

İslâm âlimlerinin erken devirlerden itibaren ilgilendikleri şer problemine değişik yaklaşımlarda buldukları ve bunun kurdukları kelâm sistemini çeşitli noktalarda etkilediği anlaşılmaktadır. Farklı yaklaşımlarına rağmen âlimler, Allah'ın dünyaya ve âhirete yönelik hayır içermeyen hiçbir şer yaratmadığı görüşünde birleşir. Eş'ariyye ve Cebriyye mensuplarının şer problemini aşmak için ilâhî iradenin mutlaklığını öne çıkarması ve ilâhî fiillerin hikmetle irtibatının bulunmadığını ileri sürmesi, Mu'tezile mensuplarının şerrin ilâhî fiillerin bir sonucu olmadığını ve dolaylı şekilde de olsa ilâhî irade kapsamına girmediğini iddia etmesi problemleri görünmektedir. Çünkü Allah'ın yarattığı varlık ve olayların bütün hikmetlerini bilmenin mümkün olmadığı düşüncesinden hareketle O'nun fiillerini hikmetsiz kabul etmek nasların yanı sıra akfî bilgiler ve meydana gelen olaylarla da çelişir. Allah'ın her şeyi dileyen, diletiğini yapan ve yaptıkları sorgulanamayan aşkın varlık diye nitelendirilmesi fiillerinin hikmetli olmasına engel teşkil etmez, aksine zâtının yüceliğini ve fiillerinin hikmetli oluşunu gösterir. Diğer taraftan belli hikmet ve amaçlar taşısa da âlemden şerrin bulunması ve insanın şer işleme hürriyetine sahip bir fâil olarak yaratılması da Mu'tezile görüşünün isabetsizliğini göstermektedir. Batılı ateist düşünürlerin, dünyadaki kötülüğün yüce bir tanrı düşüncesiyle örtüşmediğini iddia ederek şer problemini Allah'ın varlığını inkâr etme aracı şeklinde kullanmaları tutarlı değildir. Zira dünyada hâkim unsur hayır ve iyiliktir; farklılık arzeden şerlerin ise dünya veya âhiret açısından hayır içeren ve hayra yönelik olan tarafları bulunmaktadır. Bilgi üretme kabiliyeti sayesinde insanın şerrin üstesinden gelecek bir donanıma sahip kılınması ve bir kısım şerlere dair mâkul yorumların yapılabilmesi şer probleminin ateizm için bir dayanak olamayacağını kanıtlar. Şerlerin bir kısmı insanın yaptığı kötülüklerden ibarettir ve sorumlusu insanın kendisidir. Ayrıca âlemin düzenlenmesinde çeşitli amaçlarla şerre yer verilmesi onun hikmet sahibi bir düzenleyicisinin bulunmadığını göstermez; aksine hayra yönelik bir hikmet ve bir amaca bağlı olarak bunu düzenleyen şer varlığının mevcudiyetini kanıtlar. Bu açıdan bakılınca şerrin Allah'ın varlığına değil sıfatlarına ilişkin bir problem olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca ateistlerin itirazları sadece soruların cevapsız kalmasını dile getirmekte olup şer problemine çözüm üretmeyen, inkârcı iddialarına is-

pat içermeyen olumsuz bir tavrıdan ibarettir.

