



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nesuh KAYA

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE BİR YAKLAŞIM OLARAK AŞK TEODİSESİ:
YÛNUS EMRE ÖRNEĞİ

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nesuh KAYA

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE BİR YAKLAŞIM OLARAK AŞK TEODİSESİ:
YÛNUS EMRE ÖRNEĞİ

Danışman

Prof. Dr. Rifat ATAY

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Nesuh Kaya'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

Üye (Danışmanı) :

Üye :

Tez Başlığı: Kötülük Problemine Bir Yaklaşım Olarak Aşk Teodisesi: Yûnus Emre Örneği

Tez Savunma Tarihi : 27/09/202...

Mezuniyet Tarihi :20/10/2022

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kötülük Problemine Bir Yaklaşım Olarak Aşk Teodisesi: Yûnus Emre Örneği” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

05/09/2022

İmza

Nesuh KAYA



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Nesuh KAYA
Öğrenci Numarası	202052063014
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Rıfat ATAY
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Kötülük Problemine Bir Yaklaşım Olarak Aşk Teodisesi: Yûnus Emre Örneği
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	1924204157
Rapor Tarihi	13/10/2022
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 12 Alıntılar dahil: % 20
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,	
<p>Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 87 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır.</p> <p>Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:</p> <p>(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım.</p> <p>() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapıldığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.</p>	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Prof. Dr. Rıfat ATAY	
İmza	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÇEŞİTLERİ VE TEODİSE

1.1 Kötülüğün Tanımı ve Çeşitleri.....	8
1.1.1 Metafiziksel Kötülük.....	9
1.1.2 Fiziksel (Doğal) Kötülük.....	10
1.1.3 Ahlaki Kötülük.....	11
1.1.4 Varoluşsal Kötülük Problemi	13
1.1.5 Mantıksal Kötülük Problemi	14
1.1.6 Delilci Kötülük Problemi	17
1.2 Teodise Kavramı	20
1.2.1 Süreç Teodisesi	21
1.2.2 Augustine Teodisesi.....	23
1.2.3 Irenaeus'çu Teodise	27
1.2.3.1 İnsanın Özgürlüğü ve Evrimsel Yaratılış	28
1.2.3.2 Epistemik Mesafe.....	29
1.2.3.3 Mücadele Ortamının Gerekliliği	29
1.2.3.4 Sırrın Pozitif Değeri	30
1.2.3.5 Ölümünden Sonraki Hayat.....	31
1.2.4 İslam Düşüncesinde Teodise.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

AŞK TEODİSESİNE DOĞRU

2.1 İslam Tarihinde Aşk'ın Konumu: Yûnus Emre Örneği.....	39
2.1.1 Amel – İman Ayırımı ve Etkileri	39
2.2 Hakikat-Şeriat Bağlamında Yûnus Emre'yi Yeniden Okumak.....	41
2.3 Aşk Nedir?	44
2.4 Yûnus Emre ve Aşk Olgusu.....	46

2.5 Kötülük Problemine Bir Yaklaşım Olarak Aşk Teodisesi.....	54
2.5.1 Metafiziksel Kötülük.....	55
2.5.2 Fiziksel (Doğal) Kötülük.....	58
2.5.3 Ahlaki Kötülük.....	64
SONUÇ	71
KAYNAKÇA.....	73
Ö Z G E Ç M İ Ş	77

KISALTMALAR LİSTESİ

....	: Aynı konu hakkında söylemiş diğer beyitleri ifade eder.
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
M.Ö.	: Milattan Önce
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölümü
TDK	: Türk Dil Kurumu
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

