaç olarak yoktur. Thomas'a göre nasıl ki karanlık, aydınlığın olmaması durumunu ifade ediyorsa, aynı şekilde kötülük de iyiliğin olmaması anlamına gelmektedir.<sup>32</sup> Hıristiyan felsefesinin iki önemli otoritesi olarak kabul edilebilecek söz konusu şahsiyetlerin iki önemli noktada yoğunlaştıkları görülmektedir. Birincisi, kötülük iyiliğin zıddı değil, iyiliğin olmamasıdır. İkincisi ise kötülüğün bir amaç olarak mevcut bulunmamasıdır.

Fârâbî (öl. 339/950)'ye göre kötülük, maddenin ilahi düzeni ve adaleti tam anlamıyla benimseyip yansıtmayacak bir güce sahip olmaması durumunu ifade etmektedir. Nitekim meydana gelen birtakım doğal afetler, aslında maddenin, ilahi nizamı kabul edememesinden kaynaklanmaktadır.<sup>33</sup> Fârâbî'ye göre, Allah âlemin her bir cüzünde bazı doğal temayüller yaratmış-

---

daha sonraları geleneksel hale gelerek birçok bilginin düşünce dünyasını yönlendirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 148.

<sup>30</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 60; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 15.

<sup>31</sup> Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 204.

<sup>32</sup> Cafer Sadık Yaran, *Klasik Ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 119-122; Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 204.

<sup>33</sup> Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 104-106; Aydın, *Din Felsefesi*, 148.

tır. Âlemin tek bir şeymiş edasıyla (ke şey'in vahidetin) varlığını sürdürmesi ve istikamet üzere faaliyetine devam etmesi, âlemin söz konusu "birliği" sayesinde mümkün olmaktadır. Allah'ın âlemde koymuş olduğu yasalar, ilahi nizam ve adalet kozmik seviyede tecelli etmektedir. Bundan dolayı âlemde cevr (adaletsizlik) bulunmaz. Ona göre kötülük ârizidir.<sup>34</sup> Görüldüğü gibi Fârâbî'nin ileri sürdüğü görüşlerin, yine onun sahip olduğu sudur anlayışına dayandığı görülmektedir.<sup>35</sup> İbn Sînâ (öl. 428/1037)'nin konuya ilişkin görüşlerine bakıldığında, onun üstadını neredeyse birebir takip ettiği görülmektedir. Ona göre kötülüğün kaynağı maddedir. Kötülük yalnızca formlardan teşekkül eden âlemde mevcuttur. Kötülük sadece maddede olduğuna göre, bulunduğu mahal de ay altı âlem olmaktadır. Ay üstü âlem ise bileşik olmadığı için orada kötülük bulunmaz. İbn Sînâ'ya göre, varlıklar, özünde kötülük mevcut olmayanlar ve özünde iyilik olmakla birlikte kimi zamanlarda kötülük olanlar olmak şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Örneğin ateş özünde kötü değildir. Hatta insana fayda sağlayan pek çok yönü vardır. Ancak bazı durumlarda bu ateş evleri ve ormanları yakabilmektedir. Burada esas kötülük ateşin kendisi değil, kullanım amacıdır.<sup>36</sup>

İbn Sînâ, Allah'ın mümkün âlemler içerisinde en iyisini yarattığını belirtmektedir. Dolayısıyla Allah insanlara aslında en iyi kaderi tayin etmektedir. Zira ona göre âlem tesadüfen yaratılmamış, belli bir gaye ve düzene göre tasarlanmıştır. O bu görüşünü "İnâyet"<sup>37</sup> kavramı ile açıklamaktadır. Buna göre Allah imkânlar âlemindeki iyilik ve adalet düzenini bilmektedir. Dahası bütün varlıklar bi-hasbî'l-imbân, söz konusu düzene tabi olmak kaydıyla Allah'tan taşmıştır.<sup>38</sup> İbn Sînâ'ya göre birtakım iyiliklerin zuhur edebilmesi için bazı nisbî kötülüklerin olması gerekmektedir. Böylesine bir kötülüğe izin

<sup>34</sup> Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (Dâru'l-Maşrik, 2002), 53-59; Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, 104-106.

<sup>35</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467-468.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 449-459.

<sup>37</sup> Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/265-266.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 449-450.

vermemek, bir anlamda iyiliği de istememek anlamında kabul edilmiştir.<sup>39</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'da kötülük, gül ağacındaki diken misalidir. Kötülük esasında kemalin madumiyetidir. Kötülüğün salt bir hakikati yoktur. Kötülük tanrısal bir gaye de değildir.<sup>40</sup> İbn Sînâ'nın etkisiyle, mevcut âlemden daha iyi bir âlem olamayacağını, zira Allah'ın mümkün olan en iyi ve adaletli âlemi yarattığını beyan eden Gazzâlî, konuya ilişkin birçok tartışmanın ortaya çıkmasına yol açarak, Leibniz'in görüşlerinin şekillenmesine katkı sağlamıştır.<sup>41</sup>

Söz konusu Theodise olunca akla ilk gelen isimlerden biri de Leibniz'dir. Onun cevher teorisine göre sonsuz sayıda cevher mevcuttur. O, bu cevherlerin her birine "monad" ismini vermektedir. Monadlar birbirlerini etkilemezler ancak aralarında bağ vardır. Monadlar arasında hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Bu hiyerarşinin en üstünde Tanrı, en altında ise madde bulunmaktadır. İnsan ve diğer varlıklar ise iki cevher arasında belli mahallerde konumlanmıştır. Diğer bütün monadların kaynağı Tanrı'dır.<sup>42</sup> Tanrı dışındaki monadlar, izâfî ve sonlu, Tanrı ise sonsuz ve mutlaktır.<sup>43</sup> Monadlar, her ne kadar birbiri ile ilişkili gibi görünse de esasında aralarında bir irtibat söz konusu değildir. Leibniz bununla ilgili olarak "Monadların pencereleri yoktur." cümlesini sarf etmiştir.<sup>44</sup> Monadlar arasındaki yegâne ilişki "önceden kurulmuş uyum"dan ibarettir.<sup>45</sup> Leibniz'e göre Tanrı, mutlak iyi ve mükemmeldir.<sup>46</sup> Tanrı'nın yarattığı âlem de iyidir. Keza iyi olanın yarattığı da iyi olur. Tanrı'dan adalete, kutsala ve iyiye aykırı bir şey sudûr etmez. Ancak bununla birlikte âlemde birtakım kötülükler bulunmakta ve Tanrı bu kötülükleri gör-

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 449-459.

<sup>40</sup> H. Ömer Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 269-286; Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/322-331.

<sup>41</sup> Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 236.

<sup>42</sup> Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 1-59; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 310-320.

<sup>43</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 240-260.

<sup>44</sup> Leibniz, *Monadoloji*, 1-4.

<sup>45</sup> Wilhelm Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşmalar (Discours sur la Conformité de la Foi avec la Raison)*, çev. Hüseyin Batu (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 28; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 315-316.

<sup>46</sup> Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 281.

mezden gelmektedir. Bu durum Tanrı'nın mükemmelliğine hanel getirmemektedir.<sup>47</sup> Peki adalet ile kötülük nasıl bir arada bulunmaktadır?