Günümüzde şer meselesine dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Muhammed el-Hamdân'ın *Mefhûmü's-şer ve maşdaruh beyne's-Selef ve'l-Mu'tezile* (Riyad 1403), Münâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd'in *el-Hayr ve's-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse muķârene fi fikri İbn Sînâ* (Beyrut 1991), Herrâs Bu'lâkî'nin *el-Hayr ve's-şer fi'l-fikri'l-İslâmî* (Tunus 1986), Sâmi Saîd Ahmed'in, *el-Uşûlü'l-ûlâ li-efkârî's-şer* (Bağdat 1970), Muhammed Seyyid el-Celyend'in *Kaḏıyyetü'l-hayr ve's-şer fi'l-fikri'l-İslâmî* (Kahire 1981), Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin *el-Hayr ve's-şer* (Kahire 1991), Lütfullah Cebeci'nin *Kur'an'da Şer Problemi* (Ankara 1985) ve Metin Özdemir'in *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul 2001) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, II, 427; *Müsned*, I, 394, 435; II, 132; V, 171, 317, 391, 430; Râgıb el-İs-fahânî, *el-'tikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 252-262; Hâdi-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, *er-Red ve'l-ihticâc* (nşr. Muhammed İmâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, II, 140-142; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 38, 48, 60, 73; Eş'arî, *Maķâlât* (Ritter), I, 245-246; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6, 17, 26, 34-35, 41, 59, 141; Kâdî Abdücebbar, *el-Muġnî*, V, 34; VI/1, s. 3, 21-22, 127, 177; VI/2, s. 101, 219; XI, 85-97; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 511-515; a.mlf., *el-Muḥtaşar fi uşûli'd-dîn* (nşr. Muhammed İmâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, I, 120-121, 201-211; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* (a.e. içinde), I, 267-271; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ yete'alkaḏu bi'l-'tikâd*, Necef 1399/1979, s. 84-90, 142-143; Gazzâlî, *el-Maķşadü'l-esnâ* (Fazluh), s. 68-69; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-'tikâd* (nşr. İbrahim Ağâ Çubukcu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 110, 115, 163-164; Neseîf, *Tebşratü'l-bedille* (Salâmé), I, 94-96; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 194-197; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb*, VI, 28; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'in fi uşûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 353; a.mlf., *el-Meḥâlibü'l-'âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, III, 317; Seyfeddin el-Âmidî, *Ġāyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1391/1971, s. 65-66, 224, 234-236; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il* (nşr. M. Reşîd Rızâ), [baskı yeri ve tarihi yok] (Lecnetü't-türâsi'l-Arabî), V, 123-125; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alil*, Kahire 1323, s. 179-205, 226-227, 268-273; Süyûrî, *en-Nâfi' 'evme'l-haşr fi Şerhi'l-Bâbi'l-hâdi 'aşer* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran 1365, s. 28; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-haķ 'ale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 210-211, 222, 237-238, 345; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'âni*, III, 115; XXIII, 244; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalî), Ankara 1981, s. 300-304; M. Seyyid el-Celyend, *Kaḏıy-*

yetü'l-hayr ve's-şer fi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1981, s. 161-168, 244-245; İzzeddin Belîk, *Mevâzinü'l-Kur'âni'l-Keḏmî*, Beyrut 1983, s. 235-236, 241-243; Münâ Ahmed M. Ebû Zeyd, *el-Hayr ve's-şer*, Beyrut 1991, s. 14, 179, 183-193; M. Abduh, "Su'âl ve cevâb", *el-Menâr*, III, Kahire 1318/1901, s. 158-160.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Felsefe ve Ahlâk. Şer meselesi düşünce tarihinde "teodise" (Tanrı'nın âdilliği) kavramı çerçevesinde tartışılmıştır. Konunun problem oluşu başlıca şu sorulardan kaynaklanmaktadır: Kötülük denilen ve yaşanması, gözlenmesi acı ve üzüntü veren bazı durumlar var olduğuna göre bunlarla merhametli, şefkatli, iyilik kaynağı, bilgisi ve kudreti sınırsız Tanrı inancı nasıl bağdaştırılır? Eğer Tanrı kötülüğü isteyerek yarattıysa bu O'nun adaletinden kuşku duyulmasına yol açmaz mı? İstemediği halde kötülük varsa bu da O'nun kötülüğü gidermeye gücünün yetmediği, kudretinin sınırlı olduğu anlamına gelmez mi? Bu tür sorular şer konusunda kötümser düşünenler tarafından ileri sürülmüş, agnostisizm, şüphecilik ve ateizmin en önemli dayanaklarından birini meydana getirmiştir. İyimser düşünenler ise tek tek olaylar yerine varlığa bütüncül bir açıdan bakıldığında kötülük gibi görünen durumların küllî düzen içinde iyilik olduğunun anlaşılacağını, dolayısıyla kötülüğün gerçekte varlığından söz edilemeyeceğini, iyiliğin asıl, kötülüğün ârızî olduğunu, iyiliğe nisbetle daha az olan kötülüğün evrenin sistemini tamamlaması açısından yerinde ve anlamlı olduğunu söylemişlerdir. Başka bir yoruma göre eşya zıtlarıyla bilinir. Nitekim çirkinlik olmasa güzelliğin, yanlışlık olmasa gerçeğin farkına varılamaz. Bunun gibi iyiliğin varlığı ve değeri de iyiliğe göre daha sınırlı olan kötülüğün varlığıyla anlaşılmaktadır. Sonuçta kötülük problemi Tanrı'nın âdilliğine de ilminin ve kudretinin sınırsızlığına da halel getirmez.

