



Teklîf ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu

Husn-Qubh on the Basis of Taklîf and 'Adâla: The Phenomenon of Disaster

Zeynep Hümeyra KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kilis/Türkiye
Assistant Professor Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis/Türkiye
humeyra.koc@kilis.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0750-2658 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

14 Ekim 2023 14 October 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

15 Aralık 2023 15 December 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iThenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zeynep Hümeyra Koç).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Hümeyra Koç).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Koç, Zeynep Hümeyra. “Teklîf ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 713-743.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1376057>

”

Öz

Bu makalede olgusal bir gerçeklik olarak afetler; hüsün-kubuh temelinde, Allah'ın adaleti ve insanın sorumlu olması çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda, insanın ve alemin ontik yapısı, insanın deneme sürecinde olması, bu sürecin imkânını sağlayan iyi-kötü/iyilik-kötülük tanımı, literatürdeki değerlendirmeler ve Allah'ın *adâleti* kapsamında *teklîf*in ne anlama geldiği tartışılacaktır. Kötülük problemi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, iyi eylemlerde bulunan bir Tanrı'yla kötülüğün olduğu bir evreni uzlaştırmayı sorun edinmiştir. Afet de bir kötülük problemi olarak Allah, alem ve insanla ilişkili bir şekilde ele alınması gereken bir olgudur. Yaratma açısından Allah'la olan ilişkisi alemin yasallığı olarak karşımıza çıkarken, olguyla muhatap olma ve sorumluluk açısından insanla ilişkisi teklîf konusu kapsamındadır. Dolayısıyla yaratmanın doğru anlaşılması ve teklîfin makuliyetinin temellendirilmesi afetler konusundaki birçok soruyu cevaplayacaktır. Kalam literatüründe bahsi geçen konular ve kavramlar, kalam okullarında dakik bir şekilde tartışılmıştır. Kelamcılar kendi söylem gruplarının paradigmasına uygun bir şekilde Allah ve ilahi fiili, insan ve insan fiillerini ve alemi tanımlamışlar, tartışmaları bu tanımlara ve kavramlara verdikleri anlamlar üzerinden yapmışlardır. Allah'ın ilim, kudret, irade, hikmet ve adalet sahibi olmasıyla insanın akıl fitratında yaratılması tartışmaların temel belirleyendir. Söz konusu kavram ve tanımlar, söylem grupları tarafından farklı anlaşılmış, buradan hareket eden tartışmalar cebir ve özgür irade arasında gidip gelmiştir. Olguyu tecrübe eden ve teolojik olarak neler olduğunu bilmek isteyen insanın, Kur'an'ın Allah ve insan tasavvurunu bilmesi gerektiği burada anlam kazanmaktadır. Allah-insan ilişkisinin doğru ve ahlaki olarak sağlanması gerekmektedir. Dolayısıyla konu her bir kavram açısından çok defa üzerinde çalışılan başlıkları bir arada değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu açıdan makale, ortaya koymaya çalıştığı insan profili ve Allah tasavvuruyla birtakım sorulara cevap aramayı amaçlamaktadır. Burada üç açıdan sorgulama yapmak gerekmektedir: ilki, varlığa ilişkin ahlaki değer içeren kavramların tabiatına dair ontolojik sorgulama; ikincisi, ahlaki değerler akılla mı yoksa vahiyle mi belirlendiğine dair epistemolojik sorgulama. Bu bağlamda son sorgulama ahlakidir. Buna göre, iyi-kötü ve iyilik-kötülük nedir? Bir değer olarak iyi ve kötü oluşu belirleyen nedir? İyi-kötü eylemin faili kimdir? Failin insan olması durumunda ilahi iradenin konumu nedir? İlâhî irade ve insan sorumluluğu arasındaki ilişki veya sınır nedir? Failin teolojik durumu nedir? Bu temelde *âfet* nedir? Afetlerin değer hükmü nedir? Afetlerin Tanrı'nın fiilleriyle ilişkisi nedir? Afetlerin faili kimdir? Afetler imtihan mıdır? Afetler ilahi bir uyarı mıdır? Afetler ilahi bir ceza mıdır? Eğer bir ceza olarak hüküm atfedilirse bunun bilinme imkânı nedir? sorularına metin içerisinde kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hüsün-Kubuh, Adalet, Teklîf, İmtihan, Sorumluluk, Kötülük sorunu, Afet.

Abstract

In this article, disasters as a factual reality will be discussed within the framework of Allah's justice and human responsibility on the basis of husn-qubh. In this context, the ontic structure of man and the universe, man's being in the process of being tested, the definition of good-bad/goodness-evil that enables this process, the evaluations in the literature, and the meaning of *taklif* within the scope of Allah's justice (*adl*) will be discussed. The problem of evil is the problem of reconciling a God who is omniscient, omnipotent, and does good deeds with a universe in which evil exists. As a problem of evil, disaster is a phenomenon that must be addressed in relation to God, the universe, and human beings. While its relation with God in terms of creation appears as the legality of the universe, its relation with human beings in terms of dealing with the phenomenon and responsibility is within the scope of being subject to the offer. Therefore, a correct understanding of creation and justification of the reasonableness of the offer will answer many questions regarding disasters. The aforementioned issues and concepts in the theological literature have been discussed thoroughly (*dakik*) in the schools of theology. Theologians defined God and divine action, human beings and human actions, and the universe in accordance with the paradigm of their discourse groups, and they made discussions based on the meaning they gave to these definitions and concepts. The basic determinants of the discussions are God's possession of knowledge, power, will, wisdom, and justice, and the creation of human beings in the nature of reason (*akl*). These concepts and definitions have been understood differently by the discourse groups, and the debates have moved back and forth between determination/compulsion and free will. It makes sense here that a person who experiences the phenomenon and wants to know what is happening theologically should know the Qur'anic conception of God and man. The relationship between God and man needs to be right and moral. Therefore, it is necessary to evaluate the topics that have been studied many times in terms of each concept together. In this respect, the article aims to seek answers to some questions about the human profile and the conception of Allah. There are three aspects to be

questioned here: First, an ontological inquiry into the nature of the concepts of existence that contain moral value; second, an epistemological inquiry into whether moral value is determined by reason or revelation. In this context, the last inquiry is moral. Accordingly, what is good-bad and goodness-evil? What determines good and evil as a value? Who is the agent of the good-evil action? What is the position of the divine will if the perpetrator (*fā'il*) is human? What is the relationship or boundary between divine will and human responsibility? What is the theological status of the perpetrator? On this basis, what is a *disaster*? What is the value judgment of disasters? What is the relation of disasters to God's actions? Who is the perpetrator of disasters? Are disasters a test? Are disasters a divine warning? Are disasters a divine punishment? If they are a divine punishment, what is the possibility of knowing it? These questions will be answered in the article, sometimes explicitly and sometimes implicitly.

Keywords: Husn-Qubh, Justice, Offer, Trial, Responsibility, Problem of evil, Disaster.

Giriş

Hüsün-kubuh kavramsallaştırması; varlık ve fiillerde bulunan iyi-kötü hali, dolayısıyla alemde kötülüğün mevcudiyeti, değer olarak iyi-kötünün varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla (insan) ilişkisi, söz konusu değerlerin ilahi sıfat ve fiillerle ilişkisi, akıl ve vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri ve bu bilmenin mükellef açısından gerekleri gibi konuların temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla hüsün-kubuh, iyilik ve kötülüğün kaynağı ve tespiti bağlamında kelamın temel problematiklerinin önemli bir kesiti olmuştur. İnsanın yapıp etmelerinin değersel karşılığı ve bu değerın kaynağı konusundaki farklı yaklaşımlardan ortaya çıkan hüsün-kubuh meselesi, ahlak teorilerinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine etki etmiştir. Aynı değersel düzlemde Allah'ın fiillerinin ele alınıp alınmayacağı hakkında fikir yürütülmüş; buna göre ilahi fiilin değer hükmü ve sonuçları bir takım olgusal gerçekliklerle ilişkili olarak tartışılmıştır.

Allah âdil, âlim ve kâdirdir. Alemi O yaratmıştır (*hâlık*). Alemde kötülük mevcuttur. Bu üç önerme de doğrudur. Buna göre alemin yaratıcısı olarak alemdeki kötülüklerin faili Allah mıdır? Çalışma özelinde *afetler* olarak ele alınan kötülük meselesinde sorumlu kimdir? Bu ve benzeri sorular, sorgulayan zihinleri meşgul etmekle beraber en çok ateist argümanların temelini oluşturmuştur. Ateistlerin en önemli iddiası olan kötülük meselesi, teistler tarafından ele alınmış; ilişkili başlıklar altında gerek teolojik gerekse epistemolojik olarak alemde kötülüklerin var olmasıyla Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının tenakuz içermediğine dair argümanlar üretilmiştir (*teodise*).¹ Bu savunular her ne kadar tenzih temelinde başladıysa da sonuçta insanın yapıp etmeleriyle ilişkilendirilmiştir.

1. Varlığın Tabiatına Dair Ahlaki Sorgulama: Hüsün-Kubuh

Kelam literatüründe değer içerikli tartışmalar, hüsün-kubuh kavram örgüsü temelinde ele alınmıştır. Bir sıfat ya da lafız olarak güzel ve iyi olan *hüsün* (حسن), kötü ve çirkin olan ise *kubuh* (كبح) kavramıyla ifade edilmiştir.² Bu bağlamda iyi-kötü ve iyilik-kötülük; mâhiyeti, olgusalılığı, ölçüsü, faili ve gerekçesi açısından müzakere edilmiştir. Hüsün-kubuh kavramsallığı, teorik

¹ bk. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, ed. Necdet Subaşı, Yasin Aktay, Burhanettin Tatar (Dem, 2012), 129-130.

² bk. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'arab* (Beyrût: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1995), 3/177-178, 11/8-9; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Beyrût: Dâru'l-Beyan, 1966), 1/385, 9/175; Rağîb el-İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 266, 767.

düzlemde Allah'ın ve insanın fiilleri olmak üzere iki temelde birbiriyle ilişkili olarak teklîf, nübüvvet ve adalet gibi konu başlıklarında tartışılmaktadır. Daha genel anlamda hüsün-kubuh başlığı altında tartışılan meseleler ontolojik, epistemolojik ve ahlaki açıdan ele alınmıştır. Ontolojik olarak değerlerin varlık nedeni açısından *iyi-kötü* kendi özünde bir gerçeklik midir? şeylerin/fiillerin doğasını oluşturan ontolojik bileşiğin bir parçası mıdır? ilahi iradeye mi dayalıdır? tartışmaları yapılırken; epistemolojik olarak *iyi-kötünün* ne olduğu, *iyi-kötü* değer yargısını ortaya koyan bilgiye nasıl ulaşılacağı, bilen olması açısından özneye ilişkili sorunlar, bilmenin sorumluluk yüklemesi (*teklîf*) ve teklîfin *iyi* olup olmadığı tartışılmıştır. Ahlaki açıdan tartışılan konu başlıkları teolojik olarak cevaplanması gereken bir takım soruların da temelini oluşturmaktadır: Örneğin, *iyi-kötü (hüsün-kubuh)* hakkında hüküm veren akıl mıdır vahiy midir? Vahiy öğretisiyle karşılaşmamış bir kimsenin veya fetret ehlinin teolojik durumu nedir? Çocukların ahiretteki durumu nedir? Eğer bir şeyin *iyi-kötü* olduğu emir-nehî (*ilâhî irâde*) tarafından belirleniyorsa buna muhatap olmayanların ahlaki yönü nasıl belirlenir? Onlar için *iyi-kötü* var mıdır? Vahiy olmadan ahlaktan bahsedilemez mi? Vahyin mâhiyeti-fitrat ilişkisi nasıldır? Dolayısıyla fiillerin etik değeri ve ahlakın temeli hakkında benzer birçok sorgulama hüsün-kubuh başlığı altında anlam kazanmaktadır.

Konu, farklı açılardan ele alınmakla birlikte, sonuçta gelinen nokta ontik ve epistemik tüm boyutların bir arada değerlendirilmesini ve tüm soruların tutarlı bir şekilde birlikte cevaplanmasını gerekli kılmaktadır. Ontolojik mahiyette kötülüğün var olması bir gerçeklik olarak söz konusu edilirken; konunun teolojik boyutu kötülüğün, her şeye gücü yeten (*mutlak kâdir*) ve her şeyi bilen (*mutlak âlim*) Allah ile birlikte var olmasının imkânı ile ilgilidir. Buna göre literatürde "Evrende kötülük vardır" ve "Allah bizatihi iyidir, O'nun fiilleri de iyidir" önermelerinin birbiriyle çelişip çelişmediği, evrendeki kötülükle Allah'ın ilişkisinin olup olmadığı ve kötülüğün failinin kim olduğu gibi teolojik sorulara cevap aranmıştır. Bu cevaplar gerçeklikle mutabık olduğu zaman ahlakın yapı taşlarının oluşmaya başladığı görülmektedir.

Kelam literatüründe fiillerdeki iyilik ve kötülüğün kaynağı hakkındaki tartışmalar değer belirlenimi üzerinden işletilmiştir. *İyi-kötü* olarak bilinen şey *iyi* olduğu için mi emredilmiş ya da *kötü* olduğu için mi yasaklanmış; yoksa emre-nehîye konu olduğu için mi *iyi-kötü* olarak bilinmiştir? Kelamcılar arasında mutlak anlamda ilahi irade konusunda mutabakat olsa da; hüküm koyma konusunda bir peygamber öğretisi olmadan aklın konumu hakkında muhtelif görüşler mevcuttur. Ayrıca kelamcılar tarafından söz konusu kavramlar, Allah'ın fiilleri, fiillerin özsel ahlaki değerinin olup olmadığı, evrende kötülüğün varlığı, insanın sorumlu olması, ilk ahlakî eylem olarak şükretmenin aklî ve dini gerekçesi, Allah'ın insana yüklemiş olduğu sorumlulukları elde etmede aklın ve vahyin konumu açısından incelenmiş ve tartışılmıştır.³

Konu sadece kelam ahlak teorilerinde tartışılmamakta, insanın yapıp etmeleri ve sorumluluğu ile ilişkili olarak pratiği ilgilendirmesi açısından fıkıh usulünün de belirli başlıklarını

³ bk. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 59; Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 636.

kapsamaktadır.⁴ *Hasen*, insan tabiatına uygunluğu, failin amacı (*garaz*) ve menfaate uygun oluşu, kemal ve yetkinlik sağlaması ile övgü ve mükafatı hak etmekle ilişkilendirilirken; *kabîh*, insan tabiatına uygun olmaması, failin amacına (*garaz*) ve menfaate aykırı olması, eksiklik ve noksanlık ifade etmesi ve bir karşılık olarak yergi ve cezayla ilişkilendirilmiştir.⁵ Dolayısıyla hüsün-kubuh, her iki ilim dalı açısından da eylemin ahlakiliğinin ve teklîfin imkânının tartışılabileceği bir zemin oluşturması sebebiyle önem arz etmektedir. Bu başlık altında övgü-yergi ve sevap-ikâb açısından bireyin Allah katındaki durumu hakkında ihtilaflar söz konusudur. Bu bağlamda, hukuki sorumluluk doğurması (*teklîf*) açısından hüsün-kubuh belirleniminin öznel ya da nesnel olması konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁶

Kelamcılar tarafından en genel anlamıyla öznel ve nesnel ahlak teorileri açısından ayrışan hüsün-kubuh konusu, alt başlıklarda farklı sorgulamalara cevap olması açısından dakîk ve eleştirel fikirsel ayrımlara tabi tutulmuştur.