Leibniz'e göre maddi (Fizikî), manevî (ahlâkî) ve metafizik olmak üzere üç tür kötülük vardır.<sup>48</sup> Ahlâkî ve fizikî kötülüğün ana kaynağı metafizik kötülüktür. Metafiziksel kötülük, monadlarda mevcûd bulunan mükemmelliklerin azalması ve sınırlanmasından mütevelliddir. Bunun nedeni ise Tanrı dışındaki monadların sonlu ve izafi olmasıdır. Dolayısıyla üç kötülük türünün nedeni de Tanrı dışındaki monadların, sonlu ve noksan olmalarından dolayı, zaman içinde sınırlanması ve mükemmelliğini kaybetmesidir. Kötülük olarak algılanan olayların nedeni budur. Leibniz'e göre şu unutulmamalıdır ki her şey zıddı ile bilinir. Nitekim noksanlık olmasaydı, kemal bilinemezdi. Kötülük olmasaydı iyilik bilinemezdi. Tanrı aslında günahı, kötülüğü ve elemi arzu etmez. Ancak noksan olanın bulunması, mükemmel olanın ön şartı olarak görülmektedir.<sup>49</sup> Bu bağlamda Leibniz'e göre içinde kötülüğün olmadığı bir dünya mantık açısından muhaldir. Âlemde görülen kötülükler, aslında monadların bir bütün halinde tasavvur edilememesinden kaynaklanmaktadır. Monadlar ayrı ayrı düşünülduğünde, onların belli bir yetkinlikte olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak âlemi bir bütün olarak düşünmek gerekmektedir. Bu durumda Tanrı kadar mükemmel olmasa da âlemin de bütünlük çerçevesinde belli bir yetkinlik seviyesinde iyi ve yetkin olduğu görülür.<sup>50</sup> Leibniz, "Tanrı arzu etseydi hiç kötülüğün olmadığı bir âlem yaratamaz mıydı?" sorusunu şöyle cevaplamıştır: Tanrı mümkün sonsuz sayıda âlem tasarlamış ve bu mümkün âlemler içinden en mükemmelini ve kötülük bakımından en iyi olan âlemi tercih etmiştir. Kezâ söz konusu âlemler içinde kötülüğün hiç olmadığı âlem yoktur.<sup>51</sup>

#### 4.1.2. İnsanın Yetkinliği ve Kötülük Problemi

Kötülüğün var olduğunu kabul etmelerine karşın, bunu Tanrı'nın yetkinliği bağlamında açıklayanların başında, milattan sonra ikinci asırda yaşamış

<sup>47</sup> Leibniz, *İman-Akıl*, 48-52.

<sup>48</sup> Wilhelm Leibniz, *Theodicce*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009), 48-110; Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 282.

<sup>49</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 315-323; Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 282.

<sup>50</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 315-323.

<sup>51</sup> Leibniz, *Monadoloji*, 9-15; Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 283.



olan Hıristiyan din adamı İrean (120-202) gelmektedir. Yakın dönemde John Hick (1922-2012), onun görüşlerini sistemleştirerek yeni bir theodise anlayışı geliştirmiştir. Bu theodise anlayışına göre Tanrı, kötülüğü, insanı eğitmek ve yetkinleştirmek için yaratmıştır. Aslında durum tam olarak şöyledir: İnsan, başlangıçta mükemmel yaratılan bir varlık değildir. İnsan noksan yaratılmış ve onun inanma dışında diğer canlılardan hiçbir farkı yoktur. Süreç içerisinde insan bir terbiye ve eğitime tabi tutularak belli evrelerden geçmekte ve ahirette en mükemmel halini almaktadır. Dolayısıyla dünya kötülüklerin yetkinleşmek amacıyla var olduğu bir "insan yapma" alanıdır. Hick'e göre kusursuz bir âlem tasavvuru aklen mümkün değildir. Bu tasavvur, insanın Tanrı ile olan ilişkisinde özgür olması açısından önem arz etmektedir.<sup>52</sup> Görüldüğü gibi bu anlayışa göre elbetteki Tanrı'nın mükemmel bir âlem yaratması kudret açısından mümkündür. Ancak insanın özgürlüğü ve adalet söz konusu olduğunda kötülüğün olması kaçınılmaz olmaktadır.<sup>53</sup>

#### 4.2. Tanrı Tasavvurunda Değişikliğe Gitmek

Kötülük problemini açıklamaya çalışan diğer teorilerde, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliği vurgulanmaktadır. "Süreç Felsefesi"nden etkilenmiş bazı bilginler, Tanrı'nın yetkin olma özelliğini tartışmıştır. "Sınırlı Tanrı anlayışı" şeklinde telakki edilen bu anlayışa göre, Tanrı'ya ibadeti gerektirecek nitelikleri korunmalıdır. Ancak onun sonsuz kudreti bir anlamda "sınırlı" olarak tasavvur edilmektedir. Tanrı'nın değişen ve değişmeyen iki ayrı tabiatı vardır. Tanrı'nın değişen tabiatı, diğer varlıklarda olduğu gibi bir değişim ve gelişim sürecine tâbidir. Bu görüşü savunanlara göre diğer varlıkların da kendilerini geliştirebilecek kudretleri vardır. Tanrı kudret sahibidir ancak onun kudreti, diğer varlıklara zorla bir şeyler yaptıracak seviyede değildir. Sınırlı varlıklarda bulunan kudret, onların özgürlüğü için gereklidir.<sup>54</sup> Bu görüşü benimseyenlere göre Tanrı'nın kudreti sınırlandırıldığı zaman kötülüklerin sorumluluğu da bir anlamda Tanrı'dan uzaklaşmıştır. Burada kötülük insana nispet edilmiş olmaktadır. Ancak bu durumda da şöyle bir problem ortaya

<sup>52</sup> John Hick, "An Irenaean Theodicy", *A John Hick Reader*, ed. Paul Padham (London: The Macmillan Press, 1990), 88-105.

<sup>53</sup> Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 208.

<sup>54</sup> Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 87-88; Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 209.

çıkaktadır: Kötülüğü engellemeye gücü yetmeyen bir Tanrı'nın iyi olması ve iyiliği yaratması düşüncesi tatmin edici olmaktan çıkmaktadır.<sup>55</sup>

### 5. Kehf Suresi 66-82. Ayetlerin Genel Çerçevesi

Bilindiği gibi söz konusu ayetler, Hz. Mûsâ ile Hz. Hızır olarak bilinen zât arasında geçen konuşmaları ve olayları ihtiva etmektedir. Esasında kıssanın öncesi ve sonrasında gelişen birtakım olaylar mevcuttur. Ancak biz sadece konumuzla ilgili olan kısmın ele alınmasının isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla konumuzu ilgilendiren ayetler silsilesi 66. ayet ile başlamaktadır. Burada Hz. Mûsâ, Hızır'a hitaben "*Sana öğretilen ilimden bana öğretmen karşılığında sana uyabilir miyim?*" sorusunu sormuştur. Hızır, her ne kadar kendi yaptıklarına Hz. Mûsâ'nın sabredemeyeceğini söylese de Hz. Mûsâ'nın ısrarı üzerine teklifi kabul etmiştir. Ancak Hz. Mûsâ'nın soru sormamasını şart koşturmuştur.<sup>56</sup> Hz. Mûsâ ve Hızır, bir gemiye bindikten sonra, Hızır gemiyi delmiş ve Hz. Mûsâ kendisine itiraz ederek bunu neden yaptığını sormuştur. Hızır ise "*kendisiyle beraber bulunmaya sabredemeyeceğini*" hatırlatarak Hz. Mûsâ'yı ikaz etmiş, Hz. Mûsâ ise unuttuğu şeyden dolayı kendisinin ayıplanmamasını talep etmiştir.<sup>57</sup> Yol arkadaşlığının ikinci aşamasında, erkek bir çocuk ile karşılaşan Hızır, onu hemen orada öldürmüş ve Hz. Mûsâ yine itirazda bulunarak Hızır'ın bunu neden yaptığını anlam verememiştir. Hızır'ın aralarında yaptıkları sözleşmeyi hatırlatması üzerine, Hz. Mûsâ son bir şans istemiş, bundan sonra soru sorup itirazda bulunduğu taktirde Hızır'ın, kendisiyle olan yol arkadaşlığını bitirebileceğini söylemiştir.<sup>58</sup> Yol arkadaşlığının üçüncü aşamasında ikisi bir köye gelmiş ve köylülerden yiyecek talep etmiştir. Ancak köy ehli onlara ne yiyecek vermiş ne de onları misafir etmiştir. Hızır, köyde yıkılmak üzere bulunan bir duvarı düzeltilmiş ve tamir etmiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ "*Dileseydin buna karşı bir ecir alırdın.*" demek suretiyle yine itiraz etmiştir. Hızır ise bunun üzerine aralarındaki arkadaşlığın bittiğini

<sup>55</sup> Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 88-90.; Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 178-180.