Şer konusunu iyimser bir yaklaşımla ele alıp Tanrı inancıyla bağdaştıran ilk düşünürlerden biri Eflâtun'dur. Eflâtun'a göre yaratan iyidir, dolayısıyla her şeyin olabileceğince iyi olmasını istemiş, düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek kaos halindeki varlığa düzen vermiştir (*Timaios*, s. 28-31). Konuyu kötümser bir yaklaşımla ele alan Epikür evrenin pek çok kötülükle dolu olduğunu ileri sürmüştü (Weber, s. 89-90), Plotinus kötülüğün Tanrı'yla ilişkisi bulunmayıp maddenin özelliği olduğunu, hıristiyan teologu Saint Augustinus ise Tanrı'yı salt iyilik, hikmet ve sevgi şeklin-

de niteleyip kötülüğün pozitif realitesinin olmadığını, evrendeki her şeyin kusursuz iyi ve mutlak varlık olan Tanrı ile uyum içinde bulunduğunu söylemiştir (Hick, s. 42). Augustinus'un yorumu daha sonra Saint Thomas, Luther, Calvin, Leibnitz, Alvin Plantinga gibi eski ve yeni teolog ve filozoflar tarafından da benimsenmiştir (Taylan, s. 211-213).

İslâm düşünce tarihinde kelâm âlimleri şer konusunu genellikle Allah'ın adalet ve hikmetinin kulların fiilleriyle ilişkisi bakımından ele alırken (yk.bk.) filozoflar hayır ve şer meselesini ontolojik, epistemolojik, psikolojik ve ahlâkî yönden incelemişlerdir. İlk İslâm filozofu Ya'küb b. İshak el-Kindî âlemin en iyi ve en güzel şekilde yaratıldığını, onda tam bir nizam ve tertip bulunduğunu belirterek bunu yaratıcının hikmetine kanıt gösterir (*Resâ'il*, I, 214-215). *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ağzân*'da yaratıcının hiçbir şeyi tabiatının gereklerinden mahrum bırakmadığını, her varlığı kendine yeterli durumda yarattığını, insanla ilgili kötülüklerin sebebinin yine insanın kendisi olduğunu ifade eder. Kindî'nin iyimserliği ölümle ilgili görüşlerinde açıkça görülür. Ona göre genellikle ölümden daha kötü bir şey olmadığı düşünülür. Halbuki ölümler insanı tabiatın tamamlayıcısıdır, ölüm olmasaydı insan da olmazdı. Ölüm gerçekte kötü olmadığına göre hissî kayıplar ve mahrumiyetler de kötü değildir (s. 30-32).

Şer meselesini felsefî sistem ve yöntemle ele alan ilk müslüman filozofun Fârâbî olduğu söylenebilir. Fârâbî'nin savunduğu sudûr teorisi bu konuda iyimser bir anlayışı gerektirir. Buna göre vâcibü'l-vücûd varlıktaki hayır düzeninin kaynağı olup varlık O'nun kusursuz bilgisine uygun şekilde meydana gelmiştir (*'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 67-68). Hayır gerçekte varlığın yetkinliği, şer ise bu yetkinliğin yokluğudur (*et-Ta'likât*, s. 49). Kötülük, sudûr sürecinde varlığın aslından uzaklaşmasına paralel şekilde yetkinliğindeki eksilmeden ibarettir. Bu eksiklik mutlak mânada şerri değil hayrın azalmasını ifade eder. Evrene bütüncül olarak bakıldığında ilâhî adalet ve inâyet sayesinde orada her şeyin kozmolojik sistem içindeki kendi konumuna göre eksiksiz, dolayısıyla iyi olduğu görülür (*Fușûlü'l-medenî*, s. 150). Fârâbî'nin varlığını reddettiği kötülük metafizik kötülük olup tabii kötülük anlamındaki kötülüğün varlığını kabul eder. Kötülükler ancak bozulma ve değişme yapısındaki doğal varlıklara dokunabilir ve her şey gibi bunlar da Allah'ın