Öznel ahlak teorisini kabul eden Cebriye ve Eş'arî kelamcılara, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcülere göre hüsün ve kubuhun varlığı itibardır. Örneğin Eş'arîler, *hasen* ve *kabîhin* zâtî özelliğinin söz konusu olmadığını yani şeylerin ya da fiillerin kendisine ait iyilik ve kötülük değeri olmadığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla ahlaki değerlerin varlığı akılla bilinemez; yani şeylerin iyi-kötü olmasıyla ilgili olarak aklın herhangi bir hükmü söz konusu değildir. Şeylerin iyi ya da kötü olduğu bilgisi ancak haklarındaki hükmün tespiti ve tayiniyle mümkündür. Vahyin belirlemesinden önce fiiller için iyilik ve kötülükten bahsedilemez. Onlara göre şeriat bunu hem tespit etmekte hem de açıklamaktadır. Yani insanın bir fiil hakkında iyi ya da kötü bilgisi ancak şeriat sayesinde. Din koyucunun hitabına göre herhangi bir fiil, kendisine izin verildiğinde *hasen*; bu fiil hakkında yasak hükmü konulduğunda ise *kabîh* olarak isimlendirilir. Buna göre değerlerin varlık nedeni Allah'ın iradesidir. Bir başka ifadeyle ahlaki değerlerin belirleyicisi Allah'tır. Nesnel değerleri kabul etmeyen, Tanrısal öznelcilik (*theistic subjectivism*)⁷ olarak da tanımlanan bu yaklaşıma göre, bir eylemin iyi-kötü olarak değer ifadesi, Allah'ın emri-nehyi ile

⁴ Mâtürîdî kelamcısı ve Hanefî fakihî Pezdevî (ö. 493/1100), konunun kelami olduğunu usul-ü fikhın konu başlıklarında yer almaması gerektiğini iddia etmiştir. Bunun aksine yine Hanefî fakihî ve Mâtürîdî kelamcısı olan Sadruşşerîa'ya (ö. 747/1346) göre dinin temellendirilmesi, hüsün ve kubuhun fiilin zatına ve sıfatlarına ait olması ile mümkündür. O, *et-Tavdîh* isimli eserinin "Mukaddimât-ı Erbaa" bölümünde konuya geniş yermiş, hüsün-kubuh meselesinin genelde usul ilminin, özelde ma'kûl ve menkûl'ün temel başlıklarından olduğunu ifade etmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390), söz konusu esere *et-Telvîh*'teki şerhinde usulden kastın usul'ü-fikh, ma'kûlden kastın kelam ve menkûlden kastın da fikh ilmi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mesele, Allah'ın fiillerinin *hasen* olup olmaması açısından kelam ilmiyle, emr'in hüsün, nehy'in de kubuh ile olan ilişkisinin ele alınıp incelenmesi açısından fikh usûlü ilmiyle ilişkilidir. bk. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-esrâr an usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/270; Sa'düddîn Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşf-i hakâiki't-tenkih* (Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh şerhu't-tenkih*'i ile birlikte) (Beirut, 1998) 1/373.

⁵ İsfêhânî, *Müfredât*, "h-s-n" maddesi, 266; "k-b-h" maddesi, 767; Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çeviri: Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/310 vd; ayrıca bk. Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73-74.

⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri: el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin (İstanbul: Litera, 2018), 218; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312; ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, "Husn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 60.

⁷ George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 55.

ilişkilidir.⁸ Eğer Allah, durumu tersine çevirip iyi olan şeye kötü; kötü olan şeye iyi derse bu da mümkündür. Bir anlamda eğer Allah iyi olduğuna hükmederse kötü olarak değer atfedilen yalan iyi olur; yalanı emrederse buna hiçbir itiraz yapılamaz.⁹

Olgusal gerçeklikle değer arasındaki ilişkiyi temel alan ahlak teorilerinin Sokrates'e (ö. M. Ö. 399) dayandığı düşünüldüğünde Müslüman düşünce tarihinde de aynı önermelerle benzer tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Sokrates ve Euthyphro arasındaki diyalogda "Bir şey Tanrı onu emrettiği için mi iyidir? yoksa Tanrı onu iyi olduğu için mi emretmiştir?" önermeleri üzerine kurgulanmış bir içerik dikkat çekmektedir.¹⁰ Bu diyaloga göre, öznel ahlak teorisini savunan düşünürlerin cevabı "X, Tanrı istediği/emrettiği için iyidir."

Bu bağlamda söz konusu yaklaşım için insan, din gönderilmeden önce hiçbir şeyden sorumlu değildir. Eş'arî kelamcılara göre Allah'ı bilmek insan için aklen mümkün olmakla birlikte şer'an gereklidir. İnsan, aklını kullanarak vahiyle muhatap olmaksızın alemin hâdis olduğunu ve hâdis olan bu alemin bir ihdâs edicisinin var ve bir olduğunu bilir ve buna iman ederse mü'min ve muvahhidir; lakin bir karşılık olarak sevap söz konusu değildir. Dolayısıyla tebliğ ulaşmayan, peygamber öğretisiyle karşılaşmayan kimse sorumlu değildir ve yaptıkları karşılığında bir ceza gerekmez. Çünkü onlara göre ceza ve mükafat gerektiren sorumluluklar aklen bilinemez.¹¹

Burada Allah'ın irade ve kudretinden hareket edilmektedir. Yani Allah kendi mülkünde mutlak iradesi ve kudretiyle bütün varlıklara dilediğini yapmakta, istediği şekilde hükmetmektedir ve bu adaleti sağlamaktadır.¹² Ayrıca Allah için kötü söz konusu değildir; çünkü mutlak olarak kâdir ve mâlik olan O'dur; kötü olan kâdir tarafından belirlenen olduğuna göre O'na bir emreden/yasaklayan/sınır koyan yoktur. Dolayısıyla teolojik sorgulamalardan biri olan "Allah, çocuklara azap eder mi?" sorusu bu anlayışla cevaplanmaktadır: Allah, çocuklara dünyada da ahirette de azap edebilir ve bu, O'nun için zulüm/kötü olmadığı gibi aksine adalettir.¹³ Kötülük,

⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve usûlü ehli's-sünnet: Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 28; a.mlf., *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 65 vd.; Abdulkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 50-51; a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV, 2014), 274; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 86; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem* (Kâhire: Mektebetü Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 362; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar (Ankara: TDV, 2012), 148 vd.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Y. Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/75; Fahreddîn Râzî, *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, 218 vd. ; Adudüddîn el-Îcî, *Mevâkıf* (Beyrût, ts.), 323; ayrıca bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. H. Hacak, E. Demirli, B. Köroğlu (İstanbul: Kitabevi, 2000), 254-7.

⁹ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 129; Bağdâdî, *Usûl*, 50; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310.

¹⁰ Euthyphro diyalogu için bk. Platon, *Euthyphro*, çev. Pertev Naili Boratav (İstanbul: Maarif, 1958), 12-20.

¹¹ bk. Bağdâdî, *Usûl*, 51; Cüveynî, *İrşâd*, 8-9; Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Mustafa Ebu'l-Alâ (Mısır, 1972), 160.

¹² bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 54.

¹³ Eş'arî, *el-İbâne*, 87. Mu'tezile istihkak teorisine bu sorgulamayı cevaplar. Onlara göre Allah, ancak kendi hatasından dolayı azabı hak edene, mazeretsiz olarak emir ve nehye uymayana azap eder. Akıl sahibi olmayana, çocuğa (müşrik çocuğu olsa da) ve hayvana yani ilahi kelâmın muhatapı olmayanlara azap eden bir Tanrı ancak zâlim olarak nitelendirilir. Bu da Allah için söz konusu değildir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn: Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs, 2017), 102.

sınırları aşanlar için kullanılan bir değerdir ve ancak insan için kötülükten bahsedilir çünkü onun bir emredeni/yasaklayanı/sınır koyanı vardır.

Allah'ın iradesine sınır getirmemek adına bir diğer yaklaşımları ise, iyi ve kötünün objektif bir değer olarak akıl tarafından tespit edilmesi halinde Allah'ın özgürlüğüne sınır konulacağını ileri sürmeleridir. Fiilin iyi ya da kötü olma hali akılla biliniyorsa Allah'ın akla aykırı olan bir eylemde bulunmaması; akla aykırı değilse yapması gerekir. Bu durum Allah için sınırlandırma demektir.¹⁴

Allah'ın kâdir olmasını kendi paradigmaları gereği anlamlandırarak temel alan bu yaklaşım objektif bir değer olarak Allah'ın adaletini temel alan yaklaşımla karşı karşıya gelmiştir. Her iki yaklaşımın da kanıtları ilahi hitaba dayanmakta fakat ilahi irade konusundaki değerlendirmeleri farklılaşmaktadır.

Öznel ahlak teorisini benimseyen ve değerlerin varlık nedeninin ilahi kaynaklı olduğunu iddia eden söylemlerin aksine Cehmiye, Mu'tezile, Şia, Kerramiye ve bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimleriyle İslâm filozofları ahlaki değerlerin tespitini akla yönlendirmiştir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşımlarda, iyi-kötü belirlenimi, emir ve yasaklarla değil, yaratılıştaki Allah tarafından insana verilen akılla mümkündür. Onlara göre iyi ve kötü subjektif bir değer değildir; fiile dışarıdan verilmemektedir. Aynı zamanda failin değişimiyle değerlerin hükmü değişmez.

Bir fiilin iyi ya da kötü hükmünün akıl tarafından tespit edildiği konusunda Mu'tezilî âlimler mutabıktır. Örneğin Bişr b. Mu'temir (ö. 210/815), Ebu'l-Huzeyl (ö. 235/849) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303-916) gibi isimlerin tanımlarında aklın bir yeti olduğu ve temyîz gücü öncelenmiş, bilinenin hükmünden hareketle bilinmeyenin hükmünü veren güzel bir hâkim olduğuna işaret edilmiştir.¹⁵ Mu'tezile içindeki farklı akıl tanımlarının hepsi aklın bu hüküm koyucu, saptayıcı ve belirleyici yönüne işaret etmektedir.¹⁶ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah, iyi olanı emreder; kötü olanı yasaklar.

Aklın değerleri tespitinden hareket eden nesnel ahlak teorisi, bazı İbâzîler tarafından da savunulmuştur. Ebu'l-Huzeyl'le ortak olduğu düşünülen yaklaşımları, bir takım itaat içeren ama Allah rızası amaçlanmayan fiillerin (*ta'at*) de olduğunu ifade etmeleridir.¹⁷ Bir grup İbâzî'ye göre, Allah'ın emir ve nehyine uygun olan her fiil, amacı Allah'a itaat olmasa bile itaat olarak kabul edilir. Bir anlamda Allah emrettiği için ve karşılığı açısından değil ahlaki gerekçelerle yapılan

¹⁴ bk. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut, 1989), 111, 288. Mu'tezile bu sorunu aslah prensibiyle çözmüştür. Onlara göre Allah, adaleti gereği teklîfe muhatap kıldığı insana dönük bütün fiillerinde en doğru/en uygun/en faydalı (الاصح) olanı yaratmak zorundadır. bk. Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'lcevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 324; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire, 1988), 301; İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelusî el-Kurtubî, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/676.

¹⁵ bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dârû'l-Cîl, 1996), 6/292; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'lhtilafu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı, 2005), 343-344; Albert Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile* (İskenderiyye: Matba'atu Dâru Neşri's-Sekâfiyye, 1951), 2/34, 37.

¹⁶ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 344; Bağdâdî, *Usûl*, 75; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Teklîf" 11/375; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyad (Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979), 319; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/824; ayrıca bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 273; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 2/37.

¹⁷ bk. Belhî, *Makâlât*, 143; Eş'arî, *Makâlât*, 116; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 124.

her fiil onlara göre itaat kapsamındadır.¹⁸ İbâzilerden Ebû Beyhes el-Heyssem b. Câbir'in (ö. 94/713), insanın ahlaki değer yargılarını zorunlu olarak bildiği iddiası, Mu'tezile'nin ahlaki nesneliliğinin temel önermelerinden olarak kabul edilmektedir.¹⁹ Ebû Beyhes tarafından hükmünü bilmediği için haram işleyen kimsenin mazur görülemeyeceği ifade edilmiştir. Ona göre bir insan, herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu bilmesi gerekmektedir.²⁰ "Bu, bazı ahlaki ilkelerin herkes tarafından zorunlu olarak bilindiğini ve vahyedilen yasadan habersiz olmanın ahlaksızlık için bir mazeret olamayacağını göstermektedir."²¹

Nesnel ahlak teorisinin en güçlü savunucusu olan Mu'tezile'ye göre iyi-kötü ve iyilik-kötülüğün (*hüsün-kubuh*)²² akılla tespiti²³ emir ve yasaklardan önce gelmektedir. Buna göre yalan gibi kötü olarak değer atfedilen fiiller teklîfin hükümleriyle yasaklanmamış, aklen kötü olarak bilindiği için yasaklanmıştır.²⁴ Çünkü yalan söylemenin kötü (*kabîh*) olduğunu akıl sahibi bir kişi zorunlu olarak bilir.²⁵ Kelam'da, insan fıtratında istidlâlî bilginin temellendirilmesi ve dolayısıyla teklîfin imkân alanı açısından zorunlu bilgiler şart koşulmuştur.²⁶ Zorunlu (*zarûrî*) bilginin,²⁷ Kâdî Abdülcebbar ve birçok teorisyen tarafından paylaşılan en yaygın tanımı, şüphe ile reddedilmeyen bedîhî bilgi²⁸ şeklindedir. Tanımı oluşturan, insanın kendinden soyutlaması mümkün olmayan ve kimsenin kimseden öğrenmediği ifadeleri, sorumluluğun imkânına işaret etmektedir. Kişi, ancak zorunlu bilgi sahibi olduğunda sorumlu bir ahlaki özne olarak kabul edilebilir. Kişinin iyi-kötü bilgisine zorunlu olarak sahip olması ve bunları ayırt edip tercihte bulunarak sorumluluklarını bilmesi aklın yetkinliğini göstermektedir (*kemâlü'l-akl*).²⁹ Genel (*mücmel*) olan zorunlu ahlaki bilgidir, varlık ve fiillerle ilgili ayrıntı içeren tafsilatlı bilgi (*mufassal*) ise ancak akli istidlâl ile mümkündür. Dolayısıyla bireyin "mükellef olmasının imkânı" zorunlu bilgi ile ilişkiliyken, "mükellef olması" ise iktisâbî/istidlâlî bilgiyi gerektirmektedir.