<sup>56</sup> Kehf, 18/66-70.

<sup>57</sup> Kehf, 18/71-73.

<sup>58</sup> Kehf, 18/74-76.

belirterek, Hz. Mûsâ'nın, hakkında sabredemediği meseleleri kendisine açıklayacağını ifade etmiştir.<sup>59</sup>

Hızır, gemiyi delmesi ile ilgili olarak, geminin fakir insanlara ait olduğunu, arkalarında sağlam veya kusuru olmayan gemileri gasp eden bir kralın bulunduğunu söylemiştir. Hızır gemiyi delerek, geminin kusurlu hale gelmesini sağladığını ve böylece aslında gasp edilmekten kurtardığını belirtmiştir.<sup>60</sup> Hızır, öldürdüğü çocukla ilgili olarak, "Çocuğun ebeveyni mümin insanlardı. Çocuğun, anne ve babasını nankörlük ve azgınlığa sürüklemesinden endişe ettik." ifadelerini kullanmıştır. Hızır ayrıca, bu anne ve babaya daha hayırlı, temiz ve merhametli evlat verilmesini arzuladıklarını söylemiştir.<sup>61</sup> Hızır, yıkılmaya yüz tutmuş duvarı tamir etmesi ile ilgili olarak da söz konusu duvarın iki yetim çocuğa ait olduğunu ve bu duvarın altında onlara ait bir hazinenin bulunduğunu belirtmiştir. Hızır ayrıca çocuklarının babasının salih bir kimse olduğunu ifade ederek, o iki çocuğun yetişkin yaşlara gelmesini ve Allah'ın lütfuyla kendilerine ait olan hazineyi çıkarmalarını murat ettiklerini belirtmiştir. Yani duvarın tamir edilmesi, hazinenin yüzeye çıkma sürecini uzatmış, bu da söz konusu yetimlere büyümeleri için zaman kazandırmış olmaktadır. Hızır bütün bunları anlattıktan sonra "Ben bunları kendiliğimden yapmadım." demek suretiyle bütün her şeyin aslında Allah'ın irade ve kudretiyle gerçekleştiğini ima etmiştir.<sup>62</sup>

## 6. Hz. Mûsâ-Hz. Hızır Kıssasında Söz Konusu Edilen Ahlâkî Kötülük

Hz. Mûsâ-Hz. Hızır kıssasında cereyan eden olaylar ve neticede Hızır'ın yaptığı açıklamalar, kanaatimizce kötülük problemini doğrudan ilgilendiren bir hüviyete sahiptir. Keza buradaki anlatıda, ilk bakışta kötü gibi görünen ancak meselenin iç yüzü ortaya çıktığında, aslında iyi olduğu anlaşılan üç ayrı olay mevzu bahistir. Bakara Suresi'nde geçen "Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz."<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Kehf, 18/77-78.

<sup>60</sup> Kehf, 18/79.

<sup>61</sup> Kehf, 18/80-81.

<sup>62</sup> Kehf, 18/82.

<sup>63</sup> Bakara, 2/216.

ayeti bu düşünceyi destekler niteliktedir. Buna göre bir eylemin veya olayın iyi ya da kötü olduğuna karar verebilmek için nihai durumu görmek gerekir. Dolayısıyla duyulur âlemde kötü gibi görünen birtakım olayların kötülükleri izâfidir.

Bilindiği gibi kötülük problemini tartışan bilginler birkaç kötülük çeşidi üzerinde durmaktadır ki bunlardan biri manevî (ahlâkî) kötülüktür. Ahlâkî kötülüklerin kaynağı insan olarak kabul edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasında aktarılan olaylar, ahlâkî kötülük kapsamına girmektedir. Burada Hızır'ın duvarı düzeltmesi bir kötülük olmasa da çocuğu öldürmesi ve gemiyi delmesi görünen âlemde kötülük olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada söz konusu kıssada geçen olaylar, ahlâkî kötülük bağlamında ele alınacaktır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki Hızır kimliği, metafiziksel bir hüviyete sahip olduğundan bu olayları metafiziksel kötülük ve buna bağlı olarak fizikî kötülük olarak değerlendirmek de mümkündür. Şimdi meselenin tefsirlerde ele alınış şekli incelenecek ve buradan kötülük probleminin konu teşkil edecek noktalar tespit edilecektir. Böylece Kur'an'ın ve bazı tefsirlerin kötülük probleminin hangi cihetten yaklaştığı anlaşılacaktır.

## 7. Kıssanın Kötülük Tartışmaları Zeminindeki Konumu

Kur'an'da geçen söz konusu kıssa, birçok yönden ele alınmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla anlatılan olayların birtakım zâhirî ve bâtinî yönlerinin olduğu vurgulanmıştır. Öte yandan zarar teşkil edecek durumlar arasında en iyi ve uygun olanını tercih etmenin yöntemi ve hikmetinden bahsedilmiştir. Ayrıca Hızır'ın sarfettiği "...Ben bunları kendiliğimden yapmadım..."<sup>64</sup> cümlesi, kelâm ilminde çokça tartışılan teklif meselesi ve bu bağlamda kudretin fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi vuku bulduğu mevzusu ele alınmıştır.<sup>65</sup> Ancak yukarıda da belirtildiği gibi bu çalışmadaki amaç, söz konusu kıssada geçen ve kötülük probleminin açıklanmasına ışık tutan noktaları tespit etmek ve bu bağlamda Kur'an ve tefsirlerin meseleye bakışını yakalamaktır.

### 7.1. Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya Soru Sormama Şartını Sunması

<sup>64</sup> Kehf, 18/82.

<sup>65</sup> Nazife Vildan Güloğlu, "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi", *Dergiabant Dergisi* 9/1 (2021), 439-451.