kazâ ve kaderine bağlıdır. Aslında ârızî olan bu kötülükler bir yönüyle iyidir, çünkü az sayıdaki bu şerler olmasaydı çok miktardaki dâimî hayırlar da olmazdı (*'Uyûnü'l-mesâ'il*, s. 75; *Fușûlü'l-medenî*, s. 150). Fârâbî ayrıca insanî şerlerden söz etmekte ve bunları "insanın âlemdeki yaratılış gayesini gerçekleştirmesine engel olan güçler, melekeler ve iradî fiiller" diye tanımlamaktadır (*el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye*, s. 107). Her ne şekilde olursa olsun insanın gerçek mutluluğuna engel teşkil eden şeyler insanî şerlerdir. Suçlulara uygulanan cezalar gibi bazı şerler ise aslında kötü olmayıp adaletin teminini sağladığı için iyidir (*Fușûlü'l-medenî*, s. 112, 121, 143-144).

Âlemde hayrın asıl, şerrin ârızî olduğu görüşü İhvân-ı Safâ tarafından da benimsenmiştir. İhvân-ı Safâ'ya göre Allah âlemde hayırları inâyetinin bir eseri ve bir amaçla yönelik olarak yaratmıştır. İnsana kötü gibi gelen şeyler özellikle kötülük amacıyla yaratılmış değildir, bunların kötülüğü zâfî ve ârızîdir. Aynı şekilde tabii olayların kanunları da varlıkların tamlığa ve mükemmelliğe doğru seyrini sağlayacak biçimde konulmuş olup bu durum ilâhî inâyetle amaçlı şekilde düzenlenmiş bir hayırdır. Bu anlayışını insanla ilgili durumlara da genelleyen İhvân-ı Safâ'ya göre ilâhî irade ve inâyet, Allah'ın halifesi olan insanın insanlık formunu öyle düzenlemiştir ki bu sayede insan kendi formunu kıyamete kadar dünyada yaşatacak, dünyayı hükümlerliliği altına alıp imar edecektir. İnsanın yaratılışındaki birinci amaç budur. Bunun yanında tek tek kişilerin dünyaya gelmesi, dünyadan ayrılması gibi bireysel olaylara bir bütünlük içinde bakılırsa bunların da küllî yapıya bir düzen olarak yansıdığı görülür (*Resâ'il*, II, 274-275; III, 471-473, 476-478, 496). İhvân-ı Safâ insan dahil olmak üzere canlı tabiatındaki şerleri başlıca üç kısımda incelemiştir: Yalnız canlılarda görülen elemeler, canlılardaki düşmanlık eğilimi, iradeli ve kasıtlı şekilde ortaya çıkan kötü fiiller. Elemeler görünüşte şer gibiyse de temelde canlıların varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunması için yaratılmıştır. Meselâ açlık elemi canlının beslenmesini sağlar. Bu tür elemeler ilâhî hikmet ve inâyete uygundur. İnsan, metafizik yönden evrendeki hayır ve şer probleminin de bir konusunu teşkil etmekle birlikte onun için asıl önemli olan ve yalnızca ona özgü bulunan ahlâkî hayır ve şerlerdir. Bunlar ya ilâhî kanunla veya aklın irşadıyla bilinir. Buna göre ilâhî kanunun buyurduğu, teşvik ettiği veya övdüğü şeyler iyi, yasakladığı ve kınadığı şeyler kötü-