¹⁸ bk. Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, çev. ed. Muammer İskenderoğlu, çev. E. Şahin ve diğerleri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 92.

¹⁹ Attar, *İslam Ahlakı*, 94-5.

²⁰ Belhî, *Makâlât*, 150; Eş'arî, *Makâlât*, 122-3; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 117.

²¹ Attar, *İslam Ahlakı*, 95.

²² Mu'tezile'ye göre *hasen*; yergi içermeyen bir değer olarak genel anlamda kendisinden dolayı hiçbir kınanmanın (*zemm*) hak edilmediği fiili; fail açısından ise failinin, yapması gereken ve yapmasından dolayı da herhangi bir kınanmayı hak etmediği fiili nitelemektedir. Mu'tezile'ye göre *kabîh* ise yapıldığında yergiyi (*zemm*) gerektiren fiili nitelemektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/7, 9; a.mlf., *Muhtasar*, 78; a.mlf., *Şerh*, 326.

²³ Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/102.

²⁴ Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/65, 102.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/384.

²⁶ bk. Hilmi Demir, *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İsam, 2012), 32, 55.

²⁷ Zarûrî bilgiler, her insanda eşit bir şekilde bulunan ve doğruluğu konusunda ek kanıt ve delil gerektirmeyen, kimsenin kimseden öğrenmediği, insan irâdesine bağlı olmayan ve insanın kendinden soyutlaması mümkün olmayan bilgilerdir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 48, 49; a.mlf., *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" 12/42; a.mlf., "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/18, 21, 63; Bağdâdî, *Usûl*, 34; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/180.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" 12/65; a.mlf., *Şerh*, 48; Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20/1 (1993), 21.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/384.

Burada aklın değer hükmünün tespitini yapabilmesi teklifin imkân ve gerekliliğini ortaya koyacaktır.³⁰

Eylemin ilk koşulu özgürlüktür. Burada özgür olmaktan kasıt istediğini seçmeye kendi kendine karar verilebilmesidir. Bu karar ise ancak kişinin zorunlu bilgiye sahip olmasıyla söz konusudur. Zorunlu olarak bilinen ilkeler, bireyi kendi isteğiyle seçtiği eylemin sorumlusu yapmaktadır. Sorumluluk irade gerektirir. Buna göre ahlaki sorumlu özne, özgür ve irade sahibi olmak zorundadır.

Mu'tezile vahiy ve aklın iyi ya da kötü olanı belirleme konusundaki rolünü benzer şekilde ifade etmiştir. Onlara göre gerek vahiy (*sem'*) gerekse akıl (*'akl*), bir şeyi iyi ve kötü yapar demek, ancak iyi ve kötünün durumunu gösterir anlamında doğrudur. Dolayısıyla akıl, şeyleri/fiilleri iyi ve kötü yapmaz (*leyse menşe'*), onlardaki iyilik ve kötülüğü anlar, idrâk eder (*müdrîk*). Şeriat ise açıklama (*mübeyyin*) ve açığa/ortaya çıkarma (*kâşif*) işlevi görür ve hükmü tersine çevirmez.³¹

Buna göre hüsün-kubuh meselesi hakkında konuşabilmek, aklın iyi ve kötü gibi ahlaki değerlerin belirlenimini sağlayan bir yeti olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Allah'ın nesnel değerler üzerinden yani varlığın yapısından hareketle ilkeleri belirlediğini göstermektedir. Bu, insanın vahiy olmasa dahi kendi başına akıl yürütme yaparak; akla ait olan iyi ve kötüyü saptama/belirleme/sabitlenme (*tesbît*) ve ayırma (*temyiz*) eylemini mümkün kılmaktadır. Fakat iyi ve kötünün akıl tarafından belirlenmesinin yanı sıra, insanın 'teklîf olması açısından' kendisini ya da şartlarını bilmesini gerektiren durumlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile, hüsün ve kubuhu aklî ve şer'î olarak sınıflandırır. Çünkü onlara göre iyi ve kötünün tespitini yapan akıl olmakla beraber, eylemin tüm yönlerini bilmek için vahiy gereklidir.³²

Mu'tezile'nin nesnel ahlak anlayışının temeli onların bilgi teorisine dayanmaktadır. Çünkü değerlerin öznelliği Sofistlerin iddialarındandır.³³ Bu subjektif karakterli bilginin mümkün olmadığını savunan yaklaşımlara karşı Sokrates ve Platon, temelinde varlık ve bilgi olan objektif bir ahlak felsefesi amaçlamıştır.³⁴ Varlığın dış dünyada bir gerçekliğinin olması ve bunun bilgiye konu olma imkânı, değerlerin de nesnel olduğuna, subjektif olmadığına delildir. Çünkü değer içeren kavramsallaştırma, anlamını varlıkla kazanmaktadır. Mu'tezilî düşüncede, ahlakî değer

³⁰ Bu sebeple Kādî Abdulcebbar, zorunlu bilgi ve aklı birbiriyle ilişkili olarak ele almıştır. Ona göre zorunlu bilgiler, kesbî bilgilerin mukaddimesidir. Kādî Abdulcebbar'a göre akıl, mükellefin düşünmesini, akıl yürütmesini ve sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayan kategorik bilgilerden oluşmaktadır. Abdulcebbar'ın aklı, zarûrî bilgi temelinde "belirli bilgiler (*'ulûmun mahsûsatun*)" olarak ifade etmesi; benzer şekilde aklı, Cüveynî'nin "zorunlu bilgiler (*ulûmun zarûriyyetun*)" ve İbn Fûrek'in "belirli malumat (*ma'lûmâtun mahsûsatun*)" olarak değerlendirmesinde de görülmektedir. bk. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/375; Cüveynî, *İrşâd*, 34; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrût: Dar el-Machreq, 1987), 31.

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310.

³² bk. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/58; ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, "Hüsün ve Kubuh", *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2012), 454; İbrahim Aslan, "Mu'tezile'nin Şeriat Yorumu", *Usul ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*, ed. Yunus Cengiz-Ömer Türker (İstanbul: Endülüs, 2019), 407-445.

³³ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp, 2004), 19.

³⁴ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1987), 52-53; Arda Denkel, *Düşünceler ve Gereçler* (İstanbul, 2003), 127-128.

yargılarını tespit ve belirleme akla aittir. Aklın bu objektif yapısı ilahi hitabın muhatabı olmayı ve onu algılamayı da sağlamaktadır.³⁵

Mu'tezile'ye göre iyi-kötü belirlenimi emir-nehiyle tayin edilmiş olsaydı; vahye muhatap olmayanlar için iyi-kötü söz konusu olmazdı. Bu bağlamda çocuklar, sağır ve dilsizler emir ve nehye muhatap olmadıkları için iyi-kötü belirlenimi ve ayrımı yapamazlardı.³⁶ Halbuki emir ve nehyi bilmeyenler/muhatap olmayanlar da iyi-kötü bilgisine sahiptir.³⁷

Mâtürîdî yaklaşım bu konuda Mu'tezile'ye yakın olmakla beraber hüküm koyma açısından farklılık arz etmektedir. İnsan aklı güzel olanı ve kötü olanı idrak eder. Zarûrî bilgiyi temel alan bu görüşe göre örneğin şükretmenin güzelliği, zulmün kötülüğü akıl tarafından idrak edilir. Onlara göre Allah'ın emri, aklın iyi olarak idrak ettiğini, yasakları ise aklın kötü olarak idrak ettiğini kapsamaktadır. Buna göre bir şey Allah emrettiği için iyi değildir; Allah o şeyi iyi olduğu için emretmiştir. Dolayısıyla ahlaki değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahiptir. Vahyin (*haber*) alanı aklen gerekli ve mümkün olanı içermektedir. Fakat akıl hüküm koyamaz, hükmü koyan vahiydir. Hikmet açısından hükmün vahiyle bildirilmesi, özendirme ve sakındırmayı sağlaması gerekmektedir. Kişi ancak bu şekilde mükellef olur. Dolayısıyla emir ve nehiy gereklidir.³⁸

Bu bilgiler bağlamında vahyin iyi-kötüyü belirlemesi ya da beyan etmesi tartışılmış, vahyin beyanını delillendirenler tarafından nesnel ahlak kuramı ortaya konmuştur. Çünkü eğer din iyi-kötü belirlenimi yapıyorsa din olmaksızın ahlak anlaşılabilir olacak, ahlaktan bahsedilemeyecektir.

2. Öznenin Fiiline Dair Ahlaki Sorgulama: Adâlet, Teklîf

Hüsün-kubuh meselesinde çözülmesi gereken en önemli mesele olarak karşımıza özne çıkmaktadır (*fâil*). Burada özne ya mutlak manada irade ve kudret sahibi olan *Allah* ya da adaleti gereği O'nun verili bir irade ve kudretle yarattığı *insandır*. Özne, fiili açısından ele alındığında eylemlerinin değersel yönü ve eylemin özneye kazandırdığı nitelikten bahsetmek gerekmektedir.

2.1. Allah'ın Fiilleri ve Değeri

İlâhî fiil değer olarak sadece iyi kategorisindedir. Konu, Mu'tezile'nin *adalet* prensibi altında hüsün-kubuh, aslah ve ta'dîl-tecvîr konu başlıklarında ayrıntılı bir şekilde açıklanmış, ilahi fiillerin iyi olma sebebi ve insan fiillerinden ayrışan yönü üzerinde durulmuştur. Çünkü insanın irade sahibi, özgür ve sorumlu bir varlık olduğu savunusu ilahi fiillerin değer ve sınırının bilinmesiyle açıklık kazanacaktır.

³⁵ bk. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/64; "el-Aslah" 14/152.

³⁶ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/104-106.

³⁷ Mu'tezile'nin bu iddiasına Eş'arî teorisyen Bâkılânî (ö. 403/1013), iyi-kötü bilgisine sahip bu kişilerin zan ve taklitle bu bilgiye sahip olduğunu ya da şeriatların öğretilerinden bilgilendiklerini ifade ederek cevap verir. Bâkılânî, Ebû Bekr, *Temhîd* (Kâhire, 1366), 123.

³⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2015), 170.

Mu'tezilî düşüncede, Allah'ın fiillerindeki *itkan*, *ihkam* ve *intizam*, O'nun hikmet ve adaletin aksine bir fiil yapmadığına/yapmayacağına delâlet eder. Yani hakîm olan gücü yetiyor olsa da adalet ve hikmet dışına çıkmaz.³⁹ Mu'tezilî yaklaşımda kötü (*kabîh*), kavram olarak güç yetiren kimsenin, yaptığı zaman kınanmaya (*zemm*) müstehak olacağı fiil⁴⁰ olarak ifade edilmesi ve vâcibin zıddı⁴¹ olarak kabul edilmesi, Allah'ın fiillerinin mahza iyi olduğuna işaret etmektedir. Onlara göre bu ulûhiyetin gerektirdiğidir (*aslah*). Dolayısıyla Allah'ın âdil ve hakîm olduğunu söylemek için öncelikle O'nun kötü (*kabîh*) bir iş yapmadığı/yapmayacağı ve zulüm olarak değerlendirilecek bir eylemde bulunmadığı/bulunmayacağı; bir anlamda kötü ve zulüm olan şeylerin O'nun için imkânsız (*muhal*) olduğu kabul edilmelidir. Bunun için de iyi-kötünün gerçekliğini, fiili, hakikatini, hükmünü, kısımlarını ve fiillerin değer hükmünü neye göre aldığını bilmek gerekmektedir.⁴² Bu aynı zamanda onların tevhi'd hassasiyeti gereği tenzîh metodudur. Buna göre hüsün-kubuh hem insanın hem de Allah'ın bilinmesiyle yakından ilgilidir.

Allah'ın fiillerinin iyi olduğu kabul edilse de adalet doktrini kapsamında, Allah'ın fiillerinin kötü olup olmaması tartışma konusu yapılmıştır. Konu, *imkân*, *ilim*, *irâde*, *adâlet* ve *kudret* kavramları bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla Allah'ın âlim, kâdir, âdil ve hakîm olması bu bağlamda anlaşılmaya çalışılmıştır. Kelamcılara göre Allah'ın fiillerindeki ihkam O'nun âlim oluşuna delildir.⁴³ Bu delâlet ise her gücü yetenden hikmetli fiilin sadır olmayacağını göstermektedir. Yani hakîmin fiili (*muhkem*), failinden başka kimsenin gücünün yetmediği fiildir. Bu Allah'ın sisteminin belirli bir düzende işlediğini göstermektedir (*sünnetullah*). Bu temelde ilahi bilginin en sağlam delili olarak karşımıza fiillerin *muhkem* olması çıkmaktadır. Aynı zamanda bilgisizliğin, Allah hakkında asla düşünülemediğini (*mustehîl*) göstermektedir.⁴⁴ Mu'tezilî kelamcılar diğer kelamcılarda olduğu gibi âlim kavramını, bilgi-eylem-değer temelinde değerlendirmiş, âlim olanın (bilen özne) eylemlerinin değerden yoksun olmadığına ahlaki anlamda vurgu yapmışlardır.⁴⁵ Buna göre Allah'ın fiilleri bir değer taşıması açısından hikmet ve gaye içermekte, O'nun fiilleri için abeslikten söz edilememektedir.

