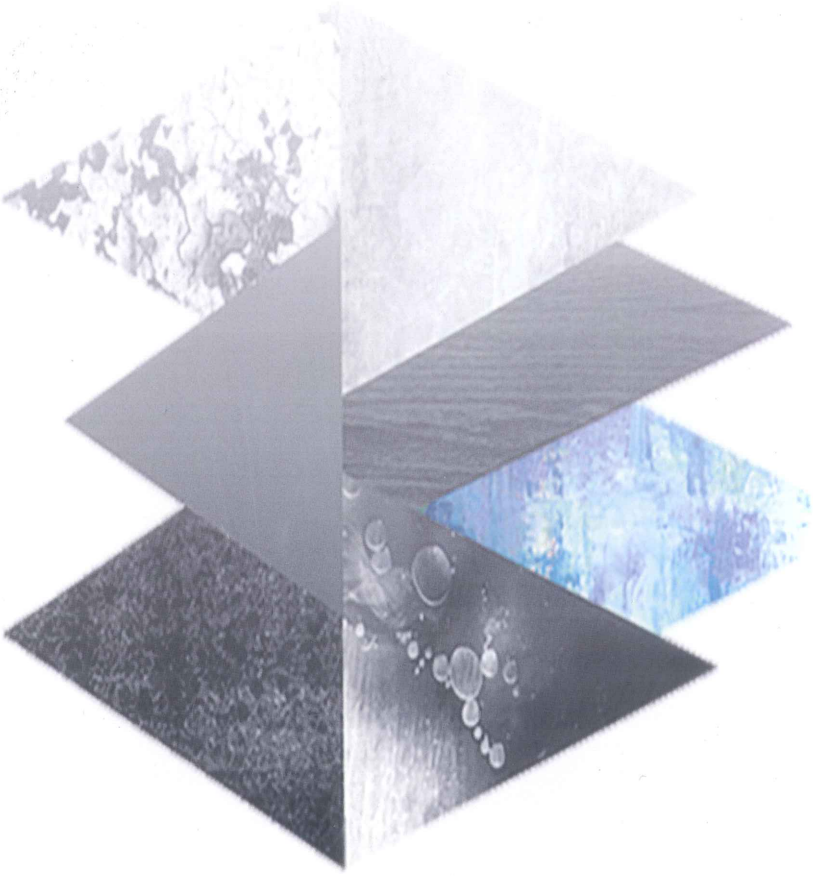
# İslâm Düşüncesinde
# Kötülük Sorunu
# ve Teodise -III-



Editör: Hakan HEMŞİNLİ-Yunus KAPLAN

elis

**Elis Yayınları:** 168

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

*İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise -III-*

Editör
*Hakan HEMŞİNLİ-Yunus KAPLAN*

Ofset Hazırlık
*Zeynep Özger*

Dizgi
*Ankara Dizgi Evi*

Kapak
*Elis*

Baskı ve Cilt
*Repro Bir*
Sertifika No: 47381

Birinci Baskı
*Aralık 2022*

ISBN: 978-605-9513-74-6

**Elis Yayınları**
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA
Tel: (0312) 341 06 90 GSM: 0542 382 74 12
web: www.ankaraokulu.com.tr
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com.tr
ankaraokuluyayinlari@gmail.com

## İçindekiler

Önsöz ..... 7

Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoğlu
Manastırlı İsmâil Hakkı'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı ..... 11

Fikret Karaman
Abdullatif Harpûtî'ye Göre Kötülük Sorunu ve Teodise ..... 35

Fatma Yıldız
Babanzâde Ahmet Naim'in İyilik ve
Kötülük Konusundaki Düşünceleri ..... 59

Hakan Hemşinli
Muhammed İkbal'in Kötülük Sorununa Yaklaşımı ve
İlâhî Adaletin Tecellisi Olarak Acıların Olgunlaştırıcı Gücü ..... 89

Harun Çağlayan
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Kötülük Sorunu ..... 127

Hande Nur Bozbuğa
Ömer Ferit Kam'da Kötülük Sorunu ve Teodise ..... 155

Yunus Kaplan
İsmail Hakkı İzmirli'de Kötülük Sorunu ve Teodise ..... 183

Zafer Çaylı
Mehmet Şerafeddin Yaltkaya'da Kötülük Sorunu
ve Teodise ..... 213

Nurullah Koltaş
Gelenekselci Ekole Göre Kötülük Meselesi
ve Metafizik Cehalet ..... 247

Sadık Tanrıkulu
Bediüzzaman Said Nursi'nin Kötülük Problemine Bakışı
ve Çözüm Önerileri ..... 267

Sümeyye Şat
Ömer Nasuhi Bilmen'de Kötülük Sorunu ve Teodise ..... 299

# MEHMET ŞERAFEDDİN YALTKAYA'DA KÖTÜLÜK SORUNU VE TEODİSE

Zafer ÇAYLI*

## Giriş

Tabiatta kötülük/şer[1] olarak görülen birçok durum söz konusu olup neyin/niçin kötü olduğuysa kişilere göre farklılık göstermektedir. Neredeyse insanlık tarihi kadar köklü bir geçmişe sahip olan bu sorun, fiziksel âlemde meydana gelen bir takım olumsuz olay ve durumların nedenini ve mahiyetini anlamak, bu olay ve durumlardan hareketle Tanrı-insan ilişkisini anlamlandırmak adına mantıksal ve rasyonel birtakım verilerden yola çıkılarak metafiziksel alanın irdelenmesiyle ortaya çıkmıştır. Kötülük sorununa verilen cevaplarda ortak bir perspektif ve kanaat oluşturulamadığı için, bu durum zihinlerimizi tatmin edememektedir. Her ne kadar bu sorunla ilgili farklı görüş ve değerlendirmeler ortak bir zeminde buluşamasa da orijinal bakış açılarının meseleyi değerlendirme ve yorumlama biçimlerini ortaya koyarak, sorunun anlaşılmasına katkı sağlayıp, farklı düşüncelerle zenginleştirilmesi suretiyle çeşitli analizlerin yapılmasına zemin hazırlamaktadır.

Kötülük sorunu ateizmin en güçlü argümanlarından biri kabul edilmiş olup kelâmcılar ve filozoflar bu argümanlara cevap vermek amacıyla bir takım karşı argümanlar geliştirmeye çalışmış, doğal olarak da bu sorun İslâm düşünce tarihinde de önemli bir yer edinmiştir. Kur'an'da kötülük

* Dr. MEB Öğretmen.

1 İslâm Literatüründe şer kavramı için bakınız; Yunus Şevki Yavuz, "Şer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/539-542; Ahlâk ve felsefede şer kavramı için bakınız; Mustafa Çağrıcı, "Şer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/545-547; diğer dinlerde şer kavramı için bakınız: Sâlime Leyla Gürkan, "Şer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/545-547.

konusunu ifade eden kavramlar ve bu kavramların geçtiği ayetlerin bu meseleyi nasıl ele aldığı, Müslümanların bakış açısının temelini oluşturmaktadır. Kötülük sorunu kelâm geleneğimizde "kötülük/şer" olarak ana konular arasında yer almamış olsa da kelâm ilminin "ef'âl-i ibâd"[2] bölümünde alt başlık olarak "kötülük meselesi" şeklinde ele alınmaktadır. Kelâm disiplininde kötülük sorunuyla ilgili salah-aslah,[3] hüsün-kubuh,[4] lütuf,[5] teklif-i mâ lâ yûtak,[6] illet-i gaye ve ilâhî hikmet gibi konular Mâtürîdî, Eş'arî ve Mu'tezile ekollerinin perspektiflerinde önemli bir yer edinmektedir.

İslâm düşüncesinde tarihsel süreç içerisinde birçok önemli değişim ve dönüşüm olmakla birlikte, bu değişim ve dönüşüm zaman zaman büyük sorunları da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, XIX. yüzyılda İslâm coğrafyası birçok sorunla karşılaşmıştır. Böyle bir süreçte kelâm âlimleri de mevcut güncel sorunlara çözüm üretme bağlamında çaba sarf etmişlerdir. Yakın geçmişte ve günümüzde ateizm, pozitivizm, deizm gibi İslâm itikadına yönelik zararlı akımlar İslâm coğrafyasında tartışılan önemli konular olmuştur. XX. yüzyılda İslâm âlimleri özellikle Mısır, Anadolu, Hint coğrafyasında kelâm ilmi alanında "Yenilik/Tecdid" hareketlerini başlatmış-

2 İnsanın irâde hürriyetini ve sorumluluğunu belirlemek amacıyla üzerinde durulan ve "kulların fiilleri" anlamına gelen kelâmî bir terim olup bu konu fiiller başlığı altında ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Mehmet Sait Yazıcıoğlu , "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/59-64.

3 Aslah, "kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" demektir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495-496.

4 İyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, ahlâk ve fıkıh usûlü terimi, olup ayrıntılı bilgi için bakınız: İlyas Çelebi, "Hüsün Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.

5 İnsanın kendi irâdesiyle Allah'a iman edip buyruklarına uymasını kolaylaştıran ilâhî fiil anlamında kelâm terim olup ayrıntılı bilgi için bakınız: İlyas Çelebi, "Lütuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/239-241

6 Teklif, Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında bir terim olup ayrıntılı bilgi için bakınız: Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387.

tır. Bu dönemin en önemli kelâm bilginleri; dışarıda Seyyid Ahmet Han (1817-1898), Cemaleddin Afganî (1839-1897), Şiblî Nu'mânî (1857-1924), Muhammed İkbal (1876-1938), Muhammed Abduh (1849-1905) gibi isimler iken Anadolu'da ise İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), Abdüllatif Harputî (1842-1916), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Mehmet Şerafeddin Yaltkaya[7] (1879-1947) olarak sayılabilir. Bu dönemdeki metot ve düşünce yapıları farklı olmasına rağmen İslâmî düşünceyi savunma, körü körüne Batılılaşmayı kabul etmeme, öze dönüşü arzulama gibi ortak bir zeminde buluşmaya çalışan Müslüman mütefekkirler dikkat çekicidir. Bu düşünürler, temelde modernist ve muhafazakâr olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Ancak aynı akımda olan düşünürler bile zaman zaman düşünceleri dolayısıyla birbirlerinden farklı tutum da sergilemişlerdir. Örneğin, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ile Elmalılı Hamdi Yazır, muhafazakâr olmasına rağmen, Mustafa Sabri, içtihada karşı; Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) ise içtihat taraftarıdır.[8] Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), bu dönemdeki İslâmcıları, birincisi Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) gibi gelenekçi/muhafazakârlar/modernistler, ikincisi İsmail Hakkı, Şemsettin Günaltay (1883-1961) gibi medreseyle mektebi, Doğu ile Batı'yı birleştirmek isteyenler; üçüncüsü Mûsâ Kâzım (1859-1920) gibi bu ikisi arasında bir düşünceyi benimseyeler; son olarak Şeyhülislâm Mustafa Sabri gibi modernizme-modernist İslâmcılara karşı

7 Hayatı ve eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: İsmail Kara, "M. Şerafeddin Yaltkaya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/308-310; Birgül Bozkurt. *M. Şerafettin Yaltkaya, Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyası* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 31-74; Fahri Özteke, *Osmanlıdan Cumhuriyete Etnosentrik Bir Din Adamı M. Şerafettin Yaltkaya* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 27-52; Abdurrahman Boyraz, *M. Şerefeddin Yaltkaya ve Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1995), 16-50; Aykut Kazancıgil, "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947): Hayatı ve Eserleri", *İlim ve Sanat*, 26 (1989): 52-62; Fahri Özteke, "Dil Devriminin İçinde Yer Almış Bir Diyanet İşleri Başkanı: Mehmet Şerafeddin Yaltkaya", *The Journal of Academic Social Science*, 5/51, (Ağustos 2017): 553-568.