dür. Aklın hayrı şerden ayırma konusunda sağlıklı hüküm verebilmesi insanın öncelikle nefisini arındırmasına bağlıdır (*a.g.e.*, III, 476, 478-480). İhvân-ı Safâ, evrendeki hayır ve şer konusunda iyimser ve kötümser görüşleri değerlendirirken bu eğilimlerin genellikle evren hakkında iki farklı yaklaşımdan doğduğu kanaatine varmıştır. Âlemi bir bütün halinde düşünen, eşya ve olayların kanunlarını, bunlar arasındaki ilişki ve düzeni değerlendiren kişi varlığın özü ve gerçekleri hakkında doğru bilgilere ulaşmayı başarır. Bütüne bakmak yerine tek tek varlık ve olayları göz önüne alanlar, günahsız çocukların acı çekmeleri, iyilerin belâlara mâruz kalmaları gibi şer konularını varlığın genel düzeninden kopararak incelemeye kalkışanlar kaçınılmaz biçimde kuşku, kötümserlik ve inkâra sapar. Bu tehlikeden kurtulmak için temiz bir ruha, güzel ahlâka sahip olmak ve doğru yöntemlerle bilgilenmek gerekir (*a.g.e.*, III, 504-507). Bununla birlikte İhvân-ı Safâ, şer konusunda daima çözümsüz sorularla karşılaşabileceğini belirterek izahı bulunsun veya bulunmasın hayırlar gibi bütün şerlerin de Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki İslâm inancını kabul etmiş, açıklanamama dolayısıyla ortaya atılan düalist tanrı çözümlerini reddetmiştir (*a.g.e.*, III, 461-464, 504-507, 521).

Fârâbî'nin hayır ve şer problemini sudûr süreciyle ilişkilendiren yaklaşımı İbn Sînâ tarafından sürdürülmüştür. Buna göre Allah imkân âlemindeki en yüksek derecesiyle hayır düzenini düşünür ve bu sayede düşündüğü şey düşündüğü en yetkin şekliyle bir nizam ve hayır olarak kendisinden taşar (*feyz*). İlâhî cömertlik âlemde hayrın asıl olmasını gerektirmiştir. Şu halde varlıkta hayır zâtî, şer ârızîdir. Şerrin mutlak olduğu kabul edilemeyeceği gibi hayırdan daha çok veya ona denk olduğu da düşünülemez. Bununla birlikte şerrin yokluğu da savunulamaz. Aksine madî âlemde nisbî olarak şer vardır. Fakat öncelikle bu, varlık düzeninin kuruluşunda amaçlanmış bir durum değildir. Meselâ su serinletir, ateş ısıtır ve onlardaki bu nitelikler varlık düzeni için tamamen iyidir. Ancak ârızî şekilde insan suda boğulabilir veya ateşte yanabilir. Şüphesiz bunlar birer şer ise de su ve ateşin yaratılışında birinci derecede amaçlanmış, hayrın mutlaklığını sarsıcı durumlar olmayıp rastlantılar sonucu ortaya çıkan kötülüklerdir.

Bu iyimser açıklamalara rağmen İbn Sînâ şu soruları sormaktadır: Âlemde hiç şer bulunmasa daha iyi olmaz mıydı? Kö-

tülüksüz bir dünya yaratmaya Allah'ın gücü yetmiyor muydu? İbn Sînâ, Allah'ın böyle bir dünya yaratmaya kâdir olduğunu kabul eder. Ancak bu tamamen başka bir dünya olurdu. İlahî kader bu dünyadaki hayrın karşısına şerri koymuş, hatta şer denilen şeyleri fenomenler dünyasının kendi kanunları içinde hayrın tamamlayıcısı kılmıştır. İçinde bulunulan dünya bu şartlar içinde olabileceklerin en iyisidir. Allah neden kötülüksüz bir dünya yaratmamıştır? Bütün çağların bu metafizik sorusu karşısında diğer düşünürler gibi İbn Sînâ da âcizdir. Ancak o kötümserliğe ve nihilizme kapılmak yerine bu soruyu ilâhî hikmete havale etmiştir (*eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, s. 415, 420-422; *en-Necât*, s. 669-679; *er-Risâletü'l-ârşîyye*, s. 37-41). İbn Sînâ ahlâkî da âlemdeki genel hayır düzeni içinde açıklar. Ona göre başlıca dört türlü şerden söz edilebilir: Kötü fiiller, bu fiillerin kaynağı olan kötü huylar, elemeler ve kederler şeklindeki psikolojik durumlar, bir şeyin kendi yetkinliğinden yoksun kalması şeklindeki kötülükler. İlk üç şer çeşidi temelde son şerden kaynaklanır. Çünkü elemeler ve kederler aslında bir yetkinlikten yoksun kalma şeklinde olumsuz tezahürlerdir. Aynı şekilde kötü fiiller ve bunların kaynağı olan kötü ahlâk da ruhun kendine özgü yetkinliğinden bazı şeyleri kaybetmesinin sonucudur. İnsanın kötü denilen fiilleri de temelde onun yetkinliğinin bir parçası olan, dolayısıyla iyi sayılması gereken bir niteliğinden doğmaktadır. Meselâ zulüm ve haksızlık öfke duygusundan kaynaklanır. Öfke veya hâkim olma duygusunun şerre yol açmasını önlemek için yine nefsin bir gücü ve yetkinlik unsuru olan akıl öfke gücünü buyruğu altına alır ve bu şekilde hem insan ruhunda kötü ahlâkın gelişmesini hem de zulüm gibi kötü fiillerin doğmasını engellemiş olur (*eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, s. 418-420).