Allah'ın mutlak bir kudrete sahip olduğunu ifade eden Mu'tezilî teorisyenler, Allah'ın kudretinin kötüye taalluk edip etmediğinin sorgular. Bu sorgulama "kötünün faili her kim olursa olsun kınanır" prensibini de göz önünde bulundurmaktadır. Nazzâm'a (ö. 231/935) göre kötülük, zâta has bir sıfattır; dolayısıyla Allah'a izâfe edilemez. Buradan hareketle Nazzâm, Allah'ın kötü olanı yaratmaya kâdir olmadığını savunur. Ona göre Allah'ın fiillerinde kötü kategorisinin olması O'nun adaletiyle çelişecek ve başka bir kötülüğe sebebiyet verecektir. Ebû Ali el-Esvârî (ö.

³⁹ Belhî, *Makâlât*, 633.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 41; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" 14/12.

⁴¹ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller* (Ankara: Araştırma, 2009), 96. krş. Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-Aslah" 14/9.

⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 301; a.mlf., *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/1, 3; İbnü'l-Melâhimî, Rüknu'ddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî, *Kitâbu'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. ve mukaddime Wilferd Madelung ve Martin McDermott (Tahrân, 1386), 119; ayrıca bk. İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadî Abdulcebbar*, 265.

⁴³ Eş'arî, *el-Luma'*, 47; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 333 vd.; Râzî, *el-İşâre*, 100; a.mlf., *el-Muhassal: Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 171.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 130, 156 vd.

⁴⁵ Kelamcıların Allah'ın âlim olmasını, bilgi-değer özdeşliği temelinde ele almasıyla ilgili bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 47, 68; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 331 vd.; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 130; ayrıca bk. Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 241-242.

240/854), Allah'ın, yapmayacağını bildiği ve haber verdiği konuda kâdir olması mümkün değildir diyerek Câhîz'la (ö. 256/869) birlikte Nazzâm'a katılır. Ayrıca onlara göre yapma ya da yapmama konusunda kâdir olma ancak insan için söz konusudur. Allah için zulüm, yalan ve aslahın terki muhaldir. Çünkü söz konusu meselelere kadir olmak, ihtiyaç ve eksiklik gerektirir.⁴⁶ Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), konuyu ilim açısından ele alır ve iyi ve kötünün Allah tarafından önceden bilinmesi görüşüne kabul etmez.⁴⁷ Kötü oluşun eylemlerin niteliği ya da tabiatına bağlı olarak belirlendiğini ifade eden Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931),⁴⁸ Allah'ın kötü fiilleri yapmaktan uzak ve münezzehe olduğunu, O'nun kötüyü irade etmediğini savunur. O, insan fiilleri açısından konuyu ele aldığı anda ortaya çıkan çelişik duruma işaret eder. İnsan kendisinde bulunan tabiat dolayısıyla kötü eylemlerde bulunmuş olsaydı; ortaya Allah tarafından bu tabiatla yaratılan fakat yapısında olanı gerçekleştirilmesine izin verilmeyen insan profili çıkardı. Bir anlamda Allah, insana, kendisinde yarattığı şeyin zıddını emretmiş⁴⁹ ve yine insanda yarattığı birtakım fiilleri yasaklamış olacaktır ki bu, olanaksızdır (*muhâl*). Buradan hareketle insanın iyi ya da kötü fiilleri, iradesi sebebiyledir ve kendisine aittir. Allah açısından ise, kötüyü yasaklamasına rağmen O'nun kötüyü irade edebileceğini kabul etmek, O'nu emrettiği şeyin zıddıyla vasıflamak demektir. Bu da Allah için muhal insan içinse Allah'la ilgili yanlış bir tasavvurdur.⁵⁰

Kâdî Abdulcebbar'a göre ise Allah'ın kötü olana kâdir olması mümkündür; fakat Allah kötü olanı irade etmez. O, konuyu Allah'ın âlim olmasıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre Allah kötü olanın bilgisine sahip olduğu gibi kötü olanı yaratmaktan müstağni olduğunu da bilir ve bildiğinin zıddını yapmaz.⁵¹ İlahî kelam,⁵² Allah'ın kötü olan fiillere kâdir olmadığından değil; bu fiilleri yapmadığından bahsetmektedir.⁵³ Buna göre Allah, kötüyü irade etmediği için O'nun eylemleri kötü değildir. Allah'ın fiilleri iyidir ve kötü kategorisi insan fiilleri için geçerlidir.⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın kötü olan bir şeyi yapmasının mümkün görülmesi halinde ortaya çıkacak sorunlara da değinir. Şayet Allah için herhangi bir kötülük mümkünse diğer tüm kötülükler de mümkündür. Burada ayırım yapılamaz durum hepsi için aynıdır. Bu kabulün sonuçları ise Allah için yalan ve zulüm gibi kötü eylemleri mümkün görmek demektir. Durum bu şekilde olduğunda emir ve yasakların, ceza ve mükâfatın anlamı ve güvenilirliği ortadan kalkar. Bunlar kabul edildiğinde Allah'ın imkânsız gibi görünen tüm kötülük ve haksızlıkların faili olduğunu da kabul

⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 383; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/127; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63, 67.

⁴⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 72.

⁴⁸ Belhî'ye göre hüsün-kubuh, şeylerde ve fiillerde içkin olması anlamında, şeylerin ve fiillerin tabiatlarını meydana getiren varlıksal terkinin bir parçasıdır. bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 310; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310, 314.

⁴⁹ bk. en-Nahl, 16/90.

⁵⁰ bk. Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî. Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile/IV*, cem', i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nabhâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 219, 253-4; ayrıca bk. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 14/327-328.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/128; a.mlf., *Şerh*, 302.

⁵² bk. Nisâ, 4/40; Fussilet, 41/46; el-Kehf, 18/49.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/127-129, 177-178; a.mlf., *Şerh*, 302, 313-317. Ayrıca bk. İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadî Abdulcebbar*, 276.

⁵⁴ Bu sebeple, rasyonel temelde kelam yapan Mu'tezilî yaklaşıma göre, ahlaki değer taşımayan hiçbir fiil, ilahi değildir. Ahlakî hakikatler hem insan fiilleri hem de ilahi fiiller için geçerli bir takım sabiteleri haizdir. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 161, 303; a.mlf., *Muğni*, "el-Aslah" 14/14. Ayrıca bk. Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 108.

etmek gerekir.⁵⁵ Bu ise makul değildir. Bişr b. Mu'temir, Ebû Mûsâ, Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb ve İskâfî ve onlara tâbi olan Bağdatlılar ise, Allah'ın zulüm, yalan gibi kötü eylemlere kâdir olduğunu mümkün gören kimseleri tekfir etmiştir.⁵⁶

Konuyu bir başka açıdan ele alan Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), kötü bir şeyi irade edenle kötü olan şeyi yapan kimsenin akıl tarafından farklı algılanmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla günah olması açısından da kötü olanı irade eden ve işleyen arasında fark olmaması gerekmektedir. Buradan hareketle de Allah'a kötü bir eylemin caiz olmadığını, irade etmesi açısından da bir fark olmayacağını savunmuştur. Çünkü zulmetmek, yalan söylemek gibi fiiller kabîh kabul edilirse; bu fiillerin irade edilmesi de işlenmesi de kim tarafından gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, fiili kabîh olmaktan çıkarmaz. Aslında bu son cümle, Allah kabîh olanı dileyebilir ama O'ndan kabîh sadır olmaz ya da O'ndan sâdır olan kabîh sayılmaz şeklinde düşünenlere bir cevap mahiyetindedir.⁵⁷ Cüşemî'ye göre Allah, emir-nehî karşılarında tarafsız değildir. Allah, onay ve kabulünü emirle, hoşnut olmadığı ve rıza göstermediği konuları nehiyle belirtmektedir. Bu, aklî olandır ve zıddı makul değildir.⁵⁸ İrade ve emir arasında bağ kuran Cüşemî bir örneğinde Ebû Cehl profili üzerinden konuyu tartışır. İrade açısından bakıldığında Allah'ın Ebû Cehl'den küfür, peygamberin ise iman istediğini; İblis de Ebu Cehl'den küfür istediğine göre Allah ve peygamberi muhalif olup, İblis ve Allah'ın iradesinin mutabakat halinde olacağını ifade eder. Bu, aynı zamanda Allah'ın kâfir olan birinin küfrünü murad edip ona imanı emretmesi anlamına geldiği için makul ve mümkün değildir. Bu örnekler göre Cüşemî'nin cevap verdiği iddiaların sahipleri irade ve kudret ilişkisinden hareket etmekte, Cüşemî ve Mu'tezili perspektif irade-emir ilişkisinde kalmaktadır. Çünkü teklîf, irade-kudret bağlamında açıklanabilecek bir olgu değildir. Ayrıca onlara göre Allah'ın iradesi ve kudreti kötü olana taalluk etmez. En önemlisi de Allah'ın kabîh olan bir şeyi yapması nübüvveti gereksiz kılar. Nübüvvetin mahiyeti, iyilik-kötülük ve bunların emir ve nehyi üzerine kuruludur. Teklîfin imkânından bahsetmek için Allah'ın adaleti ve insanın iradesi temelinde konuyu ele almak gereklidir.

Cüşemî'nin farklı bir sorgulaması da Kādî Abdulcebbar'ın da tartıştığı, Allah'ın kötünün öznesi olarak kabul edilmesiyle ilgilidir. Allah'ın kötü olanı yapması mümkün görülürse zorunlu olarak Allah'ın bilgisiz/cahil ve muhtaç olduğu kabul edilir. Çünkü özne kötü olanı söz konusu sebeplerden dolayı yapmaktadır. Yani ya bilmiyordur ya da gücü yetmiyordur. Allah içinse bilmemek ve gücü yetmemek söz konusu değildir. Çünkü bunlar yaratılmışların (*hâdis*) vasıflarıdır. Allah ise yarattıklarına benzemez (*kadîm*). Dolayısıyla Allah'ın kötü olanı yaptığını kabul etmek nübüvveti bâtil hale getirir.⁵⁹

Bu düşünceye göre özne Allah olduğunda, *öznenin fiiline dair ahlaki sorgulama, adalet* olarak kendini göstermektedir. İlahi adalet kulların menfaatini (*maslahat*) gözetmesi ve onlar için daima

⁵⁵ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, 318.

⁵⁶ Belhî, *Makâlât*, 381.

⁵⁷ bk. Ramazan Yıldırım, *Mutezile'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret, 2012), 165; krş. Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecih (Ürdün: Müessesü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 143.

⁵⁸ bk. Yıldırım, *a.g.e.*, 166; krş. Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 144.

⁵⁹ bk. Yıldırım, *a.g.e.*, 146; krş. Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 120.

iyi/doğru (*aslah*) olanı tercih etmesi açısından önemlidir.⁶⁰ Müslüman düşünce dünyasında kötü olan her şeyi (*kabîh*) Allah'a atfeden kaderci tutuma (*cebr*) karşı Mu'tezile'nin adalet yaklaşımı (*'adl*) önemli bir kırılma noktasıdır. Temel doktrinlerinden (*usul-i hamse*) olan adalet ilkesi, salt teodiseyi amaçlamamaktadır. Bir ahlak kuramı oluşturmak açısından da önemli argümanları haizdir. Çünkü Mu'tezilî yaklaşımda iyi-kötü belirleniminin akılla mümkün olması, adaletin adalet olduğu bilgisinin ve dolayısıyla adaletin değer hükmünün akılla tespit edildiği anlamına gelmektedir. İnsan akli merkeze alındığında, ilahi adalet ve insani adalet aynı ilkesellikle değerlendirilmiştir. Bu ilkesellik aynı zamanda din konusunda insanda oluşacak şüpheye yer bırakmaması açısından değerlidir. Mu'tezile, Allah'ın kötünün öznesi olmasının bireyin imanı, kitabı, peygamberi ve dini hakkında şüpheye sebebiyetine itinayla vurgu yapmıştır.⁶¹

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), ilahi fiili *hikmet* kavramıyla ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın fiilleri hikmet kapsamındadır. Adalet çerçevesinde anlaşılması gereken hikmet *isabet* etmek olup, her şeyi yerli yerine koymak anlamına gelmektedir.⁶² Hakîm, fiiliyle bilinir; dolayısıyla Allah'ı akıyla tam anlamıyla idrâk etmek isteyen kimse O'nun fiillerinin hikmet dışına çıkmadığını bilir. Fayda ve zarar açısından farklılık barındıran varlıklar hakîm ve âlîm olan bir yaratıcının ve yöneticinin varlığına ve O'nun uyumlu bir alem yarattığına delildir.

Hikmet, hakikatin tüm yönleriyle ilişkili olması açısından yaratmanın temel belirleyicidir; bir anlamda evrenin oluş sebebini ve işleyişini belirleyen ve yöneten bir ilke olarak etkindir. Hikmet, yaratma ve devamı ile ilişkili olarak işlevsellik ve amaçlılık anlamı taşırken; zıddı olan *sefeh* ve *abes*, işlevsizlik, anlamsızlık ve amaçsızlık anlamına gelmektedir. Çünkü hikmet, bilerek, bir amaca ve maslahata yönelik olarak eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda ilahi fiil, bir amaç (*kasd*) içermektedir.⁶³ Yaratmanın hikmet temelinde olması yaratılanların hayatlarını idamesinde de kendini göstermektedir. İnsan, imtihana tabi olmak amacıyla akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu sebeple Mâtürîdî yaklaşım hüsün-kubuh meselesini imtihanla ilişkilendirmiş, ilahi hikmet gereği dolaylı olarak var olduğunu savunmuştur. Emir ve nehiy hikmetin gereğidir. Hikmet makuliyeti kapsamına rağmen bazen akıl, rububiyete ait hikmetin künhüne vakıf olamayabilir.⁶⁴ Mâtürîdî, "Allah'ın mesrur eden ve zarar veren, karanlık ve aydınlık, hastalık ve sağlık gibi farklı şeyleri yaratması hikmet dışı değildir. Senevîler, karanlığın, kötülüğün ve çirkin şeylerin yaratıcısı, nurun yaratıcısı değildir demişlerdir. Bu mesele Mecûsîlerin dediği gibi Tanrı'nın gafletinden ötürü şeytan doğmuş da değildir. Kaderîlerin dediği gibi Allah şerri, hastalığı ve acıyı yaratmaya gücü yetmez de değildir. Bu konu Mu'tezile'nin dediği gibi kulların fiillerinde Allah'ın herhangi bir yaratması ve tedbiri yoktur demek de değildir. Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her yaratılan bir hikmetle yaratılmıştır."⁶⁵ ifadeleriyle iyi-kötü olanın varlığını hikmetle ilişkilendirmiştir. Her şeyin yaratıcısı olarak Allah tüm fiillerini hikmet temelinde gerçekleştirmiştir. Buna göre evrende bir

⁶⁰ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-Aslah", 14/35.