Mâtürîdî, öncelikle “ledünnî ilim” olarak tabir edilen mefhumun “kayıtlı bir ilim” olduğunu ifade etmiş ve Hızır’ın, kendisine verilen “rahmet ve ilim”den dolayı bir peygamber olduğunu ima etmiştir.<sup>66</sup> Mâtürîdî’ye göre “...Ben bunları kendiliğimden yapmadım...”<sup>67</sup> ifadesi, önceki ayetlerde geçen “*Sen benimle beraberliğe (yol arkadaşlığı etmeye) sabredemezsin.*” cümlesini açıklar mahiyettedir.<sup>68</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî burada ledünnî bilginin, Hızır tarafından önceden bilindiğini ve Hızır’ın gerçekleştirdiği eylemlerin, kendisine Allah tarafından yaptırıldığını ifade etmeye çalışmaktadır. Mâtürîdî, Hz. Mûsâ’nın Hızır’a hitaben “Sana tâbi olabilir miyim?” sorusunu, ilim talep eden kimsenin, ilim alacağı şahsa karşı edep ve saygı içerisinde tâbî olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır.<sup>69</sup> Ona göre burada bahsedilen ilim iyiliğin ve doğruluğun ilmidir.<sup>70</sup> Kehf Suresi 70. ayette Hızır, Hz. Mûsâ’dan kendisine, kendisi açıklama yapmadıkça soru sormamasını talep etmektedir.<sup>71</sup> Mâtürîdî’nin bu ayet ile ilgili yapmış olduğu açıklama, kanaatimizce kötülük problemini doğrudan ilgilendirmektedir. O söz konusu ayeti, “Nefsinin hoşuna gitmeyen ve yine nefsinin kötü (kerih) gördüğü bir şey hakkında, kendisi bir açıklama yapmadıkça, söz konusu eylemi neden icra ettiğini anlatmadıkça soru sorma.” şeklinde anlamıştır.<sup>72</sup> Burada Mâtürîdî, söz konusu kıssanın bu bölümünden hareketle, âlemde vuku bulan birtakım kötülüklerin, işin hakikat boyutu göz önüne alındığında, aslında kötülük olmadığı ve kötü olarak nitelendirilen olayların izâfî olduğunu ima etmektedir.

Konuya ilişkin Fahreddin Râzî ise, Hızır’ın soru sormama isteğini şöyle yorumlamaktadır: “Benim elimle gerçekleştiğini gördüğün ve içyüzünü bilmediğin şeylerle ilgili soru sorma. Gerektiği zamanda ben onları sana haber verip açıklayacağım.”<sup>73</sup> Râzî, Mâtürîdî gibi kerih kavramını açıkça kullanmasa da kişinin, manasına tam hâiz olmadığı konularda olumlu veya olumsuz eleş-

<sup>66</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 9/85.

<sup>67</sup> Kehf, 18/82.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/96.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/86.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/87.

<sup>71</sup> Kehf, 18/70.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/87.

<sup>73</sup> Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb)* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1981), 21/153-155.

tiri yapmaması gerektiğini, konuya ilişkin olarak, meseleyi tam anlamıyla idrak etmiş birileri varsa onların beyanlarını sabırla beklemenin elzem olduğunu ima etmektedir. Râzî ile Mâtürîdî lafız itibarıyla aynı şeyleri söylememiş olsa da görüşlerin paralel olduğu görülmektedir. Ebu'l-Leys es-Semerkandî de Mâtürîdî'nin görüşünün paralelinde fikir beyan ederek, duyular âleminde kötü gibi görünen bir olay veya eylemin, hakikatte iyi olabileceğini ifade etmiştir. Bu da söz konusu bilginlerin kötülüğü mutlak manada kabul etmediklerini göstermektedir.<sup>74</sup>

Beyanî tefsir<sup>75</sup> geleneğini sürdüren müfessirlerin de ifade ettiği gibi, görünür âlemde kötü olarak telakki edilebilecek bir olay veya olgu söz konusudur. Ancak Hızır söz konusu mesele hakkında soru sorulmasını istememektedir. Tefsirde beyanî yöntemi kullanan bilginler her ne kadar sözün ne manaya geldiğini açıklamışsa da Hızır'ın neden soru sorulmasını istemediği üzerinde çok durmamıştır.<sup>76</sup> Mu'tezilî bilginlerden Zemahşerî'ye göre, Hızır Hz. Mûsâ'ya şöyle demek istemektedir: Bana tâbi olmak istiyorsan, bunun ilk şartı, benden sâdır olan ve doğruluğundan emin olduğun ancak hikmetini ve doğruluk gerekçesini fahmedemediğin ve bu nedenle kınayacağın veya kızacağın bir şey gördüğünde o konu hakkında hemen itirazda bulunmaman ve soru sormamandır. Zemahşerî'ye göre talebenin hoca karşısında, tâbi olan kimsenin de tâbi olduğu kimse karşısında takınması gereken tavır ve göstermesi gereken edep-saygı budur.<sup>77</sup> Zemahşerî'nin görüşüne yakın düşünceler ortaya atan Kurtubî Hızır'ın burada Hz. Mûsâ'ya edep öğretiminde bulunduğunu ifade etmektedir. Söz konusu tefsirlerde Hızır'ın olağanüstü kişiliğine özellikle vurgu yapılmaktadır. Örneğin, gemiyi deldiği sırada kimsenin onu görmemesi ve Hz. Mûsâ'nın kendisi hakkındaki anlık düşüncelerini bilmesi

<sup>74</sup> Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/306.

<sup>75</sup> Mücmel, müşkil ve hafî gibi kapalılık taşıyan bir sözü açıklamaktır. Meselâ Kur'an'da geçen "salât" (namaz) ve "sıyâm" (oruç) gibi mücmel lafızlar ile neyin kastedildiğine dair Hz. Peygamber'in fiilî veya sözlü açıklamaları, mücmel için yapılmış beyân-ı tefsîre örnek teşkil eder. Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23-25.

<sup>76</sup> Güloğlu, "Mûsâ-Hızır Kıssası", 441.

<sup>77</sup> Ebu'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: TYEKBY, 2018), 4/98.

ve Hz. Mûsâ'ya bildirmesi, Hızır'ın metafiziksel bir kimliğe sahip olarak telakki edildiğini göstermektedir.<sup>78</sup> Başta belirtildiği gibi Hızır'ın bu yönü itibarıyla, söz konusu kıssanın metafiziksel kötülük olarak adlandırılan kötülüklerin açıklanmasında bir örnek teşkil edebileceği düşünülebilir.

## 7.2. Hızır'ın Gemiyi Delmesi

Hızır'ın gemiyi delmesi ve Hz. Mûsâ'nın itiraz etmesi ile ilgili olarak Mâtürîdî, söz konusu itirazın iki farklı ihtimal cihetinde anlaşılacağını ifade etmiştir. Birincisi, peygamberlerin irşad ve tebliğ görevlerinin bir gereği olarak, görünüşte kötü bir eylem gördüklerinde onu düzeltmek veya itiraz etmek gibi bir görevleri vardır. İkinci ihtimal ise Hz. Mûsâ'nın itirazı veya sorusu, aslında hakikati öğrenmek maksatlıdır. Yani soru "Gemiyi, içindekileri boğmak için mi yoksa başka bir nedenden dolayı mı deldin?" anlamındadır. Mâtürîdî'ye göre şayet ikinci ihtimal doğruysa, bu durumda "Sen hakikaten kerih bir şey yaptın."<sup>79</sup> şeklindeki ayet, "Şayet bu eylemi (gemiyi delmek) insanları boğmak için yaptıysa kerih bir şey yaptın." anlamındadır.<sup>80</sup> Bu olayda da Hızır, duyular âleminde kötü gibi görünen bir eylem icra etmiş, Hz. Mûsâ ona, bu eylemin kötü olduğunu bildirmiş ancak Hızır olayın iç yüzünü anlatmak suretiyle, aslında olayın görüldüğü gibi olmadığını, icra edilen eylemin, her ne kadar görünür âlemde kötü gibi görünse de kötü olmadığını, bilakis iyi olduğunu göstermiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi Hızır'ın gemiyi delmesi hadisesi, kötülüğün izâfî ve ilineksel olduğu mesajını vermektedir.

Geminin delinmesi hadisesinin iç yüzünü daha sonra açıklayan Hızır, bu geminin fakir kimselere ait olduğunu ve kusursuz gemileri gasp etmek üzere bekleyen bir kral bulunduğunu ifade etmek suretiyle, gerçekleştirdiği eylemin ilk bakışta kötü gibi görüldüğünü ancak netice itibarıyla iyi ve hayırlı bir eylem olduğunu ifade etmiştir. Kur'anî bakış açısı bu şekilde kabul edilecek olursa, asıl amacın maslahat olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. Zira fıkıhçılar bu olaydan hareketle "Vasî selamet gördüğü zaman yetimin malında tasarruf edebilir." gibi hükümler çıkarmıştır. Semerkandî'ye göre, bir yetimin çok gü-

<sup>78</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 327-328.