8 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1986), 1/XXXVII

olanlar şeklinde dörde ayırmaktadır.[9] Mehmet Şerefeddin Yaltkaya[10] bu kategoriye göre fikirleri, metodolojisi, tutum ve davranışlarından hareketle medreseyle mektebi, Doğu ile Batı'yı birleştirmek arzulayan ikinci grup içerisinde kabul edilebilir.[11]

Mehmet Şerafeddin, Osmanlı'nın son dönemlerinde medrese ve mektep eğitimi alarak yetişmiştir. Önemli eserlerini Cumhuriyet döneminde vermiş olan çok yönlü âlimlerden ve üniversite hocalarından biri olan Mehmet Şerafeddin, daha çok felsefe, kelâm, edebiyat, Arap dili ve edebiyatı, tabakât yazıcılığı, tıp tarihi, Türk kültür ve tarihi, İslâm kültür ve medeniyeti, tasavvuf ve medreseler tarihi gibi çok farklı alanlarda çalışmalar yapmıştır.[12] Düşünürümüz te'lif, çeviri, çeşitli dergilerdeki[13] makale, gazete yazılarında ve ansiklopedi maddelerinde felsefeye dair konular/tartışmalarıyla dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Batı ve İslâm felsefesi/düşüncesi tarihinde tartışılan temel sorunları incelemiş, kendi çıkarım ve yorumlarını yapmış, İslâm düşünürlerinden bazı önemli isimleri incelemiş, felsefî kavramlara ve literatüre dair derin bilgisini ortaya koymuş, özellikle bazı çevirilerinin dipnotlarında ya da bu eserlere yazdığı girişlerde birikimini ve yetkinliğini gösterebilmiştir. Ayrıca felsefe tarihinde tartışılan konuların tarihsel değişimini de dikkate alarak ince-

9 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Konya: Selçuk Yayınları, 1966), 2/443.

10 Mehmet Şerafettin Yaltkaya'nın adı yazmış olduğu kitap ve makalelerinde farklılık göstermektedir. Yaltkaya'nın adı II. Meşrutiyet Dönemi'nde yazdığı eserlerinde "Müderrislerden Mehmet Şerefeddin" olarak geçmektedir. Bandırma'da öğretmenlik yaptığı dönemdeki yazılarındaysa "Bandırmalı Şerafeddin" olarak geçmektedir. Darü'l-fünûn'da öğretim üyesi olarak çalıştığı yıllardaki eserlerinde Mehmed Şerefeddin veya Mehmet Şerafettin isimlerini kullanmıştır. Diyanet İşleri Başkanı olduğu 1942 yılından sonrasındaysa Mehmet Şerafettin Yaltkaya şeklinde geçmektedir. Biz de bu çalışmamızda M. Şerafeddin Yaltkaya'yı tercih ettik.

11 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 1/XVII.

12 Bozkurt, *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, Hayatı Eserleri ve Düşünce Dünyası*, 79.

13 Hamit Er. *İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*. (İstanbul: İslâm Medeniyeti Vakfı Yayınları, 1993): 64-114.

lemiş, ilgili konulara dair kendi yorumlarını da katarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin âlemin ezelîliği ve ilk illet konusu, akıl-nakil sorunu, felsefe-din uzlaşısı, insanın hürriyeti ve kötülük sorunu gibi felsefenin temel konularını sistematik bir şekilde incelemiştir.[14] Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı döneminde daha çok İslâm inanç, ibadet ve ahlâk esaslarına yoğunlaşarak zaman zaman dinî nasihatlerin ön plana çıktığı yazılarında bile felsefî konuları ele almış, rasyonel bir perspektif ortaya koyabilmiştir. Bu dönemde yazdığı *Dinî Makalelerim*[15] ve *Benim Dinim*[16] adlı çalışmalarında da felsefî birtakım düşüncelerine yer vermiş ve İslâm düşünce tarihindeki tartışmalı konulara dair yorumlar yapmıştır. *Dinî Makalelerim* adlı çalışmasında özellikle Allah'ın varlığının delilleri, hayatın kaynağı, din-bilim ilişkisi, ruhun ebediliği, peygamberlik, haşr, kaza ve kader gibi konularda o döneme kadar var olan tartışmaları inceleyerek kendi düşünce ve yorumlarını ortaya koymuştur.[17] "Tefelsüf"[18] adlı şiirinde felsefeyle ilgili düşüncelerini şiir olarak sunmuştur. Ayrıca "Hint Felsefesi"[19] ile ilgili yazısı da felsefî birikiminin derinliğini ortaya koymaktadır.

Düşünürümüz, insanın hayatında önemli bir fonksiyona sahip olan Allah-insan ilişkisi konusunu, onun "İnsana şah damarından daha yakındır."[20] ayetiyle temellendirmektedir. Ona göre insan bu dünyadaki tavır ve davranışlarına göre ahirette ceza veya mükâfatla karşılaşacaktır. Yine Allah'ın kendisine ait özsel sıfatları olduğu gibi diğer varlıklarla kısmen paylaştığı sıfatlarını da kabul etmektedir. Ona göre İslâm'daki ilâh

14 M. Şerafeddin Yaltkaya, Kaderiyye Yahut Mu'tezile, *Darul Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/15 (1930): 1-2, 10.
15 M. Şerafeddin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1944).
16 M. Şerafeddin Yaltkaya, *Benim Dinim.* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1943).
17 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 14-23, 38-40,50-57, 58-60, 71-75, 78-83.
18 M. Şerafeddin Yaltkaya, "Tefelsüf", *Sırât-ı Müstakîm*, 3/57, (İstanbul: 1325): 67-68.
19 M. Şerafeddin Yaltkaya, "Mebâhisi Müfide: Biraz Hint Felsefesi", *Hikmet Dergisi*, 32, (İstanbul: 1326/1910): 6.
20 el-Kaf 50/16.

anlayışı Aristo'da olduğu gibi, zâtîyla var olup kâinat üzerinde arzu ve iradesi bulunmayan bir ilâh değil aksine, kâinatın her şeyini bilen ve gören ve bunların her birine yön verebilen bilgi ve kudret sahibi bir ilâhtır. Allah her zaman bütün kâinat üzerinde sonsuz bir tedbir ve tasarruf sahibi olup insanın Allah ile olan bağlılığı ihtiyaç bağlılığıdır. İnsanın her konuda Allah'ın lütuf ve merhametine ihtiyacı olup olumlu veya olumsuz her durum Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir.[21]

M. Şerafeddin'in yetiştiği XIX. yüzyıl sonları Osmanlılardaki modernleşme ve Batılılaşma hareketinin zirveye ulaştığı, aydınlar arasında pozitivist bilimin büyük rağbet gördüğü, düşünce dünyasında kararsızlık ve tereddütlerin yaşandığı bir dönemdir. Dolayısıyla Osmanlı son dönem düşünürlerinin Doğu-Batı, İslâm-bilim sentezi bağlamında entelektüel arayışları İslâmî ilimlerin yöntem ve içeriği üzerinde durulmasına da zemin oluşturmuştur. Bu konuda yapılan tartışmalar kelâm ilmine de etki etmiş ve kelâmda bazı teklif ve projeler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birincisi M. Şerafeddin'in katılmadığı, Abdüllatif Harputî ve İsmail Hakkı İzmirli'nin savunduğu Yeni İlm-i Kelâm hareketidir.[22] M. Şerafeddin'in "İctimaî İlm-i Kelâm" teorisinde kelâm, Batı'nın modern felsefe veya tabii bilimleri yerine sosyoloji teorileriyle uzlaştırma temeline dayanmaktadır. Ancak, bu projede pozitivist hedefleri olan bir teorinin metodolojisi esas alınmakta, kelâm ilminin geleneksel yapısı değiştirilmekte, dolayısıyla hem klasik kelâmla hem de Yeni İlm-î Kelâm hareketiyle büyük farklılıklar göstermektedir. Temel olarak topluma kutsiyet atfeden ve inançları toplumsal değişimle izah etmeye çalışan bu tez, önemli sorunlar da içermektedir.[23] Örneğin klasikte var olan birçok tartışmanın yerini başta din bilim, ateizm, kadın hakları gibi güncel tartışmalar almaktadır. Diğer taraf-

21 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 7-8.

22 Ayrıntılı bilgi için bakınız: M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 1998)

23 M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimai İlm-i Kelâm'ı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 3 (1999): 158.

tan gerek savaş meydanlarında Müslümanların yenilgileri gerekse bilim ve teknolojide geri kalmaları toplumsal bağlamda birçok kötülük olarak addedeceğimiz sorunların da meydana gelmesine sebep olmuştur. İşte bu sorunlar karşısında M. Şerafeddin dinî metinlerden referansla akli verileri de kullanarak toplum merkezli bir çözüm arayışında olmuştur.

M. Şerafeddin'in felsefî ve kelâmî olarak rasyonel ve tutarlı bir zihnî bakışa sahip olduğu söylenebilir. Çalışmalarında başta din olmak üzere, özellikle İslâm dinine önemli bir yer ayırmakta; sorunları rasyonel ve tutarlı bir şekilde ele almaktadır. *İslâm Mecmuası*ndaki dinin rasyonelliği ve amaçları gibi konuları ele aldığı bazı yazılarında İslâm dininde ibadet ve inançla ilgili bilgilerden bahsederken akılcı söylemleri dikkate değerdir.[24] Ayrıca, dini bu dünyada yaptığımız iyi ve kötü davranışların ahirette göreceğimiz ceza ve mükâfata inanmanın bir formülü olarak görmektedir.[25] Dolayısıyla dinin gerek bireysel gerekse toplumsal fonksiyonuna vurgu yapması önemlidir.

**Kötülük Sorunu**

M. Şerafeddin kötülük sorunun temellendirilmesinde bu sorunun tarihsel arka planından bahsederek bunu arızî bir durum olarak kabul etmektedir. Kötülük sorunuyla ilgili iyiliğin daha çok olduğu anlayışını savunmakla birlikte, doğal kötülüğü muhatabın bakış açısı ve anlayışı bağlamında sonucu itibariyle iyilik olarak görmektedir. Ayrıca, doğal kötülüğü, insanlar için bir imtihan vesilesi olarak kabul etmektedir. Diğer taraftan, genel anlamda kötülüğü ilâhî lütuf, imtihan ve hikmet anlayışıyla izah etmeye çalışmaktadır.