⁶¹ Kādî Abdulcebbar, *Muhtasar*, 106.

⁶² bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117, 166.

⁶³ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 181.

⁶⁴ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180, 274.

⁶⁵ Salih Aydın, *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan* (İstanbul: İnsan 2022), 37; krş. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, müracaat: Bekir Topaloğlu (İstanbul, 2010), 9/63, 64; 15/140, 141.

düzen hakimdir ve her şey eksiksizdir. Dolayısıyla *öznenin fiiline dair ahlaki sorgulama*, bu yaklaşımda *adâlet* temelinde *hikmet* kavramıyla karşılanmıştır. Mâtürîdî'nin hikmet yaklaşımı kendi paradigması açısından tenzih amaçlıdır.

Mâtürîdî iyi-kötünün bulunmasını evrenin yaratılmışlığına (*hudûs*) delil olarak ele almaktadır. Ona göre oluş-bozuluş ve iyi-kötünün varlığı insan aklının yaratılmışlığı anlaması için yeterlidir.⁶⁶ Bu, kötülüğün varlığının kabulü anlamına gelmekle beraber Mâtürîdî yaklaşım da bir ön belirlenimle Allah'ın kötüyü yarattığını kabul etmez. Çünkü iyi-kötünün kaynağı şeylerin doğasından bağımsız varlıklar arası ilişkiyi kapsamaktadır. Temel ilke olması açısından zulüm ve hikmetsizlik kötü, adalet ve hikmet ise iyidir. Hikmet kapsamında değerlendirilen konu, kimi zaman fayda veren, iyi olan şeylerin ilişkisel olarak başka bir zamanda zarar veren kötü durumlara sebebiyet verebileceğini ele almaktadır. Örneğin ilacın acı olmasına rağmen fayda vermesi, su ve ateşin kendisiyle geçilen ilişkiye göre hem iyi hem de kötü sonuç doğuracak bir tabiata sahip olması gibi.⁶⁷

Eş'arî yaklaşıma göre de ilahi fiil iyidir. Allah'ın fiili hiçbir şekilde kötü olarak vasıflanamaz. Fakat yaklaşım tarzları nesnel ahlak teorisini benimseyen söylem gruplarından irade, kudret ve hikmet kavramlarına verdikleri anlamlarla farklılaşmaktadır. Onlara göre kudret gereği, ahlaki akılcılık Allah'ın fiillerine uygulanamaz. Buna göre *öznenin fiiline dair ahlaki sorgulama* cevapsız kalmaktadır.

Allah mutlak kudret sahibi olarak dilediğini yapandır. Ona engel olan, yasaklayan, zorlayan, sınırlayan ve emreden hiçbir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla ilahi fiile kötü değeri nispet edilemez. Güzel olan (*hüsn*), Allah'ın irade ettiği yasaklamadığı ve yetkinlik (*kemâl*) sıfatı taşıyan fiil hasendir. Fakat ölçü, övgü-kınama gibi değerler olduğunda bu ilahi fiil için söz konusu değildir. Onlara göre iyi ve güzel olan Allah'ın iradesi ve emrine bağlıdır; bu da Allah'ın fiili için geçerli değildir.⁶⁸ Fakat insanın kötü olarak gördüğü bir takım ilahi fiiller vardır. Bunlar Allah'ın adaletiyle ilişkili olup kötü kategorisinde değerlendirilemez. Örneğin Allah'ın ahirette çocuklara acı çektirmesi mümkündür ve bu O'nun adaletini ortaya koyar. Benzer şekilde ahirette hak etmedikleri halde Müslümanlara ceza verip Müslüman olmayanlara cenneti vermesi O'nun açısından kötülük değil aksine adalettir.⁶⁹ Ayrıca Eş'arî yaklaşım, *teklîf*⁷⁰ konusunda Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutabileceğini iddia etmektedir (*teklîf mâ lâ yutâk*).⁷¹

⁶⁶ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

⁶⁷ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 334.

⁶⁸ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 129.

⁶⁹ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 128-129.

⁷⁰ *Teklîf*, insan irâdesine zor gelmesine rağmen, onun için gerekli olan şeylerden sorumlu tutulması anlamında emir ve nehyin insanı muhatap almasıdır. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-luğâ: Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, trc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 316; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî, "et-Teklîf"* 11/293; a.mlf., *Şerh*, 510; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 201; Bağdâdî, *Usûl*, 240.

⁷¹ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 113 vd. Nesnel ahlak teorisini benimseyen ve imkân açısından insanın iyi-kötü bilgisine ve ayırımına sahip olacak bir fitratta yaratıldığını savunan Mu'tezile ve Mâtürîdî yaklaşım içinse *teklîf mâ lâ-yutâk* aklen mümkün değildir. İnsanın imkân ve yetilerine göre muhatap alınması olarak Allah'ın fiili olan teklif iyi kategorisindedir. Mu'tezile'de akıl sahibi olan varlığın bilgi elde edebilmesi *teklîfin* imkân alanıdır. Bilmek, insana bir takım yükümlülükler getirmektedir. Buna göre bireyin bilgi sahibi olmadığı şey hakkında mükellef tutulması da makul değildir. Teklîfde *temkîn*, bireyin bilgi sahibi olmak ve bildiğini uygulamak adına eyleme geçtiğinde gücü

Hikmet kavramını kudret ve iradeyle aynı bağlamda ele alan Eş'arî yaklaşımda çoğunluk, Allah'ın fiillerinin herhangi bir illet ve maksat taşıdığını kabul etmez. Çünkü Allah'ın fiillerinin bu anlamda hikmetli olduğunu söylemek O'nun için bir eksikliklerdir. Allah'ın fiilleri maksat ve maslahatla nedenlendirilemez. Onlara göre ilahi hikmet, mutlaklığı gereği ilahi kudret gibi koşul ve belirleme kabul etmez. Hikmet, ancak Allah'ın ezeli bilgi ve iradesiyle açıklanabilir. Buna göre Allah'ın fiilleri, O'nun ezeli bilgisine uygun olarak meydana gelir ve ancak O'nun iradesiyle kayıtlıdır; bu sebeple de hikmetlidir.⁷²

2.2. İnsanın Eylemleri ve Değeri

İnsan fiilleri (*ef'âlu'l-'ibâd*) konusu, kelamın temel başlıklarından biridir. Müslüman düşünce dünyasında konu hakkındaki ilk tartışmalar kader meselesiyle ilişkili olarak başlamıştır. Dilediğini yapabilmek veya farklı bir şekilde de yapabilmek anlamında özgürlük meselesi konunun ana temasıdır. İnsanın özgür ve irade sahibi olması konusunda ciddi tartışmalar içeren konu, Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısında insanın tanımlanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Konuyu insan temelinde değerlendiren kelimciler, imtihanın imkânı açısından insanın eyleminin faili ve sorumlusu olması gerektiğini; dolayısıyla özgür bir iradeyle tercihini kendisinin yapması gerektiğini savunmuşlardır. Kimi kelimciler ise teosentrik bakış açısıyla özgür bir iradeyle eylemde bulunabilen insanı reddetmiştir. Konu, Cebriyye ve Mu'tezile yaklaşımları arasında tartışılmıştır.

Cebriyye'ye göre insan, irade ve kudret sahibi değildir. İnsan eylemleri sadece Allah'ın irade ve kudretiyle meydana gelmektedir. İnsan eylemini yaratan, her şeyi yaratan olması açısından Allah'tır. Allah'tan başka kimseye fiil nispet edilemez. İnsanın eylemi mecazen kendisine nispet edilir. Dolayısıyla insanın kendi eylemlerinde mahal olmaktan başka bir tasarrufu söz konusu değildir. İnsanın eylemlerinde mecbur olduğunu (*ızdırârî*), ne yaratma (*ihdâs*) ne de kazanım (*iktisâb*) açısından bir dahlinin bulunmadığını savunan Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745-46) ait olan bu yaklaşım, insanın sorumlu tutulması açısından sorunludur.⁷³

Eş'arî yaklaşım ilahi irade ve kudrete odaklanarak, insanı irade ve kudretin nesnesi olarak ele almış, dolayısıyla her ne kadar nazar/istidlâlin gerekliliği ve imtihandan bahsetse de insana hiçbir şekilde özgürlük tanımamıştır.⁷⁴ Allah'ın iradesi, kadîm ve ezeldir. Hayır, şer, faydalı ve zararlı olan her şey Allah'ın dilemesiyle meydana gelmiştir. Bu, Allah'ın hükmü, kazası ve asla değişmeyecek olan kaderidir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), insan fiillerindeki yaklaşımını

yetmesidir. Ancak bu şekilde insan eylemlerinden sorumludur (*mükellef*). Bireyin tercihi (iyi ya da kötü) göre mükâfat ya da ceza alması (*istihkâk*) ise teklîfin makuliyetine işaret etmektedir. Teklîfin, öncelikle temkîni gerektirmesinden hareketle onlara göre *teklîf mâ lâ-yutâk* aklen kötüdür. Allah'ın insanı gücü yetmeyen bir şeyle sınadığını kabul etmek, Allah'ın fiillerinin kötü, anlamsız, abes olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise Allah için söz konusu değildir. Allah, adaleti gereği insanı gücü yetmeyen şeyle sınamaz. Mâtürîdî'nin bilgi, Allah-insan fiilleri, hikmet ve teklîf konusundaki görüşleri birlikte değerlendirildiğinde; ona göre Allah'ın fiilleri hikmet temelindedir. Dolayısıyla O, kişiyi gücü yetmeyen bir şeyle sınamaz (*teklîf-i mâ lâ yutâk*). Bu aklen mümkün değildir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339, 402, 403; Ebu'l-Muîn Neseî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn II*, tahkîk: Hüseyin Atay (Ankara, 2004), 2/169.

⁷² bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs, 2021), 125.

⁷³ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 229; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 324; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 85-6.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 93, 95, 97-98, 105-107.

kesb teorisiyle ortaya koymuştur. Ona göre bir fiil tek bir yaratıcıya delâlet eder; bu sebeple onun açısından kesb, insan fiillerinin yaratma açısından Allah'a eylem açısından insana ait olmasını kapsamaktadır. Çünkü yaratılmış (*hâdis*) bir kudret yaratmaya muktedir değildir. Buna göre insan, Allah'ın dileyip yarattığı hâdis bir kudretle eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla icat ve meydana getirme açısından fiili yaratan Allah, O'nun kudreti altında kesbeden insandır. Yine de kesb, tercihine göre gerçekleştiği için insan yaptıklarından sorumludur.⁷⁵

Mâtürîdî yaklaşım insanı ve eylemlerini sorumluluk temelinde ele almaktadır. Allah'ın yaptıklarından sorumlu olmadığını; lakin insanların yaptıklarından sorguya çekileceğini haber veren âyeti⁷⁶ delil göstererek insanın sorumluluğuna vurgu yapan Mâtürîdî, bunun sebebinin insanın hem isabetli hem de isabetsiz eylemde bulunmasının imkânıyla ilgili olduğunu ifade eder. Bir eylem ancak belirli bir güçle meydana gelmektedir. İnsanın eylemini yapma ya da terk etme yani iki zıt fiil yapma imkânına sahip olması, eyleme yönelik güce sahip olduğuna delildir. Buna göre insan kendi eyleminin gerçek failidir. Arazların süresizliği ilkesi gereği güç (*istitâ'at*) fiille beraberdir. Çünkü insan eyleminin yaratıcısı Allah'tır. Yaratma ve kesb aynı anda olduğu için ne Allah ne de insan hakkında bir zorunluluk söz konusudur. Her şeyin yaratıcısı olan Allah,⁷⁷ insan eylemlerini tercihlerine göre yaratmaktadır. Yani bir fiilin iki faili vardır. İnsanın fiili, birbirinden etkilenmeksizin yaratma boyutuyla Allah'a gerçekleşmesi boyutuyla ise insana aittir. Allah'ın yaratması olmasa insan eylemde bulunamaz. Allah, insanın eylemlerini, insanın kendi tercihlerini esas alarak yaratmaktadır. Dolayısıyla bu, insana sorumluluk yüklemektedir. İnsanın teklîfin muhatabı olarak mükellef olması ve imtihan açısından temellendirilen konu, insanın eylemde bulunmasını Allah'ın kaza ve kaderine bağlı olarak değerlendirilmektedir.⁷⁸ Mâtürîdî yaklaşımın, Cebriyye ve Mu'tezile arasında bir orta yol olduğu kabul edilse de kimi açıdan taraflara yaklaştığı yerler olmuştur.

Mu'tezilî yaklaşımda ise "... insan fiilleri, Allah'ın insanda meydana getirdiği kudret (*istitâ'at*) sayesinde oluşur. Kudret, fiilden önce olup arazdır."⁷⁹ Zira fiil, yokluktan varlığa çıkabilmek için kudrete ihtiyaç duyar. Bu sebeple fiil, kâdir olanda meydana gelir. Kâdir de fiiliyle bilinir. Bir fiil meydana geldiği zaman onun bir failinin olduğu da bilinir.⁸⁰ Bu bakımdan insan, hakîkî anlamda *fâil* ve *kâdir*dir.⁸¹ Bir başka ifadeyle, Mu'tezile, insan fiillerinin (*ef'âlu'l-ibâd*) Allah tarafından

⁷⁵ Eş'ârî, *el-Luma'*, 118; İbn Fûrek, *Mücerredu Makâlât*, 91-92; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 92-93.

⁷⁶ el-Enbiyâ, 21/23.

⁷⁷ el-En'am, 6/102; er-Ra'd, 13/16; ez-Zümer, 39/6.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117, 339; Neseî, *Tabsıra*, 2/229.

⁷⁹ Belhî, *Makâlât*, 305, 539; a.mlf., *Tefsîr*, 57, 228, 263; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, 390; Râzî, *Tefsîr*, 15/463-4. "Mu'tezilî perpektifte insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç (*istitâat*) başlangıçta Allah tarafından insana verilmiş olup, bunu istediği gibi kullanmak insana aittir. İnsan sahip olduğu bu gücü istediği gibi kullanabilir. Bu güçle insan dilerse inanır, dilerse inkâr eder. İnsana yöneltilen teklîfin sıhhati için gücün fiilden önce olması gerekir. Aksi takdirde güç, fiille aynı anda yaratılırsa bu durum, insanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelir. İnsanın güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulması ise kötü bir şeydir. Oysa Allah âdildir ve kötü bir şeyi ne yapar ne de yaratır." Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye* 31 (Güz 2015), 49. krş. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, 390-405.