ÖZET

Kötülük problemi neredeyse her insanın dikkatini çeken bir mevzu olması ile meşhurdur. Problem iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı ile aynı anda kötülüğün mevcut olmasının imkânı üzerine şekillenmiştir. Metafiziksel kötülük, evrenin ve içindekilerinin sınırlılığı ve sonluluğu olarak tanımlanırken; ahlaki kötülük, insanın özgür iradesi ile yaptığı seçimlerini yanlış seçenektan yana kullanması suretiyle ortaya çıkan kötülükleri ifade etmektedir. Fiziksel kötülük ise insan iradesi dışında ortaya çıkan kötülükleri tanımlamaktadır. Varoluşsal, mantıksal ve delilci kötülük olarak ele alınan problem, hem Batı hem de İslam düşüncesinde tartışılması sonucunda geniş bir teodise literatürü ortaya çıkarmıştır. İlahi aşkı ontoloji düşüncesinin temelinde oturtan Yûnus Emre, kötülük probleminin türlerine şiirlerinde yer vermiş, aşkı diğer problemlerde olduğu gibi kötülük probleminin çözümü için yegane kaynak kabul etmiştir. Ona göre, evrenin ve içindekilerinin sonlu olması bir kötülük değil, aksine Tanrı'ya ulaşma bağlamında araç olarak asıl iyiliği ifade etmektedir. Ahlaki kötülüğün, özgür iradeli insanın iyi ve kötü arasında yanlış olanı tercih etmesinden ortaya çıktığını kabul eden düşünür, çözüm için ilahi aşk ile Tanrı'ya teslim olmayı gerekli görmüştür. Fiziksel kötülükler ise insanın olgunlaşması için bir basamak işlevi görmektedir ki insanlar, sıkı bir çile yolculuğu sonucunda vahdete erişip iyilikler ile kötülükler arasında bir fark olmadığını anlamış olacaklardır. İlahi aşka ulaşabilen kimse için ağlamak ile gülmek, doğum ile ölüm arasında bir fark olmadığı anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Kötülük, Aşk, Teodise, Yûnus Emre

SUMMARY

LOVE THEODICY AS AN APPROACH TO THE PROBLEM OF EVIL: THE CASE OF YÛNUS EMRE

The problem of evil is famous for being a subject that attracts the attention of almost everyone. The problem is shaped by the possibility of the coexistence of evil with a good and omnipotent God. While metaphysical evil is defined as the limitation and finitude of the universe and its contents; moral evil refers to the evils that arise by using the choices made by human free will in favor of the wrong option. Physical evil, on the other hand, describes the evils that occur outside the will of human. The problem, which is considered as existential, logical and evidential evil, has resulted in a large theodicy literature as a result of its discussion in both Western and Islamic thought. Yunus Emre, who placed divine love on the basis of his ontology thought, included the types of the problem of evil in his poems, and accepted love as the only source for the solution of the problem of evil, as in other problems. According to him, the finiteness of the universe and its contents is not an evil, on the contrary, it expresses the real goodness as a means to reach God. Accepting that moral evil arises from the free-willed person's choosing the wrong one between good and evil, the thinker considered it necessary to surrender to God with divine love for the solution. Physical evils, on the other hand, serve as a step for the maturation of human beings, so that people will reach unity as a result of a hard journey of suffering and realize that there is no difference between good and evil. It will be understood that there is no difference between crying and laughing, birth and death for anyone who can reach divine love.

Keywords: God, Evil, Love, Theodicy, Yûnus Emre

ÖNSÖZ

Bu çalışma, kötülük problemine ilahi aşk temelli bir yaklaşımın imkânını, Yûnus Emre'nin *Divan*'ı çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir. Yorumlayıcı bir nitelik taşıyan çalışmanın esas amacı kötülük problemine Yûnus Emre'nin yaklaşımını ortaya koymaktır.

Çalışma, iki bölümden müteşekkil olup birinci bölümde, kötülük probleminin çeşitleri olan metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülük konuları mevzu yapıldıktan sonra teodise kavramına, ardından Batı ve İslam düşüncesinde ortaya atılan, genel kabul görmüş teodiselere yer verilmiştir. Verilen bilgiler ile, okuyucular genel kabul gören teodiseler ve Yûnus Emre'nin kötülük problemine yaklaşımı arasında kıyaslama imkanına sahip olacaklardır.

İkinci bölümde, çalışmanın temel amacı olan Yûnus Emre'nin kötülük problemine yaklaşımı ele alınmıştır. Bu bağlamda İslam düşüncesinde aşkın ikinci plana itilmesinin Yûnus nezdinde eleştirisine yer verilip aşkı nasıl konumlandığı mevzu yapılmıştır. Sonuç kısmında metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülük çeşitlerinin her biri için düşünürün yaklaşımını ortaya koymak hedeflenmiştir.