M. Şerafeddin kötülük sorununun İslâm düşüncesindeki tarihsel arka planından bahsederken, özellikle Emevîler Dö-

24 M. Şerafeddin Yaltkaya, "İctimaî İlm-î Kelâm". *İslâm Mecmuası*, 2/15 (1332): 434-436.
M. Şerafeddin Yaltkaya, "Din Aklî Değil Ma'kuldür". *İslâm Mecmuası*. 2/3/28. (1331): 650-653.

25 Yaltkaya, Dinî Makalelerim, 58-59; M. Şerafeddin Yaltkaya. *Hatiplik ve Hutbeler* (İstanbul: Maarif Kitabevi, 1946), 383-386.

nemi'nde yaşanan bir takım olumsuz olay ve durumların gerek siyasî gerekse dinî bağlamda tartışmaları doğurduğundan bahsetmektedir. Böyle bir ortamda kaderden hareketle kötülüğün ifade edilmeye çalışıldığını iddia etmektedir. Fırkalar ortaya çıktıktan sonra Emevîler'in imanın yanında günahı tolere edebilen Mürcîe'yi; Abbâsîler'inse fikrî muhalefeti temsil eden Mu'tezile'yi desteklemesi dönemin yaşanan birtakım olaylarıyla ilgilidir.[26] Allah-insan ilişkisinde 'vucûb' ilkesini kabul eden Mu'tezile, insanların tövbelerini kabulde Allah'a zorunluluk atfetmiş; tövbenin ahlâkî anlamda hüsün/iyi olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre hüsün/iyiyi yapan kimseye mükâfat zorunlu olup bu, kişinin tövbesini kabul etmektir.[27]

M. Şerafeddin, kötülük sorunundan bahsederken irade ve kader tartışmaları temelinde düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bu tartışmalarında irade kavramının ön planda olduğu görülmektedir. Ayrıca, kötülük sorunuyla ilgili tartışmaları kıyas yöntemiyle değerlendirmektedir. Kötü olarak nitelenen durumların Allah'tan değil, insandan kaynaklandığını iddia etmektedir. Çünkü kendisi mükemmel olan bir varlık olarak Allah için varlıkla ilgili her şey evlâdır. Mümkünat ise yokluğu ve eksikliği içeren her şeye layıktır.[28]

Yaltkaya'ya göre hüsün ve kubuh şöyledir:

> Kabih; gerek nehy-i tahrîmî ve gerek nehy-i tenzîhî ile şer'an neyh olunan şeydir. Hasen ise bunun aksidir. Yani vacip ve mendub gibi şer'an neyh olmayan şeydir. Eşyanın hüsün ve kubhu; şer'in vürudundan evvel fiilen mevcut bir emr-i hakikiye ait değildir ki, Mu'tezile'nin dediği gibi şer onu keşfetmiş olsun. Belki eşyadaki hüsün ve kubuhu esasen şer'an ispat ve beyan etmiştir. Bundan dolayı şâri'in tahsin ettiği bir şeyi takbih etmesi, bilakis takbih ettiğini tahsin etmesi mümteni değildir. Hürmetten vucuba, vucubdan hürmete doğru olan nesihler gibi.[29]

26 Yaltkaya, "İctima-i İlm-î Kelâm", 435-436.

27 Ali Duman, "Şerafeddin Yaltkaya ve 'Mu'tezile Husn Kubh Meselesi' Makalesi", İnönü Üniversitesi, Darende İlahiyat Fakültesi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II/4, (Malatya 2002): 53-65.

28 M. Şerafeddin, Yaltkaya, "Mesele-i A'lâ IV", *Mihrab Mecmuası*, 1/6, (1340): 170-175.

29 Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün Kubuh", 108.

M. Şerafeddin, hüsün ve kubuhu çeşitli anlamlarda ele almaktadır. Hüsün ve kubuhu ilim gibi kemal sıfatı veya cehl gibi noksan sıfatı bağlamında ele alacak olursak hüsün ve kubuhun aklen belirlenebileceği kanaatindedir. Bununla ilgili, tabiattan hareketle yağmur örneğini vermektedir. Yağmuru bekleyen bir çiftçi için yağmur yağması hasen/iyi bir durumken, yağmur beklemeyenler için kabih/kötü bir durumdur. Dolayısıyla, yağmurun iyi veya kötü olması aklî bir değerlendirmeyle izah edilebilir. Düşünürümüze göre, aslında hüsün ve kubuh tartışması, fiillerimize göre dünyada hemen ve ahirette geç de olsa övgü ve sevapla kötüleme ve cezaya bağlı olmak anlamına gelen bir durumdur. Eş'arilik'in hüsün ve kubuh konusunda Allah'ın fiillerinden kaynaklanan şer'î bir yargı olduğu anlayışından bahseder. Buna göre davranışlar ve eşyanın tamamı eşit olmakla bizâtihî failinin övülmesi ve sevabı hak etmesini veya bizâtihî failinin kötülenmesi ve cezayı hak etmesini gerektiren hiçbir fiil olmayıp fiillere ve eşyaya iyi mi kötü mü değerlendirmesi şeriat tarafından belirlenir.

M. Şerafeddin kendi teziyle bağlantı kurarak Allah'ın varlığı ve birliği için sosyal adalet delilini yeterli görmektedir. Bu delile göre, şirk düşüncesi baskı, kanunsuzluk ve anarşiyi barındırdığı için, bütün insanlar arasında adaleti sağlayan bir düzenin oluşturulması, ancak herkesin bir Allah'ı tanıyıp yalnız O'na ibadet etmesiyle gerçekleşebilir. Kendi ifadesiyle;

> Din hayr-ı mahz olan böyle bir adalete; dünya ve uhra saadetine erbab-i ukilli sevk eden bir vaz'-i ilâhî ve bir kanun-i sübhani olduğu için artık onun vahdet-i uluhiyyet üzerine müesses bulunduğunu ve sair esasatını kazada aramamalıdır.[30]

Yaltkaya, toplumun uyması gereken kurallar olan hukukla tevhid arasında bağ kurar. Ona göre, insanlık arasında dengeli bir şekilde adaleti dağıtan genel bir kanunu yerleştirmek ancak tüm insanların Allah'ı bir olarak tanıması ve sadece ona ibadet etmesiyle sağlanabilir. Tevhid merkezli bir din, özü itibariyle iyi olan adalete, dünya ve ahiret mutluluğuna akıl sahiplerini sevk eden ilâhî bir yasadır. Dinin kendisi ilâhî bir kanun olduğu için onun ulûhiyette birlik üzere kurulduğu

30 Yaltkaya, "Din Akli Değil Maküldür", 651.

diğer esaslarını kazada aramamalıdır. Yaltkaya hem akla hem nakle önem veren bir âlimdir. Ona göre, akıl ve nakilden birini tercih ederek değil, her ikisinden de faydalanılmalıdır. Aksi takdirde, vahyi anlamaya çalışanların aklı ihmal etmesi bir yanılgıdır. Çünkü insan vahyi aklı sayesinde anlar ve yorumlar. Dolayısıyla Kur'an'da akla büyük önem verilmiş ve aklın kullanılmasına vurgu yapılmıştır. Nitekim dinin hükümlerini anlayabilmek için akıl ve şuuru kullanmak zorunludur.

Düşünürümüz, Mu'tezile'nin iman-amel ilişkisine dair yaklaşımının İslâm'ın esaslarıyla örtüşmediği kanaatindedir. Her insanın bağımsız birey olarak yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunu ancak bunun ilâhî bir güç tarafından belli bir plana çerçevesinde meydana geldiğini sahabilerin hayatlarından alıntılar yaparak örneklendirir. Müellifimiz ayrıca kaza ve kadere imanın hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini kabul etmenin modern insan için de birçok noktada kolaylıklar sağlayacağını iddia eder.[31] Dolayısıyla, yaşadığı dönemdeki bir takım savaşlar ve sosyal olaylar neticesindeki kötülüklerin insanları dinden soğutmasına engel olmak için kötülük konusuyla insan iradesi arasında bir ilişki kurmaya çalışmaktadır.

M. Şerafeddin, Şeyh Bedrettin hakkındaki eserinde onun cennet ve cehennem görüşlerinden hareketle kötülük sorununu şu şekilde ele almaktadır:

> Cennet, Melekût âlemindedir. Hz. Âdem'in cennetten çıkarılıp bu şekle gelinceye kadarki durumu aslında Melekût âleminden inmesidir. Buna göre, cennet iyilik/güzelin sembolü iken cehennem de çirkinlik/kötünün sembolüdür, Dolayısıyla cennet de cehennem de ruhanî ve manevîdir. Cennet nimetlerinin dünyadaki nimetler olmadığı ve cehennem ateşinin dünyadaki ateşler olmadığı Kur'anî bağlamda ne ifade etmektedir? Şeyh Bedrettin, meleklerin de haricî bir varlık olmadığı ve peygamberlerin tasavvur ettiği nuranî şekillerden ibaret olduğunu iddia eder. Bizi iyi ve kötü şeylere sevk eden ve harici varlıkları olmayan kuvvet ve kudretleri vardır ki bunlar melek ve şeytanı temsil etmektedirler.[32]

31 M. Şerafeddin Yaltkaya, "Kitabul-Mu'teber", *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 5/21. (İstanbul 1931), 9.

32 M. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası,1924), 104-110, 223.

Düşünürümüz, ahlâkî kötülük konusuyla ilgili genel anlamda şuur ve vicdandan bahseder. Şuuru, ahlâktaki vicdan anlamında iyiliği kötülükten ayırt eden ve bize hangi davranışın daha iyi, hangisinin daha kötü olduğunu ayırt etmemizi sağlayan bir kuvvet olarak kabul eder. Bunun amelî akıl olarak da kabul edilmesi gerektiğini düşünür. İnsanın kendisindeki kötü bir huya karşı üzülürken, fazilet durumundaysa sevindiğini belirtir. Nitekim vicdan denilen iç kuvvetlerimiz iyiliği ve kötülüğü ayırt ederek iyilikten hoşlandığı, kötülükten nefret ettiği kanaatindedir. Hatta kötülüğe alışmış olan kimselerin bile bu durumdan kurtulamayarak çocuklarının kendilerine benzemesini istemedikleri düşüncesindedir. İnsanın ruhundaki bu iyi/erdemliliğin temelinde, iyilik/erdemin kaynağı olan bir yüce zattan bahseder. Bu zatın, dışımızdaki âleme nasıl bir takım tabiat kanunları yerleştirmişse içimize de bu şekilde ahlâkî bazı kanunlar koyduğu kanaatindedir.[33] Bütün bunları iç âlemimizdeki ahlâkî kanunlar olarak görmektedir. Dolayısıyla, insanın yaratılışında fazilet ve iyiliğin esas olup kötülük insana sonradan arız olan bir özellik olduğu kanaatindedir. Bunun kaynağını ise irade ve ilim sahibi Allah' olarak görmekte ve insanın bunu kendi vicdanında hissettiğini düşünmektedir.[34] Ona göre, hayvanların hiçbir karşılık beklemeden yavrularına şefkat ve merhamet göstermesi onlara yaratılışta merhamet hissini veren manevi bir fazilet kaynağının varlığını göstermektedir. O faziletin kaynağı da yine Allah'tır.[35] Dolayısıyla insanın iyi bir fiili yapabilme potansiyelinin Allah tarafından insana verilen bir özellik olduğunu düşünmektedir.