⁸⁰ Belhî, *Makâlât*, 550. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/5; a.mlf., *Şerh*, 324, 412.

⁸¹ Eş'ârî, *Makâlât*, 172.

yaratılmadığı konusunda mutabıktır.⁸² Dolayısıyla Mu'tezilî düşüncede, akıl sahibi bir varlığın, irâdî ve ihtiyârî eylemlerinin hem teolojinin hem de ahlâkın konusu edildiği görülmektedir. İnsanın fiile güç yetirebilmesi, Mu'tezilî âlimlerce Allah'ın adaletiyle ilişkilendirilmiştir. İhtiyâr doğrultusunda gerçekleştirilen fiillerin insana aidiyetine vurgu, bir açıdan insanın özgür ve sorumluluk sahibi oluşuna; diğer açıdan ise Allah'ın adaletine zarar vermeyecek bir şekilde tartışılmaktadır. Söz konusu âlimler arasındaki ayrışmanın ise istitâat kavramına verdikleri anlam temelinde olduğu görülmektedir.⁸³

Değerler alanına ilişkin iyilik-kötülük, insan iradesine bağlı bir şekilde onun varoluşsal bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu her iki olgu da alemin zorunlu değersel kurucu üyesidir.⁸⁴ Dolayısıyla evrende kötülüğün var olması cebrin olmadığına açık bir kanıttır. Buna göre, ahlakî nesnelcilik açısından Allah'ın fiillerinin iyi olması, kötülük içermemesi, iradesini sadece iyiden yana kullanması alemdeki kötülüğün faili olarak insana işaret etmektedir. İnsan akıl fitratında, bir imkân olarak iyi ve kötüyü ayırabilme yetisiyle (*fe elhemehâ fücûrehâ ve takvâhâ*),⁸⁵ özgür, irade ve kudret sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Tanrı'nın yaratma biçimi/düzeni olarak *fitrat*,⁸⁶ insanın, teklîfin muhatabı olmasına imkân hazırlamıştır. Dolayısıyla insana iyi ve kötüyü bilme imkânı verilmesi sorumlu tutulmasını yani teklîfin muhatabı olmasını makul kılmaktadır.⁸⁷ Buna göre iyilik ve kötülüğün varlık sebebi imtihan olgusu; imtihanın imkânı da insanın ontik yapısıdır. Burada *öznenin (insan) fiiline dair ahlaki sorgulama, teklîfin gereği* olarak hem olumlu hem de olumsuz bir değer şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İnsandan (*mükellef*) beklenen doğru ve yanlış arasında ayırım yapması (*temyîz*) ve doğru/iyi/faydalı olanı seçmesidir (*irâde*). İnsanın bu önerinin tersini yapması ve kendisine verili olan akli doğru kullanmaması ise kaybedenlerden olması (*hüsran*) şeklinde nitelenmiştir.⁸⁸ Bir gerçeklik olarak insanın seçimini yanlış/kötü/zararlı olandan yana da kullandığı görülmektedir.⁸⁹ Bu açıdan fitratına ve varlığın yasalarına uygun davranmadığında insanın kötülüklerin sebebi ve faili olduğu gibi kaybeden olması da kaçınılmazdır. Bir gereklilik olarak, insanın bu yapıp etmelerinin hem öznesi hem de nesnesi olma durumunun karşılığını ahirette alacağına dair garanti verilmiştir.⁹⁰ Dolayısıyla insanın iradesi, gücü ve imkânı çerçevesinde, evrendeki kötülüğün faili olarak insana odaklanması gerekmektedir.

⁸² Belhî, *Makâlât*, 320; Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye ve'l-Emel*, cem' İbn Murtaza, thk. İsmâüddin Muhammed Ali (Dârü'l-Maarifeti'l-Câmiyye, tsz), 12.

⁸³ Zeynep Hümeysra Koç, *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*, 302-303.

⁸⁴ bk. İbrahim Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafizizi* (Ankara: Elis, 2014), 12.

⁸⁵ eş-Şems, 91/8.

⁸⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 752; er-Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'n-nefs ve'r-râh ve şerhu kuvâhumâ*, thk: Muhammed Sağır Hasan el-Masumî (İslamabad, 1388/1968), 86.

⁸⁷ Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/65, 102; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11/177.

⁸⁸ bk. el-Bakara, 2/121; Al-i İmran, 3/85; el-En'am, 6/12, 31; el-Enfal, 8/37; Yunus, 10/95.

⁸⁹ bk. el-İnsân 76/3; el-Beled, 90/8-11.

⁹⁰ bk. el-Bakara, 2/85; en-Neml, 27/83; Sâd, 38/16; ez-Zümer, 39/67-69; el-Mü'min, 40/17; el-Ahkâf, 46/19-20; en-Necm, 53/39-42; el-Mülk, 67/2.

3. Allah-Alem-İnsan İlişkiseliliği Bağlamında Ahlaki Sorgulama: Âfet

Evrenin belirli bir düzende işleyişini sağlayan yasaları mevcuttur. Bu düzeni sağlayan, yasalardaki ölçülülük, amaç, denge ve sebep-sonuç ilişkisidir. Yaratma, Allah'ın kendi seçtiği bu yasalar doğrultusunda evreni var etmesidir.⁹¹ Söz konusu yasalar, evrenin fiilleri olarak karşımıza çıkmaktaysa da evren irade sahibi bir varlık değildir ve yasayı koyan olması açısından fail Allah'tır. Yaratan-yaratılan farkı temelinde evrendeki oluş ve bozuluş bu yasalara ihtiyaç duymaktadır. Yasa, evrenin ontik yapısı gereği işleyişindeki düzeni sağlaması açısından iyi olarak bir değere sahiptir. Lakin evrende kötülüğün varlığı da yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu, kimi zaman evrenin devamını sağlayan yasalarıyla ilişkilendirilerek fiziki (doğal) kötülük olarak isimlendirilmekte kimi zaman da insanın dahli sebebiyle ahlakî kötülük olarak kategorize edilmektedir. Bu bağlamda evrendeki kötülüğün nedeni ve faili üzerine çeşitli açılardan birçok sorgulama söz konusudur. Evrende kötülüğün var olmasıyla Tanrı'nın varlığının ve O'nun âlim ve kâdir olmasının tenakuz içerip içermediğine dair argümanlar üretilmiş, bu sorulara cevaplar aranmıştır.⁹² Söylem gruplarının veya bireylerin Allah, insan ve alem tasavvuru bu gibi soruları üretmesinde ve cevaplamasında etkin olmaktadır.

Fiziki (doğal) kötülükler denildiğinde konumuz gereği öncelikle afet nedir? sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Toplu insan ölümlerine, fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplara sebep olan afet; hastalık, eksiklik, kusur, musibet, isabet ettiği şeyi faydalı olmaktan çıkaran durum, hal, örneğin deprem, salgın gibi anlamlara gelmektedir. İnsanın normal şartlardaki yaşantısını ve eylemlerini etkilemesi ve canlıların yaşadığı doğal alanın tahribatına neden olması açısından afetler, imkânların yetersiz kaldığı, doğal ya da insan kaynaklı felaketler olarak ele alınmıştır.⁹³

Genel anlamda kötülük kavramı, sebebi doğa ya da bilinçli insan eylemi olan ve insanlığın evrendeki yaşamını olumsuz yönde etkileyen durum/ olgu/ şey olarak ele alınmıştır. Buna göre kötülük, insana ve diğer canlılara üzüntü veren gerek madden gerekse manen hissedilen olaydır.⁹⁴ Afetlerin değer hükmü nedir? sorgulamasında ise tanımlara bakıldığında afetlerin kötü kategorisinde değerlendirildiği bir gerçektir. Afet sorgulamasında olgusal bir gerçeklikten bahsedildiği açıktır. Kavramın ontolojik statüsü belirlenirken teolojik bir sorgulama da kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla afetler kötülük meselesi içinde ele alınmaktadır.

Buna göre, kötülük meselesinde teolojik sorgulamaların ilki olan evrendeki kötülüğün iyi, âlim ve kâdir olan bir Tanrı'yla bağdaşmayacağı meselesi, afetlerin Tanrı'nın fiilleriyle ilişkisi nedir? sorusuna kapı aralamaktadır. Bu, evrenin yaratılışı gereği cevaplanması gereken bir sorudur. Yukarıda geçtiği üzere nesnel ahlak anlayışının Allah, alem ve insan tasavvuruna göre; Allah

⁹¹ el-Furkân, 25/2; el-Kamer, 54/49; Abese, 80/19.

⁹² Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001); Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", *Marife* 2/2 (2002), 19-34.

⁹³ bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/171; Mustafa Çağrırcı, "Âfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 1/398.

⁹⁴ bk. Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 83; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 130.

âlim, hakîm, âdil ve kâdirdir. O'nun dışındaki cevher, araz ve cisimlerin tümünü ifade eden *âlem*,⁹⁵ belirli yasalar doğrultusunda Allah tarafından yaratılmıştır.⁹⁶ Yaratma Allah'ın fiilidir ve bizatihi iyidir. Buna göre Allah'ın kötülük olması açısından afetlerin nedeni ve faili olmadığı, aksine meselenin insan fiilleriyle ilişkisi olduğu açığa çıkmaktadır. İlâhî kelimeler iyi, güzel ve hayır içeren her şeyi Allah'a nispet ederken, kötü olan şeyleri insana nispet etmiş ve bunu bireylerin kendi edimleriyle ilişkilendirmiştir.⁹⁷ Bu, insanın hem yapıp etmeleri hem de yapması gerekenleri yapmaması olarak okunabilir. "İnsanların kendi elleriyle yaptıkları (*bimâ kesebet eydi'n-nâs*) yanlışlar yüzünden tabiatta (denizlerde ve karada) ve toplumda bazı bozuklukların (*fesâd*) ortaya çıkması Allah'ın tikel olarak belirlenmemiş değişebilen kaderidir (Rûm, 30/41)."⁹⁸ Dolayısıyla afet, hem süreç hem de sonuç açısından insanla ilişkilidir; ancak bu ilişki afetin tanımını karşılar ve onu kötü kategorisine sokar. Dolayısıyla insanın müdahil olduğu doğal kötülükler, mutlak iyi, her şeye kadir ve her eylemi iyi olan Tanrı anlayışı ile hiçbir şekilde çelişki oluşturmamaktadır.

Afet olgusu ve insan, birlikte değerlendirildiğinde, afetler imtihan mıdır? sorusu akla gelmektedir. Konu, Allah, insan, imtihan ve kader ile ilgili sorgulamayı gerektirmektedir. İnsanın yaratılış amacı imtihandır.⁹⁹ İmtihanın nesnesinin hem iyi hem de kötü olana taalluku (*bi's-şerri ve'l-hayrı/bi'l-hasenâti ve's-seyyiâti*)¹⁰⁰ afetlerin (kötü) azap olmaktan ziyade imtihan anlamında ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu doğrultuda olgusal bir gerçeklik olarak afetlere Kur'an bütünselliğinde bakıldığında bir değer yüklendiği ve imtihan olarak değerlendirildiği söylenebilir. "Kur'an'da, insanın denenmek için yaratılan bir varlık, denenme yerinin de yeryüzü olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla denenme mekânının, denemeye imkân verecek unsurlarla donatıldığı ve bu sürecin faili olan insanın da bu eyleme uygun bir yapıda yaratıldığı açıktır."¹⁰¹ Bir anlamda "insanların denenme esnasında karşılaştıkları musibet, şerr, seyyiât ya kendi cinsinin eylemlerinden doğmaktadır ya da tabiat imkânları karşısındaki tedbirsizliğinden kaynaklanmaktadır."¹⁰² Çünkü bir doğa olayının afet olarak isimlendirilmesi insanla ilişkili olarak söz konusudur. Buna göre imtihan hem iyi hem de kötü olanı kapsamaktadır ve afetler insanın ilişkiye geçme durumuna göre ayrı birer imtihandır. Örneğin bireyin afetin sebebi

⁹⁵ Belhî, *Makâlât*, 576-7; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 65; Bağdâdî, *Usûl*, 62; Cüveynî, *İrşâd*, 36; Nesefî, *Tabsıra*, 1/62.

⁹⁶ eolojide, afetlere neden olan deprem, tsunami ve volkanların açıklaması plaka tektoniği ile yapılmaktadır. Plaka tektoniği ise yaşam adına gerekli koşulları ve yaşamın devamını sağlayan bir sistem şeklinde ifade edilmiştir. Bu jeolojik özellik, sıra dağların ve kıtaların oluşmasının imkânı olarak tanımlanmıştır. Ayrıca söz konusu sistem besin döngüsü için de gereklidir. bk. Peter D. Ward, Donald Brownlee, *Rare Earth* (Springer, 2003), 194. Yine evrendeki biyolojik çeşitlilik ve küresel ısı denetiminin de bu plaka tektoniği tarafından sağlandığı; ayrıca yaşamın imkânını sağlayan suyun varlığı ve devamlılığı için şart olduğu, yanı sıra yaşamın devamı için karbondioksit miktarının doğru seviyelerde tutulmasına yardımcı olduğu tespit edilmiştir. bk. <https://reasons.org/explore/blogs/take-two/why-would-god-allow-natural-disasters> (Erişim: 13.09.2023)

⁹⁷ bk. en-Nisâ, 4/62, 78-79; el-Mâide, 5/49; el-A'râf, 7/100; er-Ra'd, 13/31; en-Nahl, 16/34; el-İsrâ, 17/13; er-Rûm, 30/36, 41; ez-Zümer, 39/51; eş-Şûrâ, 42/30; el-Vâkıa, 56/24 vb.

⁹⁸ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 133.

⁹⁹ bk. el-Mülk 67/2; Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Enbiyâ 21/16-23, 35; el-Ahzâb 33/11; el-Mülk 67/2; el-İnsân, 76/2.

¹⁰⁰ el-A'râf, 7/168; el-Enbiyâ, 21/35.

¹⁰¹ Rabiye Çetin, "Ku'ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 781.

¹⁰² Güler, *a.g.e.*, 145.

olması açısından tövbe; başına gelmesi açısından dua, sabır, şükür, tevekkül, çaba vb., başkasının başına gelmesi açısından merhamet, yardım ve paylaşımı deneyimlemesi gerekmektedir. Bir anlamda bireyin afetler karşısında hem özne hem de nesne olarak takındığı tavır, tutum ve zihin imtihanının sonucunu belirleyecektir.