Çalışma, Yûnus Emre'nin kötülük problemine nasıl yaklaştığını saptamak amacıyla olduğundan ona dayandırılan şiirler incelenmiştir. Literatürde Yûnus şiirlerini ihtiva eden çok sayıda *Divan* olmakla birlikte; son yıllarda Yûnus Emre *Divanı*'na ait bütün nüshaların karşılaştırması ile ortaya çıkan Mustafa Tatcı'nın düzenlemesiyle H yayınları tarafından basılan nüshası esas alınmıştır. Çalışmada kullanılan şiirlere "Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, şiir numarası." şeklinde atıf verilmiştir.

Çalışmanın son aşamaya gelmesi hususunda başta; değerli vaktini, rehberliğini ve danışmanlığını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Rıfat ATAY'a, çalışmanın son hale gelmesi hususunda görüş ve katkılarını esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY ve Doç. Dr. Bahset KARSLI'ya; çalışmayı inceleyip eksiklikler noktasında desteklerini esirgemeyen dostum İbrahim Enes ÜNVER'e ve kıymetli eşim Tuğba KAYA'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Antalya, 05/09/2022

Nesuh KAYA

GİRİŞ

Dünya üzerinde yaşayan neredeyse her insanın günlük hayatında hoşuna gitmeyen olayların yaşandığı tarihi bir vakıadır. İnsanlar gündelik yaşamlarını sürdürürken olumlu birçok olayla karşılaşırken, bunun yanında olumsuz birçok olayla da karşı karşıya kalmaktadır. Karşı karşıya kaldığı menfi durumu “bu bir kötülük” diyerek nitelemekte, başına gelen olayın neden vuku bulduğunu üzerine düşünmektedir. Bu durum insanlara, dünya üzerinde iyiliklerin ve güzelliklerin olduğu gerçeği kadar kötülüklerin de bulunduğunu göstermiştir.

Kötülük olarak nitelendirilen bu olayların bireysel olarak insanların başına gelmesinin yanında toplu şekilde toplumların veya grupların başına gelmiş olması da dikkat çekicidir. Batı kültüründe toplumsal kötülük olarak zikredilebilecek olaylardan biri Lizbon depremidir. Kasım 1755 yılında meydana gelen Lizbon depremi yaklaşık olarak otuz-kırk bin insanın yaşamını yitirmesine sebebiyet vermiştir.¹ Lizbon depremi gibi Nazi zulmü de Batı’da büyük yıkımlar ortaya çıkarmıştır. İslam dünyasına bakıldığında, durumun Batı’dan farklı olmadığı görülmektedir. Moğol istilaları sonucunda Müslüman Anadolu halkı kötülüğü yağmurun üzerlerine yağması gibi hissetmişlerdir. Günümüzde de kötülük olarak nitelendirebileceğimiz büyük grupların etkilendiği olaylar yaşanmaktadır.² Bireysel olayların yanı sıra gruplar üzerinde de etkisi görülen kötülük durumları insanlığın tarih hafızasında yerini almaktadır. İnsanlar yaşadıkları veya yaşananlar üzerine düşündükçe mana arayışı içerisine girmektedirler. “Acaba neden” sorusunu soran insan yaşadığı veya yaşanan olayları irdelemeye devam etmektedir. İyi tecrübelerin yanında kötü tecrübelerini de mana dünyasına yerleştirmeye çalışmaktadır.

Kötü tecrübeler karşısında insan genellikle iki basamaklı bir yaklaşım sergilemektedir. Örnek olarak bir kanser hastasını ele alalım. İlk basamakta, kanser hastasının tedavi alması gerekliliği ve tıbbın varlığı karşısında olay hastaneye intikal etmekte ve tıbbın yapacağı görece sınırlı tedavilerle insan bir nebze rahatlamaya çalışmaktadır. Burada göze çarpan kelime “sınırlı” kavramı olmaktadır. Çünkü tıp ne kadar gelişirse gelişsin doğru tedavi uygulansa dahi tedaviye cevap vermeyen hastalar çıkmaktadır. İkinci basamak, bu işin dini boyutunu oluşturmaktadır. İnananların genelde vereceği tepki acaba Tanrı bu hastalığı bana neden verdi

¹ Voltaire, “Lizbon Felaketi Üzerine Şiir”, çev. Metin Topuz ve Ahmet S.Tümkaya, *Beytülhikme Dergisi*, 9/1, 2019, 279-291.