Düşünürümüze göre bir kişi, bilinçsiz ve amaçsız bir şekilde elindeki bozuk parayı attığında bu paranın ihtiyaç sahibi bir kişinin eline geçmesi gibi kötü birinin eline geçmesi de muhtemeldir. Bu para amaçsız atıldığından kimin eline geçerse geçsin ilk atan adamın amaçsız bir şekilde atmasından dolayı kendisine sevap veya günah yazılmayacağı kanaatin-

33 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 21-23.
34 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 20-23.
35 Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, 141; Yaltkaya, *Din Makalelerim*, s. 47.

dedir.[36] Buradan hareketle Yaltkaya, davranışlarda niyet kavramının önemine dikkat çeker. Çünkü bir davranıştaki niyet ibadetlerini adetlerden ayrıldığı gibi herkesçe kötü zannedilen bir davranışı iyiliğe çeviren bir şey de olabilir. Dolayısıyla davranışlar niyete göre değerlendirilmelidir.[37] Aynı zamanda iyi davranışlarla ilgili olarak ele alınması gereken kavramlardan biri de kalptir. Ona göre, insandan iyi davranışların ortaya çıkmasının koşullarından biri de kalbin her türlü kötülükten uzak tutulmasıdır. Kalp, Allah'ın nuruyla nurlanırsa her türlü kurtuluş ve iyiliğin kaynağı olur. Konuyla ilgili sürüsünün tehlikeli bir bölgeye girmesini istemeyen çoban, nasıl onları bu bölgeye yaklaştırmazsa insanın da kalbini kirletmemek için her türlü kötülükten uzak durması gerektiği, şeklinde bir metafor kullanır.[38]

## İrade ve Kader Bağlamında Kötülük Sorunu

İslâm düşüncesinde irade kavramıyla ilgili olarak kelâm geleneği bağlamında Allah'ın iradesinin bir emir mi yoksa bir izin mi olduğu şeklinde farklı görüşler vardır. İslâm tarihindeki ilk fırka/mezheplerden Hâricîler, Cebriyye ve Kaderiyye iradeyle ilgili birçok kez tartışmıştır. Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in temsil ettiği Sünnî düşünürlerle akılcılığı temsil eden Mu'tezile de irade konusunu tartışmaya devam etmişlerdir. Aslında yaşanan bir takım olaylardan hareketle İslâm dünyasında ilk itikâdî ayrışmaların temeli irade-fiil sorunu çerçevesinde oluşmuştur. Bu tartışmada özellikle Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği, Allah'ın dilediğinin olduğu, dilemediğinin de olmadığı anlayışından hareketle, siyasi meşruiyet kazanma çabasındaki Emevî yöneticileri, kendi yönetimlerini Kur'an ve hadislerdeki birtakım ifadelere dayandırarak meşruiyet kazanmaya çalışmışlardır. Hicrî üçüncü asırla birlikte birçok İslâm âlimi, bu söyleme eserlerinde yer vererek, bunu bir akîde olarak kabul etmişlerdir. Diğer taraftan böyle bir kader anlayışının temelleri, Emevîler Dönemi'nde atılmış olsa da İslâm öncesi Arap kültür yapısından

36 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 34.
37 Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, 166-167.
38 Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, 226.

da izler taşımaktadır. Kelâmda böyle bir kader anlayışı hicrî beşinci yüzyılda sistemleşmiştir. Ancak bu anlayış ve söylem; Müslümanlar arasında Osmanlılar'ın duraklama dönemiyle gündeme gelmiş ve yıkılış sürecindeki yenilgilerin meydana getirdiği psikolojiyle ön plana çıkmıştır. Oysa Müslümanlar fetihlerin hız kazandığı dönemlerde cebrî bir anlayışı pek gündeme getirmemişlerdir.[39] Dolayısıyla kötülük sorunu ile kader arasındaki ilişki yaşanan dönem ve olaylarla farklı şekillerde anlaşılmaktadır.

M. Şerafeddin, Ma'bed el-Cühenî'nin kader konusunda Yunan filozofları, Süryânî, Zerdüşt ve Hıristiyan âlimleri gibi farklı inanç, kültür ve medeniyetlerden etkilendiğini ifade etmektedir. Bu konuyla ilgili birçok tartışma yaşandığını ayrıca bu kadim sorunun Basra'da Hasan Basrî döneminde tekrar zirveye çıktığını iddia etmektedir. Ayrıca inananların en eski sorunlarından biri olarak kabul ettiği kader ve irade tartışmasında Müslümanların diğer inanç ve kültürlerden de etkilendiği kanaatindedir. Yine, kader anlayışının olumsuzlanmasının Kaderiyye ile başladığı, Mu'tezile ile zirveye çıktığını düşünmektedir.[40] Geçmişte de farklı şekillerde tartışılan bu konunun temelinde insanların bireysel ve toplumsal bir takım zulüm ve haksızlıklara uğramalarını görmektedir. Bu zulüm ve haksızlıkların kendi yaşadığı çağda da aktüelliğini koruduğundan hareketle, kader irade ve kötülük konularının tekrar sistemli bir şekilde tartışılması gerektiği kanaatindedir.

M. Şerafeddin kötülük sorunuyla ilgili şu soruları tekrar gündeme getirmektedir: Âlemde meydana gelen her bir şey Allah'ın iradesi ve bilgisi dâhilinde mi meydana gelmektedir? Müslümanların bu konuyu kelâm, felsefe, siyaset ve kültürel bir takım dâhilî etmenlerle tartışmaktadırlar mı? Teknolojinin imkânlarıyla zulümler, ülke işgalleri ve soykırımlara varan katliamlar Allah'ın iradesi ile mi gerçekleşmektedir? İnsanın yaptığı iyi-kötü her fiilde Allah'ın müdahalesi var mıdır varsa etkisi ne kadardır? Meydana gelen zulüm ve haksızlıklara Allah karışmıyor da bu olaylar insanların kendi hür ira-

39 Yaltkaya, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", 1.
40 Yaltkaya, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", 9.

deleriyle mi gerçekleşmektedir? İyi-kötü her fiili insanlar yapıyor da, bunlara Allah müdahale etmiyor mu? İnsana irade gücünü veren Allah, adaletini ihmal değil de insanları imtihan mı ediyor? Bu gibi sorulardan hareketle kader, irade ve kötülük meselelerine bir takım cevaplar arayan düşünürümüz, genel itibariyle, bu meseleleri erken dönem İslâm tarihiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu anlamda, Allah'ın bir şeyi meydana gelmeden önce bilemeyeceği, ezelî takdirin küllî kanunlar şeklinde olduğu, iyilik e kötülüğün Allah'ın takdiriyle meydana geldiği, ölüm ve hayat gibi insanın elinde olmayan fiillerin Allah'a atfedilmesi, kulların kendi kudretleriyle kazandıkları iyilik ve kötülükte ezelî takdir olduğu gibi görüşlerden bahsetmektedir. Mesela, Amr b. Ubeyd'e bir kimsenin gelip Ebû Leheb hakkındaki âyetin Levh-i Mahfûz'da bulunup-bulunmadığını sorması üzerine, Amr'ın, bu âyetin Levh-i Mahfuz'da bulunduğunu, fakat bunun Ebû Leheb'in şahsıyla sınırlandırılmayıp genel bir kural halinde olduğunu söyleyerek cevap verdiğinden bahsetmektedir.[41] Dolayısıyla kötülük sorunundan bahsederken gerek tarihsel temellendirilmesi gerek kötülük ile Allah'ın ilim irade ve kudret sıfatları gerekse yaşanana bir takım olaylarla ilişkisinden bahsetmektedir.

Diğer taraftan M. Şerafeddin Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili olarak tek bir sıfatın kabul edilmesinin birtakım sorunlara sebep olacağın kanaatindedir. Bu bağlamda, örneğin Allah'ın sadece isteme ve dilemesini esas almanın birçok soruna sebep olacağını belirten düşünürümüz, Allah'ın iradesini esas alan bazı kelâmcılara yönelik şu eleştirilerde bulunur:

> Bizim kelâmcılarımızdan bir zümreye göre bu mesele bahse mevzu olamaz. Bunlar dikkatlerini kâinatta görülen şer üzerinde teksif ile mesela dinî ve ruhani hayatımıza cismani hayatımızın zehirleri kadar muzır olan şeytanın yaratılması ve aynı zamanda kıyamete kadar sağ bırakılması ve ilk çiftin cennet hayatından uzaklaştırılarak bunların çocuklarının bu şer âlemine atılmaları ve mesela ufacık çocukların ve masum insanların türlü türlü azaplar ve elem ve ıstıraplar içinde kıvranmaları ve maddi ve manevi bünyemizin kemale geldikten sonra bir darbe ile mahv-u harap olması ve bunlar gibi hayatın ve dinin türlü

41 Yaltkaya, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", 3.

türlü şuunu karşısında cevap bulamayarak ve bulunan cevapları da cevap saymayarak Tanrı'nın fiillerindeki hikmet ve sebep aramak kapısını kapamayı daha doğru bulmuşlar ve tanrı her yaptığı ile bir hikmet ve sebebe binaen değil yalnız dilemesiyle ve ihtiyariyle yapmıştır demişlerdir.[42]

Düşünürümüze göre, insan öncelikle kendisini yaratan bir varlığın olduğunu ve bunda da bir hikmet ve gayenin bulunduğunu düşünmelidir.[43] Dini Allah'ın varlığına ve bütün kulların ölüm ve dirilmelerinin onun iradesine bağlı bulunduğuna inanmakla başlayan bir yapı olarak kabul etmektedir. Dinin fonksiyonuyla ilgili olarak insanların ruhlarını terbiye etmek ve insanlar arasında birbirlerine karşı doğruluk, sevgi ve saygı hislerini uyandırmak ve bu suretle insanlığı yücelterek herkesi dünyada ve ahirette mutluluğa kavuşturmak için Allah'ın peygamberleri aracılığıyla bizlere bildirmiş olduğu bir yol olmasından bahsetmektedir.[44]

M. Şerafeddin, dinin muhatabı olan insanın en temel özelliklerinden akıl ve şuuru ontolojik olarak birbirinden ayrı iki alan olarak kabul etmekle beraber bunların konularının epistemolojik olarak kesiştiğini düşünür. Aklın doğru ve yanlış hükümleri olabileceği gibi şuurun da doğru ve yanlış hükümleri olabileceği kanaatindedir. Dolayısıyla insanın akla ve şuura ihtiyacı vardır. Bu bağlamda aklın iyilik ve kötülüğü ayırt edebilmesi için ilme; şuurun da iyiliği ve kötülüğü ayırt edebilmesi için dine ihtiyacı olduğundan bahsetmektedir. İlim ve dinin karşı karşıya gelmesi durumunda ise dini esas kabul etmektedir. Çünkü ilmin kazandırdığı mutluluğu kısmî dininse dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaya çalışması bağlamında kapsamlı görmektedir.[45] Aklın ve şuurun kullanılmasıyla ilgili şunları söyler:

Şu hâlde gerek akıl ve gerek şuurun hükümleri insanın menfaatine uygun olmak için bunları yoluna koymak gerektir ki, bu da

42 Yaltkaya, "Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Var Edilmiştir?", 35.
43 M. Şerafeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1944), 21.
44 Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, 130, 188.
45 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 51-53.