İslâm düşüncesinde Allah'ın âdilliği ve cömertliği inancından hareketle âlemin bütününü iyi ve mükemmel olduğu hususunda en iyimser görüşü Gazzâlî ileri sürmüştür. Gazzâlî *İhyâ'da* (III, 258-259) tevhid ve tevekkül kavramları çerçevesinde ele aldığı bu konuda özetle şu düşüncelere yer verir: Tevhid kavramı, sebeplerin sebebine bakmayı ve O'na güvenmeyi sağlayacak şekilde rahmetinin genişliğine inanmayı gerektirir. Tevekkül hali de vekile güvenip O'nun iyiliği konusunda kalbin mutmain olmasıyla tamamlanır. Allah bütün insanları en akıllıların aklına, en bilgilerin bilgisine sahip olarak yaratsaydı, onlara

kaldırabilecekleri genişlikte bilgiler verseydi, üzerlerine anlatılamayacak bollukta hikmetler yağdırsaydı, sonra onlardan her birine hepsinin sahip olduğu bilgi, hikmet ve aklı da verseydi, ayrıca onlara varlık ve olayların mahiyetlerini apaçık bildirse ve melekût âleminin esrarına hepsini muttali kılsaydı, ilâhî lutufların derin anlamlarını, cezaların gizli sebeplerini öğretip bu sayede hayır ve şerrin, fayda ve zararın ne olduğunu kavramalarını sağlasaydı, sonra da onlardan bir araya gelip bütün bu bilgi ve hikmetler yardımıyla dünyaya ve melekût âlemine yeniden düzen vermelerini isteseydi, Allah'ın dünyaya ve âhirete verdiği düzene ne en küçük bir şey ilâve edilebilir ne de eksiltilebilirlerdi. Bir kimsenin müptelâ olduğu bir hastalık, kusur, ayıp, yoksulluk ve zarar asla ortadan kalkmazdı. Sonuç itibarıyla Allah'ın bu dünyada hayır ve şer, nimet ve sıkıntı şeklinde kulları arasında taksim ettiği her şey tamamen adalete uygun olup haksızlık söz konusu değildir. İmkân alanında Allah'ın âleme verdiği düzenden daha güzeli, daha tam ve daha mükemmel yoktur. Eğer aksi vârit olsaydı, yani Allah'ın gücü yettiği halde nimetlerini tutup fiilen ikramda bulunmasaydı bu yaptığı cimrilik ve zulüm olur, cömertliği ve adalete aykırı düşerdi; eğer vermeye gücü yetmeseydi o takdirde âcizlik söz konusu olurdu ki bu da ulûhiyyetle çelişirdi. Gazzâlî yetkinlik ve eksikliğin birbiriyle bağlantılı olduğunu, yetkinliğin ancak eksikliğin varlığıyla bilinebileceğini, hayır-şer ilişkisinin bu çerçevede düşünülmesi gerektiğini belirtmekte, bütün bunların geri çevrilemeyen ve karşı konulamayan ilâhî meşîete bağlı olduğunu, bundan ötesinin ifşa edilmesi câiz olmayan kader sırrına girdiğini söylemektedir. Bu iyimser yaklaşımını *el-İmlâ' fî işkâlâtü'l-İhyâ'*da (s. 35), "İmkân alanında bu âlemin biçiminden daha harika, daha güzel tertipte ve daha mükemmel yaratılıştaki olanı yoktur" şeklinde dile getirmiştir. Benzer ifadeler *Kitâbü'l-Erba'în* (s. 221) ve *Ma'kâşidü'l-felâsife'*de (s. 165-166) geçmektedir.