² 17 Ağustos 1999 Gölcük depreminde yaklaşık olarak 18.000 insanın yaşamını yitirdiği bilinmektedir. Etkileri hala devam eden Suriye iç savaşında 200.000’in üzerinde insanın vefat etmesinin yanı sıra milyonlarca Suriyelinin ülkesini terk etmek zorunda kalması kötülüğün gruplar üzerine etkisini göstermektedir. Detaylı bilgi için Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay, İstanbul, 2016, s. 12.

şeklinde olmaktadır. Sonuç olarak dünya üzerinde görülen savaşlar, kıtlıklar, zulümler, tecavüzler, depremler, seller, kuraklıklar, ahlaksızlıklar, hastalıklar ve ölümlerin sebepleri araştırılmakla beraber, bu araştırmanın bir tarafını da Tanrı inancı temelli sorular oluşturmaktadır.

Yaşanılan felaketler bazen o denli acı olmaktadır ki inanan bir kimse bile, “Tanrı’m beni neden bu kötülüğün içerisinde bıraktın, madem beni seviyorsun, neden kurtarmıyorsun,” şeklinde tepkiler verebilmektedir. Bu tarz tepkiler her dinden insanda görülebilecek doğal bir tepkidir; örneğin Holocaust’tan sonra bazı Yahudi din adamları inancını kaybetmiştir.³ Karşı karşıya kalınan kötülük durumları karşısında kimileri vicdanları ve imanları ile işin içinden sıyrılmaktadır. Ancak aynı olaylar sebebiyle iyi olan bir Tanrı anlayışını sorgulayan hatta O’nun varlığını yadsıyan insanların sayısı da az değildir. Tarih sahnesinde bu tarz yaklaşım belirli bir kaç insanın Tanrı inancını yıkmakla kalmamıştır. Söz konusu kötülük felsefi ve mantıksal zeminde formüller aramış, hatta teizmin karşısında Tanrı’nın varlığının imkânsızlığı lehine kullanılmıştır. Din felsefesinin bütün problemleri karşısında teizmin birtakım cevaplarla olaylardan sıyrılabildiği görülse de teizmin karşısında varlığını hissettiren, ateizmin elini güçlendiren en önemli argümanlardan biri olarak kötülük problemi karşımızda durmaktadır.⁴ İlim, irade, kudret bir sahibi bir varlık olarak düşünülen Tanrı’nın kötülüklere izin veriyor görünmesi, söz konusu sıfatların reddini veya eksikliğini ifadeye, diğer yandan ise Tanrı’nın yokluğuna dair düşünceye kadar götürmüştür.

Problem düşünürler kadar sıradan insanları da ilgilendirmektedir.⁵ Çünkü hangi meslek grubundan olunursa olunsun, kötülük problemi herkesin hayatında kendini göstermektedir. Küçük yaşta tecavüze uğramış günahsız bir çocuk düşünelim. Hiçbir suçu olmadığı halde kötü düşünceli biri tarafından kendisine böyle bir zarar verilmesinin Tanrı’nın sisteminde nereye oturacağı sorusu akıllara gelmektedir. Teist düşünürler konunun arka planını aydınlatma, ateistik delillere cevap arama ve septiklere hakikati dinsel açıdan makul gösterme çabası içerisine girmişlerdir. Bu minvalde kötülük problemi ve teodise adı altında çok ciddi bir literatür ortaya çıkmıştır.

Kendini birçok alanda alenen gösteren kötülük problemi konusuna Anadolu’da yaşamış bir Hak aşığının nasıl bir duruş sergilediği, bu çalışmayı ortaya çıkarmıştır. Yûnus Emre’nin (ö. 1320) yaşadığı dönemde birçok sorunu şiirlerine konu yaptığı bilinmektedir. Konunun teist, ateist, filozof, kelamcı her alandan insanı ilgilendirmiş ve dikkatini çekmiş bir olgu olmasının

³ Muhsin Akbaş, “Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1, 2003, s.173 - 186.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay, Ankara, 1992, s. 147.

⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 208.

yanı sıra Yûnus'un ulusal, uluslararası anlamda bıraktığı etki de göz önüne alındığında düşünürün konuya yaklaşımı ayrıca önemli görünmektedir.

Kötülük problemi, içerisinde birçok ayrıntıyı barındıran geniş bir konu olduğundan, bütün cepheleriyle ele alınmadığı takdirde bazı noktaların anlaşılmayacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda öncelikle problemin tarihsel arka planını zikredilecek ardından kötülüğün tanımı ve çeşitleri ele alınmıştır. Probleme varoluşsal, mantıksal ve delilci yaklaşımlar olduğundan çalışma içerisinde değinilmiştir. Son olarak teodise kavramı ve kötülük problemine karşı geliştirilen genel geçer teodiseler değerlendirilecektir. Böylelikle okuyucu kabul gören teodiseler ile Yûnus Emre'den hareketle ortaya konan bir teodiseyi karşılaştırma imkânı bulacaktır.

Çalışmanın amacı, yüzyıllar boyunca insanlığın zihnini meşgul eden kötülük problemine Anadolu'da yaşayan ve şiirleri çağlar aşan Yûnus Emre'nin yaklaşımını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışma için gerekli olan bilgiler temelde literatür taraması ve dokümanter analiz yöntemleriyle elde edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma kapsamında, Anadolu erenlerinden biri olan ve ilahi aşk ile yandığı bilinen bir düşünürün *Divan*'ından hareketle kötülük problemine yaklaşımı esas alınacaktır. Çalışma, Yûnus Emre'nin şiirleri bağlamında kötülük problemine yaklaşımı ile sınırlıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÇEŞİTLERİ VE TEODİSE

Bu bölümde kötülüğün tanımı ve çeşitlerine değinildikten sonra teodise kavramı ve düşünce tarihinde iz bırakmış teodiselere değinilmiştir. Özet olarak kötülüklerin varlığı ile mutlak iyi bir Tanrı anlayışının imkânı üzerine şekillenen kötülük problemi, metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülükler olarak tartışılmıştır. Bu bağlamda problemin tarihsel arka planı ayrıca önemlidir. Batı felsefesinde kötülük problemine çözüm önerisi olarak çok sayıda teodise geliştirilmekle birlikte bazıları daha fazla kabul görmüştür. Bunlar; Augustine (ö. 430) teodisesi, Alfred North Whitehead'in (ö. 1947) geliştirdiği süreç teodisesi ve John Hick (ö. 2012) tarafından son hali verilen ruh yapıcı teodiselerdir. Problem, İslam düşüncesinde de adli ilahi mevzu olarak tartışılmış ve bu meyanda çok sayıda teodise geliştirilmiştir. Bölümün son başlığı olarak, İslam düşünürlerinin konuya yaklaşımına değinilmiştir.

En temel anlatımıyla evrendeki kötülüklerle iyi bir Tanrı anlayışının bir arada olmasının mümkün olmadığı düşüncesi kötülük probleminin çıkış noktasıdır. Kötülük probleminin tarihi insanlık tarihi kadar uzundur demek yanlış olmayacaktır. Ancak onun ilk defa formülleşmiş hali Epicurus (ö. MÖ. 270) tarafından dile getirilmiştir. Bu formülü aktaran ise bir kilise adamı olan Lactantius'tur (ö. MÖ. 340). Lactantius, Epicurus'un formülünü şöyle aktarmıştır:

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldıracaktır ama kaldırmak istemez ya da ne kaldırmak ister ne de kaldıracaktır yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldıracaktır. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldıracaktır fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldıracaktır, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmak istiyor hem de kaldıracaktır ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır.”⁶

Epicurus'un kötülük problemi konusunda ki bu yaklaşımı on sekizinci yüzyıl filozoflarından biri olan ve kötülük problemini farklı bir noktaya taşıyan David Hume (ö. 1776) tarafından yeniden dile getirilmiştir. Hume'a göre Epicurus'un bu soruları hala cevap bulmamıştır. O, problemi tekrardan şöyle dile getirmektedir.