şuurun hayır ve şerri ayırt edebilmesi suretiyle yoluna konulması için din, aklın menfaat ve zararı ayırt edebilmesi için de ilim lazımdır. Bunların ayrı ayrı her ikisine olan ihtiyacın inkârı kabil olmamakla beraber insanlık tarihi bize dinî kanunları getiren kimselerin maddî ve nazarî ilimlerin kanunlarını ortaya koyan kimselerden daha ziyade insanlığa menfaat verdiklerini göstermekte olduğundan bu iki zümreden birini bırakacağımızı farz edecek olursak din kanunlarını getiren Peygamberleri değil, ilim kanunlarını ortaya koyan âlim ve filozofları bırakmamız gerekir. Çünkü ilmin ilerlemesiyle kâinatın her sınıfı hakkındaki bilgimizin artmış olması ancak nisbî bir saadet temin etmiş olur.[46]

Düşünürümüz, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile" adlı makalesinde, felsefede özgürlük sorunu, İslâm düşüncesindeyse insanın fiilleri olarak tartışılan insanın iradesi ve Allah'ın sıfatları konusunu ele almaktadır. Özellikle Mu'tezile'yi incelediği bölümde onların ilâhî sıfatları reddetmesinden bahsetmekte ve bu düşüncelerinin Antik Yunan kökenli olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile'yle ilgili "*Mu'tezile ve Hüsn Kubuh*" isminde bir makale daha yazmış olup her ikisi de genel anlamda betimsel bir özelliğe sahip olsa da düşünsel katkılarıyla da dikkate değerdir.[47] Ona göre Mu'tezile'nin felsefesinde temel iki özellik vardır: Bunlardan birincisi, Tevhit esasına dayalı olarak ulûhiyet anlayışının kendilerine göre kapalılıktan kurtarılmasıdır. Bu da "ilâhî adalet"'e olan imana zarar veren bütün fikirlerin Allah kavramından uzaklaştırılmasıdır. İkincisi, Allah'ı, "mutlak tevhid"'den uzaklaştıran şeylerden yani her türlü ilâhî sıfat fikrinden ayırmaktır. Bundan dolayı Mu'tezile, "ilâhî adalet" lehine kaderi, "mutlak tevhid" adına da ezelî sıfatları reddetmiştir. Dolayısıyla, kendilerine "Ehlü'l- Adl ve't-Tevhîd" ismini vermişlerdir.[48] "*Mu'tezile ve Hüsün Kubuh*" makalesinde, Mu'tezile'nin, vucûb kanunu çerçevesinde Allah'ın kullarının tövbelerini kabul etmesinin zorunluluğunu savun-

46 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 51.

47 Yaltkaya, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", 1-21; M. Şerafeddin, Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün Kubuh", *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/2 (İstanbul 1926), 100-116.

48 Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün Kubuh", 105; Duman, "Şerafeddin Yaltkaya ve 'Mu'tezile Husn Kubh Meselesi' Makalesi", 59.

duklarından bahsetmektedir. Yine Mu'tezile'nin önemli düşünürlerinden Nazzâm; Allah'ın iyi ve kötüyü yaratmaya kâdir olduğunu fakat kötüyü çirkin olduğu için yaratmadığını savunduğunu ifade etmektedir. M. Şerafeddin'e göre, Bağdat ve Basra Mu'tezilîleri'nin akla büyük önem vermeleri onlara Allah'ın "adil olması" meselesini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Allah, adaletten vazgeçmeyeceği için adalete uymayan hiçbir şeyi yaratamaz. Düşünürümüze göre Mu'tezile, ihtiyar-ı ilâhîyi kabul etmez. Allah adaleti ve insafı gereği cennet ve cehennemi yaratacaktır. Mu'tezile anlayışına göre göre, hak etmediği halde sâlih kulun dünyada uğradığı sıkıntılara karşı Allah bu sâlih kulu ahirette mükâfatlandırmak zorunda olup aksi halde, Allah'ın adaletsiz olacağını düşünmektedirler. Müellifimize göre, Mu'tezile'de "vucûb" fikri ahlâkî alanda önemlidir. Mu'tezile'ye göre, bir şeyin iyi veya kötü olmasını belirleyen şey, akıldır. Bir şey, Allah tarafından emredildiği için iyi değil, aksine iyi olduğu için Allah tarafından emredilmiştir. Buna göre aklen iyin olarak görülen şeyleri yaratmak ve aklen kötü şeyleri yaratmamak Allah için zorunludur."[49]

Düşünürümüze göre Mu'tezile'nin "vucûb" anlayışı, Allah'ı birçok şeye mecbur kılmaktadır. Mesela, insanların hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olabilmeleri için bir rehber olarak peygamber göndermesi de bu vucûb fikrinin bir gereğidir. Dolayısıyla peygamber gönderilmesi bize göre lütuf olsa da Mu'tezile'ye göre Allah için zorunluluktur. Oysa düşünürümüze göre Allah, insanlara bir yol göstermemiş olsaydı yapılanları iyi olarak değerlendirmek mümkün olmazdı. Bundan dolayı Allah, iradesel ve bir lütuf olarak peygamberler vasıtasıyla emirlerini insanlara bildirmiş ve insanların kurtuluşunu amaçlamıştır.[50]

Düşünürümüz Mu'tezile'nin "Aslah Kanunu" anlayışını Allah'ın insanlara en yüce doğruyu(aslah) yaratması şeklinde ifade etmektedir. Peygamberler tarafından tebliğ edilen dinî

49 Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün Kubuh", 111-116.

50 Duman, "Şerafeddin Yaltkaya ve "Mu'tezile Husn Kubh Meselesi' Makalesi", 53-65.

ilkeleri insanların kendi iradeleriyle kabul veya reddetmeleri için tüm engelleri ortadan kaldırmak gerektiği gibi, iyilerin ödüllendirilmesi, kötülerin cezalandırması da Allah'ın adaletinin bir gereğidir. Ayrıca, Mu'tezile'nin "ivaz kanunu"'ndan[51] bahsetmekte olup bu kanunun da hak etmediği halde salih kulun dünyada çektiği acılara karşılık Allah'ın taviz vermeye mecbur olduğu şeklindeki kabullerinden bahsetmektedir. Bu anlayışın temelinde bazı insanların doğal kötülük bağlamında dünyada hak etmedikleri halde acı ve ızdırap yaşaması sadece müminler ve masum çocukların değil, hayvanlar bile böyle acı ve ızdırap yaşaması bağlamında bu acı ve ızdıraba karşılık Allah'ın adaleti gereği ahirette taviz alacakları görüşü vardır. Diğer taraftan M. Şerafeddin'e göre, Mu'tezile düşünürlerinden Ahmed b. Habıt'ın (ö. 232/846-47)[52] tenasüh fikrini benimsemesi ilâhî adalet adına dengenin sağlanması temelindedir. Bu dünyadaki canlılar; yüceden düşüğe doğru çeşitli derecelerde bulunmakla beraber, her birinin ayrı ayrı dert ve ızdırapları olduğu gibi, ayrı ayrı nimet ve hazları da vardır. Bu eşitsizliği ilâhî adalet anlayışından hareketle çözümlemeye çalışan Ahmed b. Habıt, Allah'ın başlangıçta canlıları başka bir âlemde eşit özellikte bir defa yarattığını, eşit akıl, bilgi ve ilim vererek onları mükellef kıldığını, emre itaat edenler olduğu gibi, karşı gelenlerin de bulunması dolayısıyla emre mutlak itaat edenlerin cennete; emre mutlak surette karşı gelenlerin cehenneme; emirlere kısmen uyup karşı gelenlerin ise bu dünyaya gönderildiğini iddia eder. Dünyadan önceki âlemde kazanmış oldukları günahların derecesine göre ruhları çeşitli şekillere bürünen bu insanlardan günahları az ve itaatleri çok olanların şekilleri güzel, itaatleri az ve günahları çok olanların şekil ve cesetleri çirkin olmuş-

51 Dünyada yaşanan üzüntü ve acılara karşılık ahirette bedel ödeneceğini ifade eden kelâm terimi olup ayrıntılı bilgi için bakınız: İlyas Çelebi, "İvaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/488-490. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

52 Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbıt", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 2/71. (İstanbul: TDV Yayınları, 1989); Mu'tezile mezhebine mensup iken sonraları benimsediği bazı görüşler sebebiyle İslâm'dan ayrıldığı kabul edilen kelâmcı.

tur. Buna göre itaat ve günahları derecesinde insan ve hayvan şekline giren ruhlar günahtan arınıncaya kadar tekrar gönderilecektir.[53] Düşünürümüz, Ahmed b. Habıt'ın ahlâkî kötülükten hareketle tenasühü delillendirme çabasından bahsetmiş olsa da bu düşünceyi benimsediğine dair her hangi bir emare görülmemektedir.

M. Şerafeddin'e göre, Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhu konusunda akla yüklediği fonksiyona karşın Selefî düşünürlerin hüsün ve kubuhu aklî değil, şer'î kabul ettiklerinden bahseder. Selefîlere göre iyi ve kötü Allah'ın emir ve yasakladığı şeylerdir olup temel ölçüt hiçbir anlamda sorumlu tutulamayan ilâhî iradedir. Dolayısıyla hiç bir şey mantıken iyi veya kötü değildir. Bir şey kötü olduğu için Allah tarafından yasaklanmamış, Allah yasakladığı için kötü olmuştur. Örneğin cinayet Allah tarafından yasaklandığı için kötü/çirkindir.[54] Sonuç olarak Mu'tezile ve Selefîlerin bu konudaki görüşlerindeki farklılık Selefiyye'ye göre eşyadaki hüsün veya kubuhu şeriat belirlerken, Mu'tezile'ye göre akıl keşfeder.