Âlemde kötülüğün bulunmadığı fikrini en radikal biçimiyle dile getiren ve zamanla "leyse fi'l-İmkân ebdau min mâ kân" (Olandan daha güzelinein olması imkânsızdır) şeklinde özdeyiş halini almış olan Gazzâlî'nin bu görüşleri henüz kendisi hayattayken başlayıp kesintisiz devam eden tartışmalara yol açmış, pek çok taraftarı yanında kendisinin tekfir edilmesine kadar varan eleştirilere sebep olmuştur. Gazzâlî

fi'yi eleştirenler söz konusu görüşlerin Allah'ın ilim, irade ve kudretine sınır getirdiğini, O'na âcizlik isnat etme anlamı içerdiğini, ileri sürerken savunanlarsa kötülüğün bir kusur olduğu, âlemin kusurlu kabul edilmesi halinde bundan onu yaratanın da kusurlu olduğu sonucunun çıkacağı, insanın yüzeysel bakışı ve algılayışıyla kötü görünenler dahil olmak üzere mevcut her şeyin kendi hikmetini de içerdiği, acı ve ıstırap gibi şerlerin ahlâkî ve mânevî yönden tedavi edici etkilerinin bulunduğu, şükretme vesilesi olduğu, Gazzâlî'nin ifadelerinin yaratıcıya âcizlik isnat amacı taşımayıp O'nun sanatının kusursuzluğunu ifade ettiği gibi görüşler ortaya koymuşlardır (bu konuda geniş bir inceleme için bk. Ormsby, s. 99-252). Gazzâlî'nin imkân alanında Allah'ın âleme verdiği düzenden daha güzeli, daha tam ve daha mükemmelinin bulunmadığı yönündeki görüşü şerri yokluk sayan Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından hemen hemen aynı ifadelerle tekrar edilmiş (*Fuşûş*, I, 172; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 584-586), Gazzâlî'yi destekleyenlerden Celâleddin es-Süyûtî *Teşyidü'l-erkân min leyse fi'l-İmkân ebdau min mâ kân*, eleştirenlerden İbrâhim b. Ömer el-Bikâî *Tehdîmü'l-erkân min leyse fi'l-İmkân ebdau min mâ kân* adıyla eser yazmışlardır (ayrıca bk. HAYIR; İYİMSERLİK).

BİBLİYOGRAFYA :

Eflâton, *Timaios* (trc. Erol Güneş – Lütfi Ay), İstanbul 1943, s. 28-31; Kindî, *Resâ'il*, I, 214-215; a.m.f., *Üzünüden Kurtulma Yolları: el-Hile li-def'i'l-ahzân* (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıncı), İstanbul 1998, metin, s. 30-32; Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâ'il (el-Mecmû' içinde)*, Kahire 1325/1907, s. 67-68, 75; a.m.f., *el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye (a.e. içinde)*, s. 107; a.m.f., *Fuşûlü'l-medeni* (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 112, 121, 143-144, 150; a.m.f., *et-Ta'likât* (nşr. Ca'fer Âlî Yâsîn), Beyrut 1408/1988, s. 49; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, II, 274-275; III, 461-464, 471-473, 476-480, 496, 504-507, 521; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât (1)*, s. 414-422; a.m.f., *en-Necât* (nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 669-681; a.m.f., *er-Risâletü'l-ârşîyye*, Kahire 1980, s. 37-41; Gazzâlî, *İhyâ'* (Beyrut), III, 258-259; a.m.f., *el-İmlâ' fî işkâlâtü'l-İhyâ'* (Gazzâlî, *İhyâ'* [Beyrut] V içinde), s. 35-36; a.m.f., *Kitâbü'l-Erba'în* (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 221; a.m.f., *Ma'kâşidü'l-felâsife*, Kahire 1331, s. 165-167; İbnü'l-Arabî, *Fuşûş* (Affî), I, 172; a.m.f., *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1272, III, 584-586; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 89-90; J. Hick, *Philosophy of Religion*, New Delhi 1982, s. 42; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 2000, s. 205-232; E. L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu* (trc. Metin Özdemir), Ankara 2001.