Mu'tezilî alimler, afetleri, elem ve hastalık cinsinden olan acıları ve diğer musibetleri imtihan olarak değerlendirmiştir. Onlara göre, Allah'ın insana bir bedel olarak bunların karşılığını vermesi gerekmektedir (*ıvaz*); çünkü bunlar insanların kendi yapıp etmeleriyle ilgili olmayıp hak edilmemiş şeylerdir. Bu hüküm, afetin yani imtihanın Allah'ın fiili olmasıyla ilişkilidir; eğer insanın kendi edimiyle ilgiliyse hüküm değişir. Söz konusu musibetlerin sebebi insansa Allah'ın bir bedel vermesi gerekmez. Afetler bir imtihan olarak insan için fayda ve maslahat içermektedir. Olanlardan ibret almak, günahattan kaçınmak ve tövbeye yönelmek gerekmektedir. Tenasüh savunucularının önceki hayat deneyiminde işlenenlere karşılık bir ceza olduğu iddiası gibi afetler ilahi bir ceza olarak değerlendirilemez.¹⁰³

Mâtürîdî'ye göre yerlerin ve göklerin yaratılması, yağmurun yağması, meyvelerin yaratılması gibi her şey insanın imtihanı içindir. Dolayısıyla imtihanın nesnesi evrendeki her şeydir. İmtihanın sebebi olarak yaratmayı ele alan Mâtürîdî, ilahi hikmet gereği imtihanın imkânı için kötülüğün gerçekliğini temellendirmiştir. Çünkü ancak iyi-kötü dualitesi olduğunda insan hür iradesiyle bir seçim yapabilecektir. Bu da insan için bir fayda içermektedir (*maslahat*).¹⁰⁴ Buna göre afetler, uyarı, günahlara kefarete, kulun Allah katındaki derecesinin artmasına vesile olması açısından karşılığının ahirette alınacağı birer imtihan olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵

Müslüman düşünce dünyasında *kader* konusunda öne çıkarılan bir takım farklı algılar, bir olgu olarak denenmenin de farklı algılanmasına neden olmaktadır. Bu anlayışa göre insan fiilleri Allah tarafından bir ön belirlenimle yaratılmakta ve sınırlanmaktadır. Böylelikle insana kendisi için belirlenen bu kaderin dışına çıkma imkânı tanınmamaktadır. Dolayısıyla insanın iradesini kullanabilen özgür ve sorumlu bir varlık olması söz konusu değildir. En bariz temsili olan Eş'arî yaklaşım bu yanıyla da nesnel ahlak anlayışından ayrılmaktadır. Onlara göre mülk Allah'ındır; her şey O'nun tasarrufundadır. Bu noktada önemli olan, kader konusunun temel kriteri olan Kur'an'ın Allah ve insan tasavvurudur. Dolayısıyla söylem gruplarının ortaya çıkan farklı yaklaşımları onların Tanrı ve insan tasavvurlarındaki algılarıyla ilişkilidir. "Kader kavramının imtihanla ilişkisini doğru tanımlayabilmek, imtihanın bütün boyutlarının *Allah'ın yasaları* anlamındaki *kader* çerçevesinde gerçekleştiğinin anlaşılmasıyla mümkün olacaktır."¹⁰⁶ Bir anlamda kader, insanın imtihana tabi bir varlık olması ve Allah'ın adaleti çerçevesinde anlaşılması gereken bir konudur.

Afetlerin ilahi bir uyarı olup olmadığı meselesi ise akıl sahibi insan için açık ve nettir. Evrende olan her şey insan için delil niteliğindedir. Gerek kendinde (*enfüs*) gerekse kainatta (*âfâk*) insan

¹⁰³ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-Lutf" 13/413, 437, 450; a.mlf., *Muhtasar*, 108-110.

¹⁰⁴ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180, 274.

¹⁰⁵ Afetlerin ceza olduğunu çağrıştıran ayetlere Mâtürîdî'nin yorumu için bk. Yusuf Ağkuş, "Afetlerin Ceza Olduğunu Çağrıştıran Ayetlere Mâtürîdî'nin Yaklaşımı (*Te'vilâtü'l-Kur'an* Özelinde)", *ULUM* 6/Özel Sayı (Ekim 2023), 39-78.

¹⁰⁶ Çetin, a.g.m., 787.

için deliller söz konusudur.¹⁰⁷ Bunlar bazı zamanlarda uyarıcı olabilirler. Meydana gelen olaylardan ders çıkarmak farklı bir kategori olup, bireyle ilişkilidir; Allah'ın bir dahli yoktur. Burada unutulmaması gereken, vahyin sorumluluğu kayıtlaması ve sonuçlarının ahirette alınacağını haber vermesidir.¹⁰⁸

Afetler ilahi bir ceza mıdır? Eğer bir ceza olarak hüküm atfedilirse bunun bilinme imkânı nedir? sorusu meselenin psikolojik bir etkiye sahip olan teolojik boyutudur. Allah-insan ilişkisini derinden etkileyen bu mesele, Müslüman coğrafyada olduğu gibi Hristiyan ve Yahudi çevrelerce de tartışılmıştır.¹⁰⁹ Afetlerin ilahi bir ceza olduğunu savunmak birçok konuda sorgulamayı beraberinde getirecek ve yeni tartışma alanları açacaktır.¹¹⁰ Bu tartışmaların temeli teolojik açıdan kötülüğün ilahi takdir içerisinde yer alıp almamasıyla, ontolojik olarak cezanın mahalliyle ilişkilidir. Sorgulamanın sorunlu yanı alemin yaratılışının insandan önce olmasıdır.¹¹¹ Çünkü alem, sınırlı ve sonlu olan insanın ontolojik olarak var olma imkânıdır (*mekân/mahal*). Alem yaratıldığından beri kendisi olmasını sağlayan yasalar işlemektedir. Dolayısıyla bugün fiziki (doğal) kötülük olarak isimlendirilen olgular o zaman da söz konusudur; insan yoktur ve cezalandırma mümkün değildir.

Doğal afetlerin ilahi bir ceza olduğunu iddia etmek, Allah adına hüküm vermek olarak ifade edilmiştir.¹¹² Afetlerin Allah tarafından bir cezalandırma olduğunu söylemek ve bunu azapla ilişkilendirmek Allah'ın adaleti ve Kur'an bütünselliğinde cezanın mahalli açısından imkân

¹⁰⁷ Fussilet, 41/53.

¹⁰⁸ bk. el-Bakara 2/200; el-Mâide, 5/5; el-En'am, 6/32; Yûsuf 12/57; er-Ra'd, 13/26; el-İsra, 17/19, 21 vb.

¹⁰⁹ bk. Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000). Örneğin Hristiyan teolojisinde fiziki kötülüğün bir nedeni de insanın düşüştür. Deprem, fırtına, salgın hastalıklar, aşırı soğuk ve sıcak gibi fiziki kötülükler günahın cezası olarak kabul edilmiştir. Somut bir örnek olarak da Lizbon depremi (01.10.1755/09:40/M= 8.9-9) kayıtlıdır. Deprem Azizler Günü'nde (*All Saints Day*) herkesin kiliselerde bulunduğu saatte olmuş, ortaya vefat edenlerle ilgili korkunç bir bilanço çıkmıştır. Kiliselerden sağ kurtulanlar artçı sarsıntılar, yangınlar ya da sığındıkları limandaki dalgalar sebebiyle can vermişlerdir. Afet, batılı bilim adamlarını ve düşünürleri fazlasıyla etkilemiş, üzerine pesimist teolojik argümanlar üretilmiştir. Kutsal günde, kutsal mekanda olan insanlara Tanrı neden yardım etmemiştir? Dublin başpiskoposu William King (ö. 1865), afetlerin, insanlığın bazen adil ve merhametli bir Tanrı tarafından cezalandırılması gerektiği için gönderildiğini söylerken; Voltaire (ö. 1778), Lizbon depreminin ilahi takdirle izah edilemeyecek kadar trajik olduğunu ifade etmiştir. bk. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 19; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 29.

¹¹⁰ Örneğin Lizbon depreminin nedenleri ve etkileri üzerine gözlemlerini yazan Kant (ö. 1804), afetlerin ilahi bir ceza olması hükmünü kutsal sorgulama açısından değerlendirmiştir. "Böylesi bir kaderi her zaman kötü edimlerinden dolayı yıkılan şehirlerin başına bela olan verilmiş bir ceza olarak ve bu talihsizleri de Tanrı'nın adaletinin bütün gazabını üzerlerine boşalttığı intikamının hedefi olarak görürsek buna çok ters düşeriz. Bu türden bir yargılama, kendine kutsal kararların arkasındaki niyeti anlama ve onları kendi kanılarına göre yorumlama yeteneği atfeden suçlanacak bir münasebetsizliktir. İnsan öylesine dik kafalıdır ki sanki dünyayı yönetmek için gerekli tedbirleri tertiplerken Tanrı'nın sadece onu dikkate alması gerekiyormuş gibi, yalnızca kendini Tanrı'nın etkinliklerinin nesnesi olarak görür. Biliyoruz ki doğanın bütün özü [*Inbegriff*], kutsal bilgeliğin ve onun etkinliklerinin değerli bir nesnesidir. Biz de bunun bir parçasıyız ve tümü olmaya çalışıyoruz." İmmanuel Kant, "Lizbon Depreminin Nedenleri ve Etkileri Üzerine Gözlemler", çev. M. Topuz-A. S. Tümkeya, *Beytulhikme Int J Phil* 12/3 (2022), 865.

¹¹¹ bk. el-Bakara, 2/30.

¹¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Karaosman, "Kur'an'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 116.

dahilinde değildir.¹¹³ Afetler hakkında Allah'ın cezalandırması olduğuna dair bir bilgilendirme yoktur. Çünkü bu bilgi sadece Allah'ın bildirmesiyle söz konusudur. Buna göre afetlerin ceza ile ilişkilendirilmesi nassla sabit değildir. Konu, afetlerin ilahi bir ceza olduğunu savunanlar tarafından helak edilen kavimlerle ilişkilendirilmiştir. Söz konusu kavimlerle ilgili bilgiyi veren ilahi kelamdır. Bu sebeple, bir şeyin yok olması, ölümü anlamına gelen *helak*¹¹⁴ konusuyla ilişkilendirerek afet olgusunu ele almak ve helak edilen kavimlerle ilgili âyetleri dayanak yapmak, iddia olarak değerlendirilmiştir. Bugün bu bilgilendirmenin olması mümkün değildir. Dolayısıyla günümüzdeki afet olgusunun ilahi cezalandırma olduğuna dair iddiaların ispat edilmesinin mümkün olmadığı ve itikâdî anlamda kabul edilebilecek bir gerçeklik olmadığı ifade edilmiştir.¹¹⁵

Dünyada yaşanan afet olgusunun ilahi ceza ile ilişkisini ahiret olgusuyla kesen âlimlere göre; herkes yaptıklarının karşılığını ya mükafat ya da ceza olarak kıyamette alacaktır. Açık bir ifade olarak Allah, insanları yaptıkları kötü şeyler yüzünden (*bizulmihim*) beklemeden cezalandırsaydı yeryüzünde tek bir canlı kalmazdı. Lakin Allah, hayatın idamesi sürecinde insanları yaptıkları kötü eylemlerden dolayı muaheze etmemekte; belli bir zamana kadar bu hesabın ertelendiğini bildirmektedir (*lâkin yuehhiruhum ilâ ecelin müsemma*).¹¹⁶ Dünyanın hesap yeri olmadığı hesabın ahirette (*el-yevm/yevmi'l-hisâb/yevme'l-kıyâmet*)¹¹⁷ görüleceği bu konu hakkında temel delildir.¹¹⁸

Afet-ilahi ceza ilişkisini olumsuzlayan başka bir delil ise tövbe konusundaki âyetlerdir. Âyetlere bakıldığında yanlış yapan insanlara tanınan mühlet ve affedilme imkânı dikkat çekmektedir.¹¹⁹ Ayrıca tövbenin anlık olmaması, halini düzeltmeyle ilişkili olarak bir süreç (*men tâbe ... ve aslaha*)¹²⁰ içermesi, bu cezanın dünyada olmadığını teyid etmektedir. Allah'ın sözünden (*va'd*) dönmeyeceği, azap konusunda acele etmemek gerektiği (*ve yesta'cilûneke bi'l-azâbi*) bildirilmiştir.¹²¹ Buna göre teklîfin yeri dünya, karşılığının alındığı yer ahirettir.

Ayrıca bir durum tespiti konuyu aydınlatmaktadır: Eğer afetler ilahi ceza olsaydı, afetzedelere yardım edilmesi söz konusu olmazdı; sabır tavsiye edilemezdi. Yani ilahi adalet gereği sabır, tevekkül ve yardım söz konusu olmazdı. Halbuki afetzedelere yardım edilebilmekte, sabır ve tevekkül sürecin bir gerekeni olmaktadır.¹²²

Genel bir değerlendirme olarak, bu dünyanın bir gerçeği olan afetler, teolojik açıdan bir kötülük olsun diye Tanrı tarafından gönderilmemiştir. Afet epidemiyolojisi (*disaster epidemiology*) ve afet

¹¹³ bk. Güler, *a.g.e.*, 133-134; Murat Serdar, "Depremler ilâhî Bir Cezalandırma mıdır?", *Dini İlimler Bağlamında Deprem* (Ankara, Fecr, 2023), 56-57.

¹¹⁴ bk. İsfahânî, *Müfredât*, "h-l-k" maddesi, 1047.

¹¹⁵ bk. Serdar, "Depremler ilâhî Bir Cezalandırma mıdır?", 57, 66.

¹¹⁶ en-Nahl, 16/61.

¹¹⁷ bk. el-Bakara, 2/85; en-Neml, 27/83; es-Sâd, 38/16; ez-Zümer, 39/67-69; el-Mü'min, 40/17; el-Ahkâf, 46/19-20.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/241-244, 15/117, 16/29-30; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, trc. Murat Sülün ve diğerleri (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 5/806; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/258-259, 19/45-46.

¹¹⁹ bk. el-Bakara, 2/160; Âl-i İmrân, 3/89, 135; en-Nisâ, 4/17, 18, 26, 110; el-Mâide, 5/39; et-Tevbe, 9/104; Hûd, 11/3; en-Nahl, 16/61 vb.

¹²⁰ bk. el-Mâide, 5/39.

¹²¹ el-Hac, 22/78.

¹²² bk. Serdar, *a.g.m.*, 59; ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "el-Lutf" 13/405-409.

sosyolojisi (*sociology of disaster*) gibi ilgili alanlar açısından bakıldığında, sistematik değerlendirmelerde insan unsurunun afetler konusunda tetikleyici olduğuna dair vurgular dikkat çekmektedir.¹²³ Çünkü bir olgu olarak evrendeki hareketlilik insan faktörüyle ilişkisinde afet adını almaktadır. Dolayısıyla afetlerin insan eylemleriyle ilişkisine odaklanmak gereği önemlidir. Afetlerle yaşayabilme imkânı bir anlamda hem zihnen hem de fiziken afetle baş edilmesi ancak bu şekilde mümkündür.