Mu'tezile'nin ilâhî adaletle ilgili fikirlerine inceleyen düşünürümüz, onların bu konudaki mantıksal çıkarım ve tutumlarının sonuçta özgür irade sahibi insanlara karşılık özgür irade sahibi olmayan bir ilah anlayışı sorununu doğuracağından bahseder.[55] Buna dair diğer tartışma konuları ile birlikte[56] Allâf ve Nazzâm'ın ilâhî iradeye dair fikirlerini aktarmış ve bu fikirlere dair tartışmalara değinmiştir.[57] Mu'tezile mezhebinde, Ebu Leheb gibi insanların kötülüklerinden Kur'an'da bahsedilmesi sınırsız bir cüz'i iradenin var olduğu prensibini desteklemek bağlamında dikkate değerdir. Bundan dolayı, Müslümanların birçoğunun inandığı anlamda bir kader anla-

53 Duman, "Şerafeddin Yaltkaya ve "Mu'tezile Husn Kubh Meselesi' Makalesi", 62-64.

54 Duman, "Şerafeddin Yaltkaya ve 'Mu'tezile Husn Kubh Meselesi' Makalesi", 64-65.

55 M. Şerafeddin Yaltkaya, *Kelâm Târihi* (İstanbul: Dârü'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, 1924), 3/7-12.

56 Yaltkaya, *Kelâm Târihi*, 3/13-21.

57 Yaltkaya, *Kelâm Târihi*, 3/21-23.

yışına karşı çıkmış, ilâhî iradenin insan davranışlarında yansımasının ilâhî adaletle çeliştiğini savunmuşlardır.[58]

Düşünürümüz Mu'tezile, Cebriyye ve Eş'arîleri kaza-kader ve irade konusunda eleştirirken bir anlamda Mâtürîdî düşünceyi benimsediğini de göstermektedir. Her ne kadar eserlerinin geneline baktığımızda Mâtürîdîliğe fazla yer vermese de kaza-kader, irade ve cüz'i irade konusunda Mâtürîdîliğin görüşünü ortaya koyarken Mâtürîdî düşünceyi benimsediği görülmektedir.[59] M. Şerafeddin, Allah'ın cüz'îleri bilmesi meselesinde de kulun fiilleri üzerinde etkisi olduğunu, ancak bunun belirli bir zamanda belli bir kimseden meydana geleceğini Allah'ın takdir etmesi meselesiyle birleştirme konusunda Allah'ın ilim ve iradesini sınırlandıracağı, dolayısıyla Allah'ın bilgisinin dışında hiçbir şeyin olmayacağını, aksi takdirde Allah'ın da cahil duruma sokulabileceği kanaatindedir. Eğer kişi mutlak anlamda özgür olursa Allah'ın ilminin eksik olacağını iddia eder. Eğer Allah bizim yapacağımız işleri ezelden bilmez ve takdir etmezse ilâhlık özelliğiyle çelişecek bir eksiklik olur. İnsanda bir irade bulunduğundan insan kendi fiil ve hareketlerinde etkilidir. Bu konuyla ilgili olarak, bir ressamın çizdiği resmin üzerindeki tasarrufu veya satranç oynayan birinin oyun esnasındaki düşüncesi ve iradesiyle taşları hareket ettirmesi gibi gerçek hayattan örnekler verip kaderin ne demek olduğunu mantıksal olarak izah etmeye çalışır.[60] Diğer taraftan Yaltkaya'ya göre, Allah'ın ilim ve kudretinin sonsuz olmasını sadece istediği zaman istediğini yapabilecek kudrete sahip olarak anlayacak olursak Allah'ı tıpkı insanda olduğu gibi gelecekte olacaklarla ilgili bilgi sahibi olmayıp bilgisizlikle itham etmiş oluruz.[61] Oysa Kur'an, Allah'ın ilmiyle her şeyi kuşattığını[62] ve bilgisinin dışında hiçbir şeyin geçmiş ya da gelecekte olmayacağını bildirir.

58 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş,* (İstanbul: Damla Yayınları, 2012), 174-188.
59 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 82.
60 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 83.
61 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 4.
62 et-Talak 65/12; el-Kamer 54/49-53; el-Hicr 15/21; en-Nahl 16/8.

Yaltkaya, Eş'arîler'in insanın fiilleri konusundaki kesb anlayışlarının Cebrîlerle aynı sonuca vardığını; dolayısıyla da tutarsız olduğunu ifade eder. Kelâmda "kesb",[63] "hâl"[64] ve "tafra"[65] meselelerinin doğru bir şekilde anlaşılmadığını da ifade eder. Kesb konusunda Eş'arîler'in fiillerde insanın iradesine yer vermemelerinin anlamsız olacağını söyler.[66]

M. Şerafeddin, süreklilik gösteren olaylarla ilgili her zaman ve mekânda olan şeyleri Allah'ın ezelî ilmiyle bilmesini mümkün kabul etmektedir. Bu bağlamda belli bir tarz ve sistem üzere olan tabiat kanunlarını bilmek mümkünse de zaman ve zemine göre değişen insan iradesini kaza-kader bağlamında bilmenin mümkün olmadığını söyler.[67] Örneğin çevremizde irade veya doğal süreçle anlamlandırılması zor olan tesadüf, şans ve kısmet gibi durumlar vardır. Aslında toplumda hâkim olan bu anlamdaki şans, kısmet, kader, baht anlayışını da kabul etmez. Yaltkaya, bu durumu şöyle bir örnekle izah etmeye çalışır: Örneğin Ahmet yolda yürürken caddeye doğru gelen bir akrep olsa ve Ahmet çok hızlı yürürse akrebe rastlamaz. Ancak biraz yavaş yürürse akrebe rastlar ve akrebi çiğner ya da akrep onun ayağını sokabilir. Oysa Ahmet'in akrebi çiğneme niyeti olmadığı gibi akrebin de Ahmet'i sokma niyeti yoktur. Bu durumu kendilerinin dışında bir güç de planlamış değildir. Ancak bu durumu istediği zaman istediği şekilde Allah gerçekleştirmiştir. Fakat bütün tesadüfler Allah'ın takdiriyle

63 İhtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden terim olup ayrıntılı bilgi için bakınız: Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

64 Allah'ın sıfatları ve ontoloji konularıyla ilgili olarak bazı kelâm bilginlerinin ortaya attığı teori olup ayrıntılı bilgi için bakınız, Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/190-192. (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

65 Cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri süren, anti-atomcu tabiat felsefesini temellendirmeye ilişkin bir kelâm ve felsefe terimi olup ayrıntılı bilgi için bakınız: Burhan Köroğlu, "Tafra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/370-371.

66 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 81.

67 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 24.

olamaz. Allah'ın takdirinin muhit olması Allah'ın kudretindeki noksanlıktan değil, esas itibariyle imkânsız olmasındandır. M. Şerafeddin her şeyi kâinattaki yenilenme, değişim, ölüm hatta kaza ve kaderi yıldızların hareketlerine bağlayan ve hızlı veya yavaş olan hareketlerine bu hareketlerin her birini etkilerinin belirli zaman ve mekânlarda meydana gelen cüz'i ve sınırlandırılmış olayları kader olarak kabul eden anlayışları da eleştirmektedir. Bunların söylediklerinin doğru olması halinde gerek Allah'ın ve gerekse insanların iradî fiillerini inkâr edilmesi anlamına geleceği şeklinde bir eleştiri yapar.[68]

M. Şerafeddin'e göre, kelâmcıların yaratılışın amacıyla ilgili görüşleri incelenirken öncelikle onların Allah'ın fiillerinin amacının olup olmadığına dair düşüncelerinin irdelenmesi gerekmektedir. Başta Cebrîler olmak üzere bazı kelâmcılar Allah'ın fiillerinde bir amaç olduğu anlayışını benimsemezler. Allah, kendi fiillerini kendisi öyle istediği için işler, sebep olmadan da iki eşit durumdan birini tercih edebilir. Bu noktada, Cebrî düşünceyi eleştiren Yaltkaya, Allah'ın fiillerinde hikmet olmasa yaratılışın, ceza-mükâfatın, iyi-kötünün, doğru-yanlışın, iman-küfrün bir anlamının olmayacağı kanaatindedir.[69] Bu konuyla ilgili "Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?",[70] "Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?",[71] "*İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!*"[72] gibi ayetleri örnek vermektedir. Diğer taraftan, ona göre, Allah'ın insanı yaratma amaçlarından biri de kendisini tanıtmaktır.[73] İnsan bir amaç çerçevesince bir hikmet için yaratılmıştır. Nasıl ki, saati ilk defa gören bir kişi onun bir amaca yönelik olduğunu anlarsa, kişi kendi vücudunun işleyişindeki olağanüstü uyumu, yedikleri şeylerin belli bir aşamadan sonra akıl ve zekâya

68 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 24-25.
69 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 30-33.
70 el-Mü'minun 23/115.
71 et-Tur 52/35.
72 el-Kıyame 75/36.
73 M. Şerafeddin Yaltkaya, "Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı?", *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 25, (İstanbul 1933), 40.

kadar yükselmesindeki ayrıntıyı düşünerek, varlığın mutlaka bir amacı olduğunu da anlayacaktır. Eşyayla insan arasındaki ilişki sadece sebep-sonuç, özne-nesne arasındaki ilişki değil aksine, kuru bir balçıktan yaratılan insan[74] derece itibariyle hayvanların üzerinde, meleklerin altındadır. Düşünürümüz insan ruhu ile hayvan ruhunun birbirinden farklı olduğunu şu şekilde izah eder:

> İnsan ruhu fazilet sahibidir, bedeni şehvetleri değil ruhanî hazları ister. Hayvanî ruhta ilim, fazilet ve kötülüklerden kaçınmak yoktur. Eğer cesetlerden ayrıldıktan sonra insanî ruh yok olacak ve hiçbir saadet görmeyerek hayatta gösterdiği erdemli davranışların sonuçlarını alamayacak ise hayvanî ruhta görülen erdemsizlikler ve ondaki kaçındığımız eksiklikler doğruluk ve insanî ruhtaki faziletler eğrilik olmuş olur ki bu da aklen mümkün değildir.[75]

Yaltkaya'ya göre, kâinatın niçin yaratıldığıyla ilgili olarak mutlak anlamda Kur'an'da ayet yoktur. Ancak, Kur'an'da cinlerin ve insanların Allah'a ibadet etmeleri için yaratılmış oldukları bildirilmektedir.[76] Bu ayetle Allah'ın emir ve yasaklarından sorumlu insanın zorlamacı/cebri bir kulluğundan değil, iradesel bir kulluğundan bahsedilmektedir.[77]

## İlâhî Hikmet Bağlamında Kötülük Sorunu

M. Şerafeddin'in, kötülük sorunuyla ilgili önemli yaklaşımlarından biri kötülükle ilahi hikmet arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre âlem bir düzen içerisinde ilâhî bir güç tarafından yaratılmıştır. Âlemde meydana gelen her bir olayı hikmetle ilişkili olarak kabul edip yaşadığı dönemin hâkim anlayışlarından olan sebep sonuç ilişkisini kabul etmemektedir.