“Tanrı kötülüğü önlemek istemek de ama gücü mü yetmiyor?
Öyleyse o güçsüzdür.

⁶ John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London, 1985, s. 5; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 12.

Yoksa gücü yetiyor da o kötülüğü mü önlemek istemiyor?

Öyleyse o iyi niyetli bir Tanrı değildir.

Hem güçlü hem de iyi niyetli ise bu kadar kötülük nasıl var olmaktadır.”⁷

Kötülük probleminin genelde teizmin sorunu olduğunu söylemek yerinde bir yaklaşım olacaktır. İnanç sahibi düşünürler elbette kendi dindarlarına sorunun cevabı bağlamında tatminkâr cevaplar aramalıdır. Dinler de inanç sistemlerindeki farklılıklarının yanı sıra Tanrı anlayışları sebepleri ve öteki dünya algıları farklı olduğundan probleme farklı çözüm önerileri getirmişlerdir. Dinlerin tepkileri incelendiğinde genelde üç farklı genel tavırdan söz etmek mümkün görünmektedir. Hinduizm’in Vedanta öğretilerine göre kötülüğe problem olarak bakılmaz. Onlara göre kötülük “İyi ve kötü arasında, aynı objenin iki yönü olan aydınlık ve karanlık arasında olduğu gibi, ayırım değil sadece derece farkıdır.”⁸

Dinlerin ikinci yaklaşımı, düalizmin bariz biçimde örnek bulduğu Zerdüştlük ile ifade bulmuştur. Zerdüştlük’e göre iyi ve kötü Tanrılar düalizmi beraberinde kötülüğün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Üçüncü yaklaşım ise Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin monist bakış açısı olup iyi ve kudretli bir Tanrı ile kötülüğün aynı anda olabilmesi mümkün görülmüştür.⁹ Kötülük probleminin ne olduğu ve türlerine geçmeden önce konu hakkında bir mülahaza yerinde görünmektedir.

Kötülüğün bir gereklilik olduğuna dair her dönemde düşünce şekilleri ortaya çıkmıştır. Başpiskopos William King (ö. 1729) kötülük problemi ile alakalı ele aldığı bir denemesinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Deprem, fırtınalar, gök gürültüsü, sağanak halindeki yağmurlar ve sel felaketleri... Bazen adil ve merhametli bir Tanrı tarafından insanoğlunu cezalandırmak için gönderilmiştir. Fakat genellikle zorunlu ve bütüne daha büyük zarar vermeden ortadan kaldırılamayacak olan diğer tabii sebeplere bağlıdır. Gerçekten unsurların bu çatışmaları zararlıdır; ancak onların bulunmaması durumunda evrensel sistem için daha büyük bir zarar ortaya çıkacaktır.”¹⁰

Görüldüğü gibi, King bu türden kötülükleri evrensel bütünlük içerisinde bir gereklilik olarak görmektedir. Ancak Voltaire (ö. 1778) gibi bazı düşünürler, King’in evrensel bütünlük

⁷ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, Bobbs-Merrill, New York, 1947, s. 198.

⁸ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay, Ankara, 2003, s. 13.

⁹ Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 13; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 16.

¹⁰ Nurten Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5, s. 84.

bağlamında gereklilik olarak zikrettiği kötülüğün olması fikrine karşı çıkmışlardır. Ona göre, Lizbon depremi ilahi takdirle izah edilemeyecek kadar büyük bir felakettir.

“Ah talihsiz ölümlüler! Ah şu acınası yer!
 Ah korku içinde yaşayan tüm ölümlüler!
 Faydasız acıların ebediyen sürüp giden!
 Ve hatalı filozoflar, haykırarak, “her şey iyidir” diyen,
 Haydi gelin de dikkatle seyredin bu korkunç yıkıntıları,
 Küllerini şu talihsizin, şu döküntüleri, şu kalıntıları,
 Birbirinin üstüne yığılmış şu kadınları ve çocukları,
 Parça parça mermerler altındaki şu dağılmış uzuvları.
 Görün parçalayıp yuttuğu şu yüzbinlerce zavallıyı yeryüzünün!”¹¹