<sup>79</sup> Kehf, 18/72.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/88.

zel bir evi olsa ve kralın o eve tamah edeceği bilinse, maslahat adına o evin bir kısmı yıkılabilir. Böylece kral o eve tamah etmekten vazgeçecektir.<sup>81</sup> Kurtubî de bu görüşe paralel fikirler ortaya atmıştır. Ona göre, malın maslahatı mutlak surette bilindiği takdirde, malın tamamının kurtarılması şartıyla, bir bölümünün feda edilmesinin caiz olabileceğini ifade etmiştir. Kurtubî, söz konusu kısma ışığında Allah'ın zorluk ve meşakatlere sabrı teşvik ettiğini belirtmiştir. Ona göre insanın ilk bakışta hoşlanmadığı ve istemediği bir şey, kendisi için hayırlı olabilir. O, konuya ilişkin Bakara Suresi'nde geçen ayeti<sup>82</sup> zikrederek insan için hayırlı gibi görünen şeylerin şer, şer gibi görünen şeylerin ise hayır olabileceğini ifade etmiştir.<sup>83</sup>

### 7.3. Hızır'ın Gulâm'ı Öldürmesi

Hızır'ın karşılaştıkları çocuğu öldürmesi için de benzer bir perspektif geliştirmek mümkündür. Zira o, Hz. Mûsâ'nın ifadesiyle "masum" birini öldürmüştür. Zemahşerî'nin bildirdiğine göre Hızır, çocuğu görür görmez (hemen), boynuna ip dolayarak veya başını duvara vurarak öldürmüştür. Zemahşerî'den naklen, Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713)'in "Önce onu yatırdı, sonra da hançerle boynunu kesti." dediği de kaydedilmiştir. Burada dikkat çeken hususlardan biri de çocuğun öldürülmesi eyleminin, geminin batırılması teşebbüsünden daha kötü ve çirkin olduğunun belirtilmiş olmasıdır. Zira geminin batırılması olayı, telafisi olabilecek, geminin kurtarılmasının mümkün olduğu bir hadise iken, çocuğun öldürülmesi için bu durum söz konusu değildir.<sup>84</sup> Kur'an'ın konuya bakışını da kötülük problemi bağlamında ele almak mümkündür. Ayette geçen, "Çocuğun anne-babası inanan insanlardır. Çocuğun anne-babasını nankörlüğe ve azgınlığa sürüklemesinden endişe ettik."<sup>85</sup> cümlesi, daha büyük kötülükleri engellemek adına, kötülük gibi görünen ancak aslında kötülük olmayan, büyük kötülükleri bertaraf eden eylemlerin mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

<sup>81</sup> Semerkandî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/309.

<sup>82</sup> "Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz." Bakara, 2/216.

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/351.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzîl*, 4/100-102.

<sup>85</sup> Kehf, 18/80.



Müfessirlerin bildirdiğine göre, çocuğun öldürülmesinin çeşitli sebepleri olabilir. Onlara göre çocuk, bulûğ çağına erişmiş bir kâfir ya da insanların yolunu kesen bir hırsızdır. Diğer bir ihtimal ise şu anda günahsız ve çocuk olsa da bâliğ olduğunda azgın bir kafir olacaktı. Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak, “*Bunu kendiliğimden yapmadım.*”<sup>86</sup> tarzındaki ilahî beyan mevcutken çocuğun neden öldürüldüğünün sorgulanmasının anlamsız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Allah, Azrail’e o çocuğun canını almasını emretmiş ve ölüm bu yolla gerçekleşmiştir. Zira Hızır’a yaptırılan bir eylem söz konusudur. Mâtürîdî’ye göre Allah’ın ezeli ilmi ile kendisinden kötülük ve zulüm ortaya çıkan kötülükleri bildiği halde onları helak etmemesi, O’nun insanı imtihan etmesiyle açıklanabilir. Dolayısıyla çocuğun öldürülmesi, ilk bakışta kötülük gibi görünse de aslında bir lütuf olarak telakki edilmelidir.<sup>87</sup> İbn Kesîr (öl. 120/738) ise konuyla ilgili olarak şunları kaydetmiştir: Çocuğun anne ve babası mü’min kimselerdi. Ancak çocuktaki azgınlık ve küfür ile anne-babadaki evlat sevgisi bir araya gelince ebeveyn küfre düşecek ve helak olacaktı. Onlar çocuk doğduğunda çok sevinmiş, öldüğünde ise çok üzülmüştür. Şayet çocuk yaşasaydı, anne-baba onun yüzünden helak olacaktı. Herkes Allah’ın yarattığına rıza göstermelidir. Zira Allah’ın inanan kul için, kulun hoşuna gitmeyen şeyi yaratması, hoşuna giden şeyi yaratmasından evlâdır. Allah daha sonrasında söz konusu ebeveyne daha hayırlı ve merhamet sahibi bir kız çocuğu bahşetmiştir. O kız çocuğu anne babasına itaatkâr bir evlat, aynı zamanda bir peygamberin eşi<sup>88</sup> ve başka bir peygamberin annesi idi. Hatta o peygamber vesilesi ile ümmetlerden bir ümmet hidayet bulmuştur. Şayet o çocuk ölmeseydi bu güzelliklerin hiçbiri olmayacaktı.<sup>89</sup>

Burada akıllara “üç kardeş meselesi” gelmektedir. Mu’tezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cubbâî (öl. 303/916) ile o dönem talebesi olan Ebu’l-Hasan el-Eş’arî arasında şöyle bir diyalog geçmiştir: Eş’arî hocası Cubbâî’ye üç kardeşin durumunu sormaktadır. Buna göre bu kardeşlerden birincisi âsî, ikincisi itaatkâr

<sup>86</sup> Kehf, 18/82.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/93-95.

<sup>88</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Čavâmidi’t-Tenzîl*, 4/112.

<sup>89</sup> Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 6/126; Ayrıca bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 5/200-201.

ve üçüncüsü ise çocukken vefat etmiştir. Cubbâî birincisinin cennete, ikincisinin cehenneme gireceğini ifade ettikten sonra üçüncüsü için ceza ve mükafatın söz konusu olmadığını söylemiştir. Eş'arî hocasına üçüncü kardeşi işaret ederek, "Üçüncü kardeş Allah'a 'neden benim canımı küçükken aldın, büyüseydim sana itaat edip cenneti kazanacaktım.' diye sorarsa Allah ona nasıl cevap verir?" diye bir soru sormuştur. Bu soru üzerine Cubbâî, Allah'ın herkes için aslah olanı yarattığını, o çocuk için de en iyisini yarattığını ifade etmiştir. Ona göre Allah üçüncü çocuğun büyüdüğü taktirde isyan edeceğini bildiği için, onu cezadan kurtarmak adına, küçükken canını almıştır. Böylece cezadan kurtulmuştur. Bu cevap karşısında Eş'arî can alıcı bir soru sormuştur: "Bu durumda âsî olan ikinci kardeş Allah'a: 'Benim canımı neden çocukken almadın da büyüüp âsî oldum? Şayet büyümeseydim âsî de olmayacaktım ve cezadan kurtulacaktım.' diye sorarsa Allah nasıl cevap verir?" Bu soru üzerine Cubbâî bocalamış ve cevap verememiştir.<sup>90</sup>

Mu'tezile mezhebinin önemle üzerinde durduğu adalet prensibi ve bunun bir uzantısı olan salah-aslah ilkesi Eş'arî'nin sorduğu soru karşısında etkinliğini yitirmiş görünmektedir. Gerek üç kardeş meselesi gerekse Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kötülük problemine ilişkin zaman zaman çıkış yolu sağlarken bazen de olaylara farklı vecihlerde bakmanın gerekliliğini vurgulamakla yetinmektedir. Allah'ın kul için en hayırlı olanı yarattığı düşüncesi genel olarak kabul görmektedir. Ancak Mu'tezile'nin bu konuda Allah'a vücûbiyet atfetmesi, üç kardeş meselesinde olduğu gibi, mezhebin kendi ilkeleriyle çatışmasına ve birtakım çıkmazlara sebebiyet vermektedir.