M. Şerafeddin doğal ve ahlâkî kötülük bağlamında çocuk yaştaki birinin amansız hastalığa yakalanması, bir adamın yaşadığı bir hastalık dolayısıyla hayatının alt üst olması, Âdem ve Havvâ'nın cennetten uzaklaştırılması gibi sorunla-

74 er-Rahman 55/14; el-Hicr 15/26.
75 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 69-70.
76 ez-Zariyat 51/56.
77 Yaltkaya, "Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı", 43.

rı hikmetle ilişkilendirmektedir. Bu görünürde olumsuz olan olay ve durumların hikmetini anlayamayan ya da verilen cevapları kabul etmeyenlerin her şeyde bir hikmet olmadığını veya Allah'ın sebepsiz bir şekilde dilemesinin olduğunu iddia ettiklerini ifade ederek[78] olay ve durumlarda bir hikmet anlayışını ön plana çıkarmaya çalışır. Her ne kadar Kur'an'da yaratılışın hikmetinden doğrudan bahsedilmese de yaratılışta bir hikmet olduğu kanaatindedir. Yaltkaya, bu konunun daha iyi anlaşılması için saat örneğini vererek ilk defa saat gören bir kişinin bu saatin bir amaçla yapıldığını bileceği gibi bu âlemdeki düzenin de bir amacının olduğunu idrak edebileceğinden bahsederek yaratılışın ve her bir oluşun bir amacının olduğunu açıklamaya çalışır. Ancak, saatle saatçi arasındaki ilişkiyle insanla insanı yaratan arasındaki ilişkinin farklı olduğunu, insanın daima yaratıcısına bir ihtiyacının bulunduğunu iddia eder. Yani saatte bir mekanik sistem olduğundan dolayı, onu icat edenle sınırlı bir ilişkisi söz konusuyken Allah ile âlem/insan arasındaki ilişkinin deistlerin iddia ettikleri türden bir ilişki olmadığı kanaatindedir. Yani Allah'a olan nispet ve ihtiyaç mekanik bir alet yapan ve ondan sonra da onu kendi başına bırakan ustanın ilişkisi gibi değildir. Çünkü insanın, hayatı boyunca Allah'ın lütuf ve merhametine ihtiyacı olup O'na kulluk yapmakla görevlidir.[79]

Düşünürümüz, doğal kötülükle ilgili olarak Câfer-i Sâdık ile uluhîyyeti inkâr eden bir kişi arasındaki bir diyalogu örnek vererek bu kötülüğü bir hikmet ve sonucunda mükâfat olduğu şeklinde yorumlamakta, aynı zamanda bu kötülükten hareketle, böyle bir korkuyu yaşayan bir kimsenin içindeki ümit dolayısıyla Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Deniz yolculuğu yapan bir kimsenin denizdeyken şiddetli bir rüzgâr dolayısıyla gemi parçalanmış ve gemideki mürettebatın bir kişi hariç tamamı ölmüştür. Ölümden kurtulan bu kişi gemideki bir tahta parçasına binip kurtulmuş, fırtınanın devam etmesi ve adamın üzerine bindiği tahtayı da kaybetmesine rağ-

78 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 55.
79 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 21-22; Yaltkaya, *Vaazlar*, 21-22; Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, 143.

men, dalgalar aracılığıyla kıyıya canlı bir şekilde ulaşmıştır. Bu kişinin deniz ortasındayken büyük bir korku yaşamasına rağmen, içindeki kurtulma ümidinin olması düşünürümüze göre Allah'ın varlığına işaret olarak değerlendirmektedir.[80] Dolayısıyla düşünürümüz bir taraftan doğal kötülükten bahsederken bir taraftan da kötülüğün sonucu itibariyle fıtrî olan inanma duygusunu canlandırmasına vurgu yaparak kötülük ile hikmet arasında bir bağlantı kurmaktadır.

M. Şerafeddin kötülük sorununu göreceli/izâfî görmekle birlikte ilâhî hikmetle ilişkilendirmektedir. Konuyla ilgili "(Ey Müminler!) Kâfirlere karşı savaş size farz kılındı. Gerçi bu hoşunuza giden bir şey değildir. Ama şunu bilin ki hoşlanmadığınız bir şey sizin için iyi/hayırlı olabilir; çok sevip arzu ettiğiniz bir şey de sizin için pekâlâ kötü/şerli olabilir. Allah sizin hakkınızda hayırlı olanı bilir, fakat siz bilemeyebilirsiniz."[81] Ayetini örnek vermektedir. Kur'an'daki bu ifadeler hüsün ve kubuh tartışmalarında özellikle Mâtürîdîlerin üzerinde durdukları bir şeyin iyi veya kötü olmasının izafiliği anlayışıyla benzemektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre;

> Bir durumda zararlı olan bir şey, başka bir durumda faydalı olabilmekte, birine göre kötü kabul edilen bir şey bir başkası açısından iyi olmakta, kötüyken sonradan iyileşen nesneler bulunabilmekte, iyi veya kötü olarak nitelenen şeyler başka bir açıdan farklı bir konumda değerlendirilebilmektedir. Hatta aynı şey bir konuda hikmet, diğerinde sefeh, bir konuda adl diğerinde zulüm olabilmektedir. İşte bu iki durumu kıyaslamak suretiyle birbirine göre daha iyi, daha kötü, daha güzel ve daha çirkin şeklinde tanımlanan özelliklerin hiçbiri mutlak surette iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Örneğin canlıların hayat kaynağı olan su, ölüm sebebi de olabilmekte, acı ve zehirli nesnelerde hastalıkların ilacı bulunabilmektedir. Ayrıca kul açısından kötü olan bir şey Allah'ın onu gerçekte çirkin, hikmetsiz, yersiz ve yerilmeye layık yaratması sebebiyle Allah açısından hikmet olabilmektedir.[82]

80 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 15.

81 el-Bakara 2/216.

82 Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 135,136; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Mansur el-Mâtürîdî. *Kita-*

Düşünürümüze göre Allah'ın fiilleri, Mâtürîdîlik mezhebinde kabul edildiği gibi hikmetle ilişkilidir.[83] Allah'ın yaptığı her şeyde bir hikmet olması dolayısıyla ondan kötü ve anlamsız bir fiilin meydana gelmeyeceği kanaatini taşıyan Yaltkaya, İslâm literatüründeki "maruf' kavramıyla ifade edilen iyiliği "münker" kavramıyla ifade edilen kötülük insanın içinde meydana gelen farklı iki ses olarak görmektedir.[84] Bunlardan biri, insanı iyiliğe; diğeriyse kötülüğe çağırır. Nitekim ilim ve kudret sahibi olan Allah, kötülüğü iyiliğinden daha fazla olan bir şeyi yaratmayacağı kanaatindedir. Ona göre, dünyada kötü gibi görünen birtakım şeylerin, her ne kadar görünüşte kötü gibi algılansa da nihayetinde bunların yaratılışında bir hikmet ve iyilik yönü vardır. Örneğin, zehir her ne kadar kötü gibi algılansa da aslında bazı hastalıkların tedavisinde kullanılarak şifa verir ki bu da onun iyi yönünü göstermektedir. Ayrıca âlemi gözlemlediğimizde sonuçları itibariyle iyiliğin kötülükten daha fazla olduğunu görebileceğimiz kanaatindedir. Konuyla ilgili bir hastanede hastalar her ne kadar çok kalabalık görülse de dışarıya çıkıldığında hasta sayısının çok az olduğunun görebileceğini örnek olarak vermektedir. Yani dünyada çok sayıda hasta olsa da nihayetinde sağlıklı insanların sayısının hastalardan daha fazla olduğunu bilinen bir durumdur. Bu durumla ilgili olarak deprem, yangın gibi belâ ve musibetler olsa da dünya/hayatta birçok nimetin olduğunu iddia etmektedir. Bir kimsenin suda boğulması, bir göçük altında kalması, bir yangında yanması gibi doğal kötülükler bağlamında felaketler yaşamasına karşın rahat bir şekilde yaşam ve hayatın her türlü nimetlerinden faydalanma gibi bir imkândan da bahsedilebilir. Dolayısıyla kötülüğü iyiliğine üstün gelen şeyleri kötülüğünden dolayı yaratmamak, aslında iyiliğin de yaratılmaması anlamına geleceği iddiasındadır. Örneğin, yangın çıkan yerdeki ateşin zararlarına bakarak bunun kötülük olduğunu söylemenin ve ateşin binlerce faydasını görmemeyi k yüzeysel bir bakış olarak görmek-

*bü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 313-314.

83 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Umran Yayınevi, 1981), 72.

84 Yaltkaya, *Benim Dinim*, 28-31.

tedir. Yine yağmur ve rüzgârı da bu şekilde değerlendirebilmektedir. Bir ağacı yıkan rüzgâr, bitkilerin döllenmesine vesile olarak bir iyiliği sağlamış olur. Bir kulübeyi yerinden söken yağmur çiftçilerin tarlaları için canlılık ve bereket kaynağıdır. Dolayısıyla, kötülük gibi görülen birçok şeyin aslında sonucu itibariyle iyilik olarak kabul edebileceği kanaatindedir. Bu âlemde iyi ve kötü bir arada bulunmuş olsa da asıl olan iyiliğin olduğu ve iyi olan durumlar kötülükten daha fazla olduğu kanaatindedir.[85] Düşünürümüz bu anlayışıyla Meşşâi filozoflarından İbn Rüşd'ün görüşlerini anımsatmaktadır

Düşünürümüz, bir şeyin kötülüğü iyiliğine üstün olduğu iddiasıyla iyiliği terk etmeyi daha sonraki aşamalarda meydana gelecek olan iyiliklere engel olma şeklinde kabul etmektedir. Ayrıca, kâinatın sebepsiz ve hikmetsiz olduğunu iddia etmeyi, Allah'ın emir ve yasaklarının hikmetsiz ve boş olduğunu iddia etmekle özdeş olarak görmekte dolayısıyla kâinatta var olan düzeni de inkâr etme anlamına geleceği kanaatindedir. Bu bağlamda Allah insana akletme gücü vermiş, bununla da emir ve yasaklarını yerine getirmemizi istemiştir. Onun emir ve yasaklarındaysa bir hikmet vardır. Eğer bunlarda gaye ve hikmet olmasaydı, Allah insana düşünmeyi emretmezdi. İnsanın sürekli düşünmeye çağrılması Allah'ın bunlardaki gaye ve hikmetlerini bilmesi içindir.[86] Dolayısıyla düşünürümüz, doğal ve ahlâkî kötülüğü bir taraftan hikmetle izah etmeye çalışırken; diğer taraftan bu kötülüğün sınırlı ve izafî olduğu kanaatindedir.