Sonuç

İmtihanın imkân alanı olarak yaratılıştaki insana bahşedilen akıl, hüsün-kubuh meselesinin anlaşılmasının temel belirleyicidir. Bu konudaki farklı yaklaşımlar düşünce ekollerinin kendi paradigmalarıyla ilgilidir. Yaratılması bakımından insan fıtratından hareketle konu ele alındığında; insanın akıl varlığı olarak genel anlamda neyin iyi neyin kötü olduğunu tespit edebildiği görülmektedir. Buna göre insan, iyi-kötü farkındalığına (*idrâk*), ayırımına (*temyîz*, *furkân*) ve seçim özgürlüğüne (*irâde*, *ihtiyâr*) sahiptir. Kötü olanın failinin, ihtiyarı sebebiyle insan olması, Allah'ın kötü olanı yapmadığı/yapmayacağı anlamında bir garantiyi teyit etmektedir. Aksi düşünüldüğünde Allah'ın, evrendeki kötülüklerle ilişkisi, yapan ve yaratan olması açısından bir problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki ilahi kelim, Allah'ın kötü olanı yapmadığını, emretmediğini, yasakladığını, yapmanı kınadığını ve kötü eylemde bulunanın hak ettiği karşılığı alacağını açıkça belirtmiştir.¹²⁴ Aklın iyi ya da kötü olanı bilip ayırt etmediği (*temyîz*) düşünüldüğünde, evrende var olan kötülüğün failinin insan olduğu ve insanın yapıp etmelerinden sorumlu olması gerekliliği ispatlanamayacaktır. Dolayısıyla insan fiillerinin ilahi bir belirlemeyle meydana geldiği anlayışına alan açılmaktadır. Bu bağlamda, teklîfin varlığı ve imtihan anlamsız hale gelmektedir. Ayrıca toplum düzeninin sağlanması ve ahlak hakkında konuşulamayacaktır. Dolayısıyla kader, teklîf, irade, adalet, imtihan gibi kelim literatürünün temel konu başlıkları insan açısından sorunsal olarak kalmaya devam edecektir. Bu bağlamda, alemde kötülüğün varlığı, Allah'ın âdil olması ve insanın sorumlu tutulması arasında değerlendirilmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Konu, söylem çevrelerince dakik bir şekilde tartışılmış; kendi paradigmalarının tasavvuru olan Allah ve insan anlayışları kapsamında sonuçlar ortaya konmuştur.

¹²³ Afet epidemiyolojisi (*disaster epidemiology*), evrenin yasaları gereği meydana gelen doğa olaylarının tanımını, durumunu, seviyesini, bölgesel ya da kültürel olarak etkisini ya da insanların tepkisini değerlendirmektedir. Öte yandan insan unsurunun da afetler konusunda tetikleyici olabileceğini belirtmektedir (dere yataklarının ıslah edilmesi, [çarpık kentleşme](#) vb.). Afet nitelemesi, olgunun, insanı, yaşamını ve çevresini etkileyecek büyüklükte olmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla afet anlık bir olgudan öte sonuçlarını içine alan bir nitelemedir. Afet sosyolojisi (*sociology of disaster*) ise bir toplumbilim dalı olarak, [doğal](#) ve insan kaynaklı [afetler](#) arasındaki ilişkiyi incelemeyi konu edinmiştir. Buradan hareketle bölgesel, ulusal ve küresel çaptaki afetlerden etkilenenlerle (afetzedede) olduğu kadar ilişkili birçok meseleyle de ilgilenmektedir. Bu ilişkisellikte yaşanan olay ya da olayların afetzedeler, [afet yönetiminde](#) görev alanlar ve afetlerin sorumlusu olarak tanımlanan kişilerle olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. bk. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "disaster". *Encyclopedia Britannica*, 1 Sep. 2023, <https://www.britannica.com/science/disaster>. Accessed 10 September 2023.; <https://tr.wikipedia.org/wiki/Afet> (erişim: 07.09.2023); https://tr.wikipedia.org/wiki/Afet_sosyolojisi (erişim: 07.09.2023); İslam Can (edt.), *Afet Sosyolojisi* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020).

¹²⁴ Örnek olarak bk. en-Nisâ, 4/148; el-A'râf, 7/28; el-Enfâl, 8/29; Yûnus, 10/27; en-Nahl, 16/90; Fâtır, 35/5-8; Fussilet, 41/46; eş-Şûrâ, 42/42.

Bir kötülük problemi ortaya koyması açısından olgusal bir gerçeklik olarak ele alınan afetler, alemin ve insanın ontik yapısı temelinde değerlendirilmiştir. Evren, sürecini gerçekleştirmek için yasalara tabi olan bir takım eylemlerde bulunmaktadır. Bunlar insana zarar, sıkıntı ve üzüntü verdiğinde afet olarak isimlendirilmektedir. Evrenin işleyiş yarası olarak iyi değeri alan bir eylemi, insana/insanlığa verdiği zarar açısından kötü olarak kabul edilmektedir. Burada eylemin öznesi dikkat çekmektedir. Her şeyi yarattığı gibi evreni yasalarıyla ve insanı belli bir fitrat üzere yaratan Allah'tır. Allah'ın evren için koyduğu yasanın, akıl sahibi insan tarafından bilinmesi ve ona göre hayatını düzenlemesi beklenmektedir. Halbuki insan, gerek bilgisizlikten gerekse aşırılıktan dolayı kimi zaman iradesini evrenin yasalarına uygun olarak kullanmamaktadır. Kimi zaman baş edemediği kimi zaman da süreçte katkısının olduğu sonuçlar, dünya tarihine büyük kayıp ve acı olarak kayıt düşülen olaylar (âfet) olmuştur. Dolayısıyla insan nesne ve özne olarak iki açıdan kötülükle ilişkilidir. Kötülüğün nesnesi olan insan, başkalarının bilerek ya da bilmeyerek yaptığı yanlışlardan dolayı imtihanıdır. Kötülüğün öznesi olan insan ise iradesini iyi/güzel/doğru olandan yana kullanıp kullanmaması açısından imtihanıdır. Özne ve nesne olduğunda imtihana tabi olan insanın dışında sorgulanan ilahi iradenin konumu, söylem gruplarının kendi doktrinlerine göre farklılık göstermektedir. Kelamcılar tarafından konu, insanın sorumlu olması açısından teklif temelinde ve ilahi adalet çerçevesinde ele alınmıştır. Fakat kelamcılar, teklif, adalet ve ilişkili kavramları önceleme ve anlama şekillerine göre farklılaşmışlardır. Afetlerin imtihan, ilahi bir uyarı ya da ilahi bir ceza olup olmadığı da aynı bağlamda tartışılmıştır.

Mu'tezile konuyu makuliyet zemininde ele almış, imtihan olması bakımından tenzih temelinde tartışmıştır. Allah'ın insanlar için en iyi olanı (aslah) yaptığını, tüm fiillerinin hikmet içerdiğini ve adalet temelinde olduğunu savunmuş; dolayısıyla ahirette hak edilenlerin bir karşılığı olduğu gibi hak edilmeyen sıkıntı ve musibetlerin de karşılığının verileceğine ve âfetleri kötü olması dolayısıyla değil ancak yaratılması açısından Allah'la ilişkilendirmek gerektiğine işaret etmiştir. Mâtürîdî yaklaşım konuyu hikmet kavramıyla makulleştirmeye çalışmış, ilahi fiilin hikmetinin her zaman anlaşılamayacağına kanaat getirerek imtihanla ilişkilendirmiştir. Allah her şeyin yaratıcısıdır ve tüm fiilleri hikmet içermektedir. Buna göre alem eksiksiz bir düzen içindedir. Dolayısıyla afetler de bu düzenin parçasıdır. Mâtürîdî'nin hikmet yaklaşımı da kendi paradigması açısından tenzih amaçlıdır. Eş'arî söylem ise kötülükleri ilahi takdir ve ilahi iradeyle ilişkilendirmiş makuliyeti mümkün görmemiştir. Onların tenzih anlayışına göre ilahi iradeyi sınırlandıran hiçbir makul gerekçe söz konusu değildir. Allah mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir.

Evrenin yasalarına bağlı olarak meydana gelen ve insan tarafından kötü olarak değer biçilen fiziki (doğal) kötülükler, insan olgusuyla birlikte ele alındığında ahlaki kötülük olarak değerlendirilmektedir. Bu, bir anlamda zorunludur. Çünkü evrenin yasaları, hayatın devamını ve işleyişi sağlarken, insan iradesinin müdahalesiyle ortaya iyi sonuçlar çıkabileceği gibi kötü sonuçlar da çıkmaktadır. İnsan tarafından yaratılmamış olan, insanın varlığından ve eyleminden bağımsız bir şekilde kendiliğinden değişen ve çeşitlilik gösteren kozmik olaylara insanın verdiği tepki, müdahale ya da söz konusu olaylarla ilgili alması gereken tedbirler bu araştırmanın konusu olmamakla beraber önemlidir. Buradan anlaşılması gereken bir takım fiziki (doğal) kötülüklerin insanın bilgi ve eylemiyle engellenebileceğidir. İnsan müdahalesinin mümkün

olmadığı zamanlarda afetlerin ilahi bir ceza olmaktan öte bir imtihan olarak değerlendirilmesi, gerek sorumluluk almak gerekse süreci kabullenmek açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Necessary Knowledge in Islamic Theology". *British Journal of Middle Eastern Studies* 20/1 (1993): 20-32.
- Ağkuş, Yusuf. "Afetlerin Ceza Olduğunu Çağrıştıran Ayetlere Mâtürîdî'nin Yaklaşımı (Te'vilâtü'l-Kur'ân Özelinde)". *ULUM* 6/Özel Sayı (Ekim 2023): 39-78.
- Altıntaş, Ramazan. "Hüsün ve Kubuh". *Kelam El Kitabı*. edt. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker, 2012.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs, 2021.
- Arslan, Hulusi. "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-". *Marife* 2/2 (2002): 19-34.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûq fi'l-Lugâ: Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*. trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezile'nin Şeriat Yorumu". *Usul ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*. edt. Yunus Cengiz-Ömer Türker. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çev. ed. Muammer İskenderoğlu. çev. E. Şahin ve diğerleri. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 91-107.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiye* 31 (Güz 2015): 25-50.
- Aydın, Salih. *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan*. İstanbul: İnsan 2022.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fıçlalı. Ankara: TDV, 2014.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Temhîd*. Kâhire, 1366.
- Bardakoğlu, Ali. "Husn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987): 59-75.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'lcevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*. Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile/IV. cem', i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nabhâ. Beyrût: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Birand, Kâmıran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1987.

- el-Buhari, Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr an usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 634-654.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "disaster". *Encyclopedia Britannica*, 1 Sep. 2023, <https://www.britannica.com/science/disaster>. Accessed 10 September 2023.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. H. Hacak, E. Demirli, B. Köroğlu. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1996.
- Can, İslam (edt.). *Afet Sosyolojisi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "Âfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/398. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çeviri: Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Hâkim. *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*. thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecih. Ürdün: Müessesü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 55-121.
- Çetin, Rabiye. "Ku'ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016): 780-800.
- Çetintaş, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*. Ankara: Elis, 2014.
- Demir, Hilmi. *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam, 2012.
- Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gereçekler*. İstanbul, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne ve usûlü ehli's-sünnet: Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelamı*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı, 2005.
- Gazâlî, el-Mustasfâ: *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I*. trc. Y. Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Mustafa Ebu'l-Alâ. Mısır, 1972.

Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrût: Dar el-Machreq, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelusî el-Kurtubî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1995.

İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-dîn*. thk. ve mukaddime Wilferd Madelung ve Martin McDermott. Tahrân, 1386.

el-Îcî, Adudüddîn. *Mevâkıf*. Beyrût, ts.

el-İsfehânî, Rağîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çeviri: Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Kant, İmmanuel. "Lizbon Depremine Nedenleri ve Etkileri Üzerine Gözlemler". çev. M.Topuz-A. S. Tümkaya. *Beytulhikme Int J Phil* 12/3 (2022): 829-875.

Karaosman, Muhammet. "Kur'an'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020): 98-120.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "el-Aslah". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "el-Lutf". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "en-Nazar ve'l-Ma'ârif". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "et-Ta'dîl ve't-tecvîr". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "et-Teklîf". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr. *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn: Dinin Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs, 2017.

Kādî Abdulcebbâr. *el-Münye ve'l-Emel*. cem' İbn Murtazâ. thk. İsamüddin Muhammed Ali. Dârû'l-Maarifeti'l-Câmiyye, tsz

Kādî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire, 1988.

- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008): 81-99.
- Koç, Zeynep Hümeysra. *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2021.
- Küçükcan, Talip-Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. müracaat: Bekir Topaloğlu. İstanbul, 2010.
- Nâder, Albert Nasrî. *Felsefetu'l-Mu'tezile*. İskenderiyye: Matba'atu Dâru Neşri's-Sekâfiyye, 1951.
- Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyad. Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn II*. tahkik: Hüseyin Atay. Ankara, 2004.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*. Ankara: Araştırma, 2009.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Platon. *Euthyphro*. çev. Pertev Naili Boratav. İstanbul: Maarif, 1958.
- Özlem, Doğan. *Etik Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp, 2004.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri/el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin. İstanbul: Litera, 2018.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal: Kelâma Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. thk: Muhammed Sağır Hasan el-Mâsumi. İslamabad, 1388/1968.
- Serdar, Murat. "Depremler İlâhî Bir Cezalandırma mıdır?". *Dini İlimler Bağlamında Deprem*. Ankara: Fecr, 2023.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelam*. Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Teftâzânî. *Şerhü'l-Makâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut, 1989.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *et-Telvîh ilâ keşf-i hakâiki't-tenkîh* (Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh*'i ile birlikte). Beyrut, 1998.

Ward, Peter-D., Brownlee, Donald. *Rare Earth*. Springer, 2003.

Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. ed. Necdet Subaşı, Yasin Aktay, Burhanettin Tatar. Dem Yayınları, 2012.

Yıldırım, Ramazan. *Mutezîle'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret, 2012.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Beyrût: Dâru'l-Beyan, 1966.

Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. trc. Murat Sülün ve diğçerleri. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.