Burada ledünnî ilimle ilgili, dikkate değer bir noktayı da belirtmekte fayda vardır. Ledünnî ilim, tarihsel süreçte en çok istismar edilen konular arasında yer almıştır. Gayba ilişkin herhangi bir malumatla, bir peygamberin onayı olmaksızın amel etmek müstahildir. Hz. Peygamber, nebilerin sonuncusu olduğuna göre, ledünnî bilgiye sahip olduklarını iddia edenlerin, doğruluklarını kanıtlayabilecek hiçbir delilleri kalmamış demektir. Bundan mütevellid bilhassa günümüzde, "Rüyada bana şöyle şöyle bilgiler verildi, bunlar Allah katından gelen hakikatlerdir, dolayısıyla bu herkesi bağlar." diyenlerin sözlerine ve iddialarına itibar edilmemelidir. Günümüzde rüyada çocuğunu öl-

<sup>90</sup> Sa'düddin Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2014), 24.

dürdüğünü gördüğü için, çocuğunu öldüren insanlara şahit olmaktayız. Hz. Peygamber'in onayından geçmeyen hiçbir bilginin ledünnî ilim kaynağı olması mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu tür bilgilerle amel etmek doğru değildir.

#### 7.4. Hızır'ın Duvarı Tamir Etmesi

Hızır'ın duvarı tamir etmesi, her ne kadar olayların arka planının bilinmemesinin, insanı yanılttığını ifade etse de kötülük problemi ile doğrudan ilgili değildir. Zira bu olayda bir kötülük söz konusu değildir. Ancak burada da olayların görünen âlemdeki tezahürleri ile hakikatler dünyasındaki mahiyeti arasındaki farkı ortaya koyması açısından birtakım önemli noktalar söz konusudur. Mâtürîdî, ayette geçen "kenz" kavramının mal veya ilim olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bunu bilmek önemli değildir.<sup>91</sup> Söz konusu yetimlerin yedinci kuşaktan dedeleri salih bir kimseydi. Onun manevi şahsı hürmetine bu yetimler muhafaza edilmiş ve kendilerine hazine bahşedilmiştir.<sup>92</sup> Mu'tezilî âlim Zemahşerî de benzer açıklamalarda bulunarak, söz konusu hazinenin mal veya ilim içeren sayfalar olabileceğini beyan etmektedir. Ona göre dedelerinden birinin salih olması sebebiyle yetimler korunup rızıklanmıştır.<sup>93</sup> Râzî ise ilmi zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayırmış, peygamberlerin hükümlerinin zahire göre olduğunu ifade etmiştir. Ona göre geçerli bir sebep yokken yıkılmak üzere olan bir duvarı tamir etmek zahmet ve külfettir. Râzî, Allah'ın Hızır'a olayların derinliklerini ve hakikatini keşfedeceği bir kuvve bahşettiğini ifade etmiştir. O ayrıca meseleye "zararlar arasından en az olanı tercih etmek" kâidesince yaklaşmaktadır. Ona göre duvarın yıkılması durumunda ortaya çıkacak zarar ve külfet, yorgun, bitkin ve aç halde bulunan iki kişinin duvarı tamir etmesinde ortaya çıkacak zahmetten daha fazladır.<sup>94</sup>

#### Değerlendirme

Meseleye kelâmî perspektiften bakıldığında, öncelikle kötülük problemi ile ilgili genel teorileri gözden geçirmek gerekmektedir. David Hume'ün kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu lehinde kullandığı formül, her ne kadar

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/95-97.

<sup>92</sup> Güloğlu, "Mûsâ-Hızır Kıssası", 449.

<sup>93</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidi't-Tenzîl*, 4/112-114.

<sup>94</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 21/160-165.

doğrudan “Tanrı yoktur.” söylemini geliştirmese de kelâmcıların kabul ettiği “Gaye ve Düzen Delili”nin Tanrı’nın varlığını destekleyecek bir kanıt olmadığını ifade etmesi, kelâmî açıdan kabul edilemeyecek bir düşüncedir. Öte yandan Epiküros’un ortaya attığı, Tanrı’nın âlemi yaratmadığı, Tanrı-âlem arasında bir ilişkinin bulunmadığı düşüncesi de İslâm teolojisi ve bilhassa Hz. Mûsâ-Hızır kıssasının muhtevası bağlamında makul bir görüş gibi görünmektedir. Kezâ bu düşüncüyü benimseyenlere göre Tanrı âlemi yaratmamıştır ve müdahale de etmemektedir. Dolayısıyla âlemde meydana gelen kötülüklerin Tanrı ile ilgisi yoktur. Bu düşünce ilk bakışta deistik bir bakış açısını anımsatsa da iki düşünce arasında ciddi farklılıklar olduğu bilinmelidir. Zira deizmin en önemli argümanlarından biri Tanrı’nın âleme müdahale etmemesidir. Onlara göre Tanrı mutlak yaratıcıdır ve âlemi mükemmel şekilde yaratmıştır. Bu görüş gibi, Tanrı tasavvurunda değişikliğe gidenlerin görüşlerinin de İslâm teolojisi ile bağdaştırılabilir yönü yoktur. Nitekim bu görüşü savunanlar, Tanrı’nın sonsuz ve mutlak kudretini sınırlandırma yoluna gitmek suretiyle Tanrı’nın bazı şeylere gücünün yetmeyeceğini ima etmektedir.

Kötülük problemi konusunda teodise görüşünü benimseyenler ise bu meseleyi Tanrı’nın zât ve sıfatlarına zarar vermeyecek şekilde ele almıştır. Kötülüğü, Tanrı’nın öfkesi ve uyarısı bağlamında ele alanlar ile insanın yetkinleşmesi ve olgunlaşması anlamında telakki edenler, her ne kadar birtakım teolojik problemler ortaya çıkarma potansiyeline sahip düşüncelere sahip olsalar da temelde Tanrı’nın adaletini savunmakta, kötülüğün bir amaç olarak mevcut olmadığını ileri sürmektedir. Teodise görüşü içerisinde mutlak kötülüğü reddedenler ise kötülüğün izâfî ve ilineksel olduğunu ileri sürmüş, duyulur âlemde bir amaç olarak kötülüğün olmadığını savunmuştur. Kur’an’da geçen Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kanaatimizce kötülüğün mutlak anlamda mevcut olmadığına, sadece görünür âlemde insana kötülük gibi görüldüğüne ve bu paraleldeki fikirlere destek olacak mahiyette bir hâdisedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu kıssa, âlemdeki kötülüğün izâfî ve ilineksel olduğunu ortaya koyan güzel bir örnektir. Bilhassa Hızır’ın gemiyi delmesi ve gulâmı öldürmesi olaylarında, ilk bakışta kötü gibi görünen bir durum söz konusudur. Ancak hâdisenin arka planı, durumun aslında kötü olmadığını, bilakis hayırlı ve iyi olduğu hakikatini ortaya çıkarmaktadır. Burada iki farklı bilgi alanı ortaya çıkmaktadır. Birincisi duyulur âlemde insana görünen alandır ki insa-