M. Şerafeddin, ahlâkla ilgili meseleleri felsefe ve dinle ilişkili olarak ele almaktadır. İnanmayla birlikte iyi davranışları olması gerektiğini, iyi ve kötünün bir denge içerisinde olduğunu, kötü davranışların da bir hikmeti bulunduğunu kabul etmektedir.[87] Diğer taraftan peygamberleri, ibadet ve diğer

85 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 35-37.

86 Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 33-37.

87 Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, 150-154, 156-157, 162-164, 221-223, 225-227, 234-236, 340-343; M. Şerafeddin Yaltkaya. "Ibn Bacca-Awempace", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi Dergisi*, I. (1945), 78.

hususlarda aldıkları emir ve yasakları insanlara bildiren birer elçi olarak görmektedir. Bu durumu ise hayır ve salaha kaynaklık etmesiyle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla akıllı her insan için bu emirleri hoş karşılanması gerektiği kanaatindedir.[88]

**Sonuç**

M. Şerafeddin Yaltkaya, yaşadığı dönem itibariyle Batı siyasal düşünce dünyasından etkilenerek ülkemizde ve İslâm dünyasında yaşanan bir takım fikrî hareketlere karşı kendi düşüncelerini savunmacı bir yaklaşımla ortaya koymuştur. Ancak düşüncelerini akıl ve nakil çerçevesinde temellendirmeye dikkat eder. Düşüncelerinde yaşanılan çağ bağlamında bir yenilenmeye bağlı gelişim de söz konusudur. Bu durum kendisiyle çeliştiği anlamında değil, aksine yaşanılan çağın sorunlarına verilecek cevapların değişmesiyle ilgilidir.

Kozmolojiyle ilgili konulara fazla yer vermeyen düşünürümüz, kâinatın sebepsiz ve hikmetsiz olduğunu iddia etmenin Allah'ın emir ve yasaklarının hikmetsizliği anlamına geleceğini iddia etmektedir. Ona göre kâinat Allah tarafından bir amaç çerçevesinde yaratılmıştır. İnsanın yaratılış amacı, Allah'a ibadet olup bunun sonucu amellerinin karşılığı olarak ceza veya mükâfatla imtihan edilmesidir. İnsan zihin ve yetenek bakımından sınırlı bir varlık olduğundan Allah'ı tam olarak anlayamaz. Yani Allah hakkındaki bilgilerimiz aklî bilgi değil, naklî ve sezgidir. Diğer taraftan iyilik ve kötülüğü, insanın içinde meydana gelen iki farklı durum olarak görmektedir. Dünyada mutlak anlamda iyilik ve kötülüğü kabul etmemekte dolayısıyla kötü gibi görünen şeylerin yaratılışlarında bir hikmetten bahsetmektedir. İnsan fiilleri konusunda Allah'ın irade ve kudretinin etkisi olmakla birlikte, bütün fiillerin zaman, mekân ve belirli şartlar altında belli kimselerden ortaya çıkacağı ve bu durumun daha önceden Allah tarafından takdir edildiği şeklinde bir düşünceyi benimsemektedir.

88 Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, 204, 206-207, 209-213; Yaltkaya, *Vaazlar*, 22, 63.

M. Şerafeddin kötülük sorununa dair düşünceleri, genel olarak Meşşâî felsefenin kötülük sorununa yaklaşımlarına benzemektedir. Yani bu sorunu bir taraftan Mâtürîdî anlayışıyla temellendirirken diğer taraftan ise her ne kadar birbirlerinden farklı düşünseler de öz itibariyle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşleriyle temellendirmektedir. Dolayısıyla, âlemde iyiliğin asıl olması kötülüğün arızî olması, kötülük olarak kabul gören şeylerin bir hikmetinin olması onun kötülük sorununa temel yaklaşımıdır.

Düşünürümüzün kader ve kaza konusundaki görüş ve düşünceleri iyilik ve kötülüğün adlandırılmasının büyük ölçüde akli/objektif olduğunu savunan Mâtürîdîler'in görüşünü yansıtmaktadır. Yaşadığı dönem itibariyle dinî, siyasî ve ictimaî hayattaki temel sorunlar onun bir taraftan kelâmî bir taraftan da felsefî bir yaklaşım sergilemesinde önemli rol oynamıştır. Aslında İctimaî İlm-i Kelâm projesinin arkasında da Mâtürîdî düşüncenin olması muhtemeldir. Çünkü yaşadığı coğrafya ve dönem itibariyle hakim olan kelâmî düşünce bunu gerektirmektedir. Ayrıca kötülük sorununa bu perspektifle baktığında genel anlamda toplumun ortak kanaatleri bağlamında iyi ve kötünün Allah katında da iyi veya kötü olduğunu kabul etmesi önemlidir.

M. Şerafeddin, kadim zamandan beri güncelliğini devam ettiren kötülük sorununu akıl, vicdan ve vahiy ışığında zamanının da ihtiyaçlarını dikkate alarak çözümlemeye çalışmıştır. Çoğu sorunda olduğu gibi kötülük konusunda da insan aklı ve bilgisinin mutlak anlamda cevap veremediğini ve çözümlenemeyen birtakım soruların varlığını kabul etmektedir. Bu gerçeklik de zaten onun dikkat çektiği gibi, insan aklının ve algısının sınırlılığı özelliğiyle örtüşmektedir. Kötülük sorununa dair yaptığı açıklamalarda geleneğe de bağlı kalarak irade, lütuf, hikmet, imtihan ve adalet kavramları çerçevesinde akıl ve nakil bağlamında dengeli ve sorununun aktüelliği bağlamında ma'kul bir bakış açısıyla çözüm üretmeye çalışmıştır. Dolayısıyla kötülük sorununa dair orta yolu izlemiştir. Yani yaratanla yaratılan arasındaki ontolojik farklılıkları, fiziksel

âlemin metafiziksel âleme kıyasının her zaman tutarlı bir sonuca ulaştırmayacağını, âlemde iyi veya kötü olarak algılanan şeylerin zamana ve zemine göre değişebilen izafî bir yapıda olduklarını kabul etmektedir. Tüm bunları kavramada insan aklının sınırlılığı bağlamında adalet ve hikmet merkezli yapılandırılan Allah-insan ilişkisinde 'ilâhî hikmet'in rolünü ve bu hikmetin Allah'a dışardan dayatılan bir sorumluluk değil, aksine "sünnetullah" yasalarının sonucu olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Böylece kendi içinde tutarlı ve Kur'an'ın ifadeleriyle çelişmeyen bir paradigmayla teodisesini temellendirmeye çalışmıştır.

Düşünürümüzün teodise düşüncesi İslâm düşüncesinin temel dinamiklerinden hareketle bir anlayışı benimsenmesi dolayısıyla günümüz kelâm ve din felsefesi tartışmalarına bir katkı sağlayabilir. Onun yaşadığı dönemdeki İslâm coğrafyasında önemli bir tehdit unsuru olan ateizm, pozitivizm, materyalizm gibi akımların en önemli argümanlarından kötülük sorununa karşı yaklaşımı, günümüzde de var olan bu akımlara bir karşı argüman olabilecek özelliktedir. Dolayısıyla, onun yaklaşımı, güncelliğini koruyan kötülük sorununun çözümüne katkı sağlayabilecek birtakım veriler olup bu anlamda sorunun çözümünde İslâm düşünce geleneğinin daha aktif bir duruma gelebilmesine önemli katkısı olabilir.

**Kaynakça**

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2002.

Boyraz Abdurrahman. "*M. Şerefeddin Yaltkaya ve Kelâmî Görüşleri*". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Bozkurt, Birgül. *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, Hayatı Eserleri ve Düşünce Dünyası*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Çağrıcı, Mustafa. "Şer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çelebi, İlyas. "Hüsün Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çelebi, İlyas. "Lütuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Duman, Ali, "Şerafeddin Yaltkaya ve 'Mu'tezile Husn Kubh Meselesi' Makalesi". *İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. II/4, 53-65. Malatya 2002.

el-Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitabü't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Er, Hamit. *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*. İstanbul: İslâm Medeniyeti Vakfı Yayınları, 1993.

Gürkan, Salime Leyla. "Şer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makâl*. çev: Bekir Karlığa. İstanbul İşaret Yayınları,1999

İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çelebi, İlyas. "İvaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Ankara: Umran Yayınevi, 1981.

Kara, İsmail. "M. Şerafeddin Yaltkaya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. 1:XVII-XXXVII. İstanbul: Dergah Yayınları, 1986.

Kazancıgil, Aykut. "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947): Hayatı ve Eserleri". *İlim ve Sanat* XVI. (1989): 52-62.

Köroğlu, Burhan. "Tafra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/370-371. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öğük, Emine. "*Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Öz, Mustafa. "Ahmed b. Hâbıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/71. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 2/6, (1998): 157-170.

Özervarlı, M. Sait. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimai İlm-i Kelâm'ı". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 3, (1999): 157-170.

Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 1998.

Özteke, Fahri. "*Dil Devriminin İçinde Yer Almış Bir Diyanet İşleri Başkanı: Mehmet Şerafeddin Yaltkaya*", *The Journal of Academic Social Science*, 5/51, (Ağustos 2017): 553-568.

Özteke, Fahri. *Osmanlıdan Cumhuriyete Etnosentrik Bir Din Adamı: M. Şerafeddin Yaltkaya*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387 İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2012.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. II/443. Konya: Selçuk Yayınları, 1966.

Yaltkaya, M. Şerafeddin, "İctimai ilm-i Kelâm". *İslâm Mecmuası*. 2/15.(1332): 435-436.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Din Aklî Değil Ma'kuldür". *İslâm Mecmuası*. 2/3/28. (1331): 650-653.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Kaderiyye Yahut Mu'tezile". *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 4/15. (1930): 1-21.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Kitabul-Mu'teber". *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21. (1931): 1-16.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Mu'tezile ve Hüsün Kubuh". *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*. 1/2 İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf Matbaası 1926. 100-116.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı". *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*. 25, (1933): 40-45.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Benim Dinim*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1943.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Dinî Makalelerim*. Ankara: İdeal Basımevi, 1944.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Felsefe-i Kadimeden Birkaç Yaprak III". *Mahfel*. 20/129-131. 1338.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Hatiplik ve Hutbeler.* İstanbul: Maarif Kitabevi, 1946.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Ibn Bacca-Awempace". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi Dergisi.* I/75-98, İstanbul 1945.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Kelâm Târihi.* İstanbul: Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, 1924.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Mebahisi Müfide: Biraz Hint Felsefesi", *Hikmet Dergisi*, 32/6, İstanbul: 1326/1910.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Mesele-i A'lâ". *Mihrab Mecmuası*, 1/6, (1340): 170-175.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn.* İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1924.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Tefelsüf", *Sırât-ı Müstakîm*, 3/57, İstanbul: 1325.

Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Vaazlar.* Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1944.

Yavuz, Yunus Şevki. "Şer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahval". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yazıcıoğlu, M. Sait. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.