nın ilk görüşte elde ettiği bilgi budur. İkincisi ise hakikatte olan ve genellikle zaman geçtikçe öğrenilen bilgi alanıdır ki bu, insan için çoğu zaman gayb hükmündedir. Peygamber olmasına rağmen Hz. Mûsâ'nın olayların iç yüzünü bilmeyişi veya kavrayamayışı buna örnektir. Platon'un ortaya attığı idealar ve fizikî nesnelere ayırımı -tam anlamıyla olmasa- da bu düşünceyi ima etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla burada hakikat arka planda veya gayb âleminde mevcuttur. Hakikatin görünür nesnelere âlemine tezâhürü kısmî olduğundan insanın sadece gölgeye bakarak gerçek hakkında bilgi sahibi olması imkânsızdır. Platon'un idealar ve fizikî nesnelere ayırımı, İslâm filozoflarının ay-altı ve ay-üstü ayırımı yapması ve meseleyi bu bağlamda ele alması kanaatimizce bu düşünceyi anımsatmaktadır. Râzî konuya ilişkin olarak zâhir-bâtın ayırımı yaparak, olayların görünen ve görünmeyen veçhelerinin olduğunu ifade etmiştir.<sup>95</sup> Bu bağlamda Hızır'ın gemiyi delmesi ve çocuğu öldürmesi gölge hükmündedir. Bunu ay-altı veya fizikî nesnelere âlemiyle açıklamak da mümkündür. Öte yandan söz konusu olayların iç yüzü ve perde arkasına ilişkin malumat, İslâm kelâmında gayb, Platon felsefesine göre idea, İslâm filozoflarına göre ise ay-üstü âlem ile açıklanabilmektedir. Ancak burada Hızır'ın sahip olduğu bilgi, leddünî bir bilgi olup Hz. Mûsâ'nın dahi bilemediği bir bilgidir. Dolayısıyla peygamberlerin ay-üstü âlemle irtibat kurabildiği ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın sahip olduğu bilgiye vâkıf olmadığı bilindiğine göre burada ifade edilen ledünnî bilgi çok daha özel bir alanı ihtiva etmektedir.

St. Augustine, St. Thomas, kötülüğün izâfî olduğunu kabul ederek, kötülüğü, "iyiliğin olmaması" şeklinde telakki etmiştir. Augustine bunu hastalık-sağlık bağlamında örneklendirirken, Thomas aynı anlamda aydınlık-karanlık örneğini vermektedir. Onlara göre bu mefhumlar birbirinin zıddı değil olumsuzudur. Yani kötülük, iyiliğin zıddı değil, iyiliğin olmamasıdır. Konuya ilişkin Augustine'nin "Kötülük, zaman zaman düzenin aksaklığa uğramasıdır." sözü, konumuz açısından önem arz etmektedir. Kezâ burada âlemdeki düzen zaman zaman aksaklığa uğrasa da büyük resmi görmek ve varlık âlemindeki birliği anlamak<sup>96</sup>, mutlak anlamda kötülüğün olmadığı düşüncesini pekiştirmektedir. Hz. Mûsâ-Hızır kıssasını da bu bağlamda değerlendirmek müm-

<sup>95</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 21/160.

<sup>96</sup> Burada Vahdet-i Vücûd'u kastetmiyoruz. Birlikten kasıt, âlemdeki düzenin işleyişinde tahakkuk eden olay ve olguların birlikte hareket etmesidir.

kündür. Çocuğun öldürülmesi hâdisesini örnek vermek gerekirse, burada çocuğun ölmesi ve anne-babanın çok üzülmesi izâfi de olsa bir kötülük ve düzendeki aksama olarak görünebilir. Ancak büyük resme bakıldığında, ebeveynin küfre düşüp helak olmaması, çok daha hayırlı, merhametli ve hürmetli bir çocuğun bahşedilmesi, doğan çocuğun bir peygamber ile evlenmesi ve peygamber bir çocuk dünyaya getirmesi ve bu peygamberin bir ümmetin kurtuluşuna vesile olması bir arada düşünüldüğünde, kötülük olarak kabul edilen eylem bu kadar iyilik arasında kaybolup gitmektedir. İbn Sina konuyla ilgili olarak, bazı iyiliklerin ortaya çıkması için, birtakım nisbî kötülüklerin olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu tür kötülükleri istememek, bazı iyilikleri de arzu etmemek anlamına gelmektedir. O bir anlamda gülü sevmek için dikenine katlanmak gerektiğini vurgulamaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi tefsirlerde ve buna bağlı olarak fıkıh ilminde bu paralelde yorumlar yapılmış ve hükümler verilmiştir.

Leibniz'e göre Tanrı bazı kötülükleri görmezden gelmektedir. Onun monadlar teorisine göre, sonsuz sayıda bulunan monadlar arasında pencere yoktur ancak âlemde bir birlik söz konusudur. Bunu sağlayan ise önceden tasarlanmış uyumdur. Monadlar arasındaki bütünlük görülemediği zaman, âlemden meydana gelen bazı olaylar kötü gibi görünebilmektedir. Hz. Mûsâ-Hızır kıssasında geçen olaylar da bu minvalde kabul edilebilir. Kezâ hakikatte büyük bir resim vardır ve sonsuz sayıdaki monadların bütünlüğü bu resimdeki manayı ortaya koymaktadır. Ancak bütünlüğü bırakıp tek bir monada yönelmek ve manayı oradan çıkarmaya çalışmak çoğu zaman gerçeği görmeye engel teşkil etmekte ve aslında iyi olan hâdiselerin kötü olarak algılanmasına yol açmaktadır. Kehf Suresi'inde Hz. Mûsâ ile Hızır arasında geçen üç olay da bu düşünceyle ilişkilidir. Geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi, Hz. Mûsâ'nın nazarına kötülük olarak yansımış, duvarı tamir etme hâdisesi ise anlamsız gelmiştir. Duvarı tamir etme hadisesi her ne kadar doğrudan kötülük ile ilgili değilse de Leibniz'in monadlar teorisine açıklanabilecek bir yapıya sahip görünmektedir. Yani hakikatler âlemindeki gerçekler, insana bazen kötülük algısı şeklinde yansımakta bazen de olduğundan farklı bir tarzda cereyan etmektedir. Ancak monadların bir bütün olarak algılanması mümkün olsaydı -bu, insan için mümkün değildir- insan bütün açıklığıyla varlığa dair hakikati görebilirdi. Hızır adındaki ledünnî ilim sahibi şahıs da monadları bir

bütün halinde, Allah'ın izin verdiği kadarını görmeye vâkıf biri konumundadır. Dolayısıyla Hızır, insanların kötü gibi gördüğü fiiller icra etmiş ancak bu eylemlerin özü itibarıyla kötü olmadığı belirtilmiştir. Kur'an burada insanları, öncelikle acizyetlerini kabul etmeye davet etmekte ve ardından büyük resmi görmeye teşvik etmektedir. Teist düşünörlere göre âlemde izâfi anlamda kötölük olması kabul edilebilir hatta aksi düşünölemez. İbn Sina, Farâbî, Gazzâlî, Leibniz vb. bilginler âlemde (izâfi) kötölük olduğunu ancak Allah'ın mümkün âlemler içerisinde en mükemmelini yarattığını vurgulamaktadır. Râzî de konuyla ilgili olarak zararlılar arasında tercihin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre iki zarardan daha çok olanını bertaraf edebilmek için diğerini kabul etmek gerekmektedir. Râzî'ye göre gemiyi delmekten doğacak zarar, kralın gemiyi ele geçirmesinden doğacak zarardan daha azdır. Çocuğun hayatta kalmasından doğacak zararın, ölmesinden doğacak zarardan fazla olduğu bilindiği için Hızır çocuğu öldürmüştür. Son olarak duvarın yıkılmasından doğacak zarar, tamir etmek için haracanacak olan meşakkatten daha ağır olduğu için duvar tamir edilmiştir. İslâm kelâmının aklın etkin rol oynadığı hükümlerinde de benzer bir durum söz konusudur. Bilindiği gibi hüsün kubuh konusunda bir fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğu, maslahat olup olmadığı meselesi ele alınırken tabir yerindeyse kâr-zarar hesabı yapılmakta, hüküm verilirken bu noktaya dikkat edilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Tanrı'ya inananlara göre bir eylemin kötü olup olmadığı ile ilgili nihai karar için büyük resmi görmek gerekmektedir. Ayrıca iyiliklerin olabilmesinin ön şartı, kötölüklerin olmasıdır. Kötölük olmadan iyilik, noksanlık olmadan kemâl bilinemez.

### Sonuç

Kötölük problemi tarih boyunca teolojiye ilgi duyan insanların gündeminde olmuştur. Tanrı'ya iman eden müminler, inançlarını güçlendirmek ve haklılıklarını göstermek için birtakım çabalar içine girerek bu konuda bazı deliller geliştirmiştir. Tanrı'nın varlığının görünür âlemdeki en önemli kanıtı, âlemin kendisidir. Daha doğru bir ifadeyle Tanrı'ya inananlara göre âlemdeki "Gaye ve Düzen" Tanrı'nın varlığının en önemli kanıtlarından birini ihtiva etmektedir. Hatta onlar buradan hareketle Tanrı'nın sıfatlarını da tespit etmiş ve O'nun mutlak kudret ve irade sahibi iyi bir yaratıcı olduğunu kabul etmiştir. Ancak bazı düşünörlere, âlemde gaye ve düzen olmadığını, olsa bile bunun

Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılamayacağını ifade etmiştir. Bu itibarla onlar Tanrı'nın mutlak iyi, kudret ve irade sahibi bir varlık olduğunu da sorgulamıştır. Kezâ onlara göre âlemde gaye ve düzen olsaydı bu kadar kötülük gerçekleşmezdi. Âlemde bu kadar kötülük olduğuna göre gaye ve düzen yoktur. Ayrıca Tanrı mutlak iyiyse ve sınırsız güce sahipse, neden söz konusu kötülüklere müsaade etmektedir.? Kötülük problemi bu bağlamda tarih boyunca Tanrı'nın otoritesi ve mutlak iyi olmasına karşın bir silah niyetiyle kullanılmıştır. Buna mukabil Teodise teorileri geliştiren düşünürler olmuştur. Onlar kötülük problemini Tanrı'nın zât ve sıfatlarına zarar vermeyecek mahiyette ele almıştır. İçerisinde çok farklı teorileri barındıran Teodise düşüncesi genel olarak kötülüğün bir amaç olarak bulunmadığını ve âlemde mutlak anlamda kötülüğün olmadığını savunmaktadır. Onlara göre kötülük izâfî ve ilinekseldir.

Kehf Suresi 66-82. ayetlerde geçen Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kanaatimizce kötülük problemini teolojik zeminde anlamamıza yarayacak önemli bir hâdiseyi ihtiva etmektedir. Kezâ burada cereyan eden üç farklı olay, temelde tek mesaj vermektedir. O da görünür âlemde meydana gelen olayların zâhiri olarak algılanmasının insanı yanıltabileceği düşüncesidir. Geminin delinmesi ve Hızır'ın çocuğu öldürmesi, ilk bakışta kötülük olarak telakki edilse de olayın perde arkası incelendiğinde bunun aslında birtakım hayırlara vesile olduğu anlaşılmaktadır. Hızır'ın duvarı tamir etmesi ise kötülük olmamakla birlikte âlemde meydana gelen olayların hakikate bakan yönleri hakkında insanları farklı bir boyutu anlamaya davet etmektedir. Kıssanın verdiği mesajlara baktığında geçen olayların inananlara, herhangi bir konu veya olay hakkında bütüncül bir bakış açısı kazandırmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca hakikate dair bilginin her zaman duyular âleminde bulunamayacağı ima edilmektedir. Bu itibarla kıssa, âlemde mevcut olduğu iddia edilen kötülüklerin aslında birer kötülük olmadığı bilakis bunların hayırlara ve iyiliklere kapı aralayacak güzelliklere sahip olduğu mesajını vermektedir. Kur'anî perspektife göre Allah asla kötülük işlemez ve kullarına zulmetmez. Kehf Suresi'nde geçen söz konusu kıssa bu düşüncüyü güzel bir şekilde örneklendirmektedir. Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kötülük problemi tartışmalarından bağımsız düşünülemez. Kanaatimizce burada Platon'dan başlayarak, Leibniz'e ve diğer bilginlere ilham kaynağı olmuş Teodise düşüncesinin bir örneği bu kıssada geçmektedir. Bil-



hasa kötülüğün izâfî ve ilineksel olduğu düşüncesi bu kıssada kendisini bütün açıklığıyla göstermektedir. Kanaatimizce başta Kur'an ve hadisler olmak üzere İslâm kaynakları dikkatle incelendiğinde, kötülük problemi gibi inanç problemlerine ilişkin meseleler hakkında karşımıza makul cevaplar çıkacaktır. Nitekim İslâm kelâmcıları tarih boyunca inkârcı akımlarla mücadele etmiş ve onlara itirazlar mukabilinde cevaplar vermiştir.

### Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 / Hellenistik Dönem Felsefesi Epikuroşçular Stoacılar Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 8. Basım, 2022.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Basım, 2023.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ (Felsefesi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fârâbî. *Fusûsü'l-Medenî*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Fârâbî. *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Dâru'l-Maşrik, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mekâsidü'l-Felâsife*. Matba'atü's-Saâde, ty.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Güloğlu, Nazife Vildan. "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi". *Dergîabant Dergisi* 9/1 (2021), 427-460.
- Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 195-211.
- Hick, John. "An Irenaean Theodicy". *A John Hick Reader*. ed. Paul Padham. London: The Macmillan Press, 1990.

- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Yayınları, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Revâkıyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 81-96.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Leibniz, Wilhelm. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşmalar (Discours sur la Conformité de la Foi avec la Raison)*. çev. Hüseyin Batu. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1986.
- Leibniz, Wilhelm. *Monadoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Leibniz, Wilhelm. *Theodicce*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 1. Basım, 2009.
- Mackie, John. "Evil and Omnipotence". *The Philosophy of Religion*. ed. Basil Mitchell. London: Oxford University Press, 1971.
- Manafov, Rafiz. *Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/469-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özden, H. Ömer. "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 269-286.

- Peterson, Micheal vd. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*. çev. Osman Baş, Rahim Acar, Hümeyra Özturan, Nebi Mehdiyev. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*. çev. Mûsâ Yanık. Ankara: Fol Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- Platon. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Platon. *Timaios*. çev. Lütfi Ay-Erol Güney. İstanbul: MEB Yayınları (Dünya Klasikleri), 2001.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-Akâid*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2014.
- Tunagöz, Tuna. "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhi Adalet Savunusu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 233-246.
- Turhan, Kasım. "İnâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Yaran, Cafer Sadık. *Klasik Ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*. ed. Murat Sü-lün. İstanbul: TYEKBY, 1. Basım, 2018.