Din felsefesi literatürü içerisinde teodise kavramı kötülük problemi karşısında en genel haliyle “Tanrı savunusu” olarak ifade edilmiştir. Felsefe tarihi içerisinde teodisenin ilk ipuçlarının Platon’un (ö. MÖ 348) eserlerinde yer bulduğu gözlenmiştir. Platon bu anlamda düalist bir yaklaşım içerisine girerek Tanrı’yı iyiliğin ve adaletin kendisi olarak kabul etmiş ve ondan kötülüğün sadır olmayacağına inanmıştır. Kötülüğün sorumlusu Tanrı olmamaktadır, bundan dolayı saf iyi olan Tanrı’ya iyi olan atfedilmelidir. Kötülüğün kaynağı hakkında ise başka sebepler bulunmalıdır. Platon’a göre Tanrı, evreni en kusursuz biçimde yaratmak istemiştir ancak ezeli madde onun mükemmel yaratma düşüncesine adeta karşı çıkmıştır. Maddenin ezeliği fikrini taşıyan Platon’a göre böyle bir durumda evren ve insan maddenin sınırlılığından ötürü kötülüğün sebebini teşkil etmekteydi.¹² Maddenin özü gereği kemâli kabul edemeyeceğini Fârâbî (ö. 950) ve İbni Sînâ ’da (ö. 1037) kabul etmiştir,¹³ ki bunlara bölüm sonunda ayrıca değinilecektir.

Mevcut evrenin olabilecek en iyi evren olduğu savı her ne kadar Gazâlî (ö. 1111) ve Leibniz (ö. 1716) gibi düşünürlerle özdeşleşmişse de bu düşüncenin ilk tohumlarını Platon serpmiştir. Platon’un düşünce dünyası incelendiğinde onun idea fikri dikkat çekmektedir. Platon evrende görülen her varlığın bir yansıma/yanılsama olduğunu düşünmektedir. Böylelikle evrende görülen her şey asılların birer kopyasıdır. Her şeyden üstün olan Tanrı’nın yarattıklarının en güzel olmaları da ihtimal dışıdır.¹⁴ Platon’a göre, “Kavgalar, geçimsizlikler,

¹¹ Voltaire, “Lizbon Felaketi Üzerine Şiir”, s. 280.

¹² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 15.

¹³ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yay, İstanbul, 2013, s. 136.

¹⁴ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş - Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yay, İstanbul, 1997, s.31; Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar, Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2002, s. 203-204.

çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden” sadır olur.¹⁵ Kötülüğün nasıl tanımlandığı ve hangi türlere ayrıldığı ayrıca önemlidir.

1.1 Kötülüğün Tanımı ve Çeşitleri

Varlık sahnesine çıktığından beri insan, mutluluğu istemiş ve bunun yollarını aramışsa da hayat planında zorluklarla karşılaştıkça her zaman mutlu olunamayacağını anlamıştır. Bunun bir neticesi olarak yaşanan olumsuz tecrübeye “kötü” denmiştir. Peki, insanların mutsuzluğunu ifade etmek için kullanılan kötü kelimesi ne anlama gelmektedir.

Cevizci sözlüğünde kötü kelimesinin “Amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan, zarar, acı ve rahatsızlık veren şey, zararlı etkide bulunan şey”, “mutluluğa, ideallere, amacı ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum”, “ahlaki bakımdan iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey”¹⁶ gibi farklı manalara geldiğini ifade etmiştir. Kelimenin Türk Dil Kurumunda ki karşılığına bakıldığında “istenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoş gitmeyen, fena, iyi karşıtı”, “zararlı, tehlikeli”, “korku endişe veren”, “kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan” gibi manalara geldiği görülmektedir.¹⁷ Kelimenin İngilizce karşılığı “evil” olarak ifade bulmuştur. “Evil” kelimesi Türkçe kötü kelimesinden farklı kullanılır. Çünkü detaylı bakıldığında Türkçe de kötüyü ifade eden kavramlar genelde ahlaki kötülüğü ifade etmektedir. Ancak “evil” kelimesi genelde ahlaki kötülüğün yanında fiziksel kötülüğü ki batılılar buna tabii kötülük de derler, ifade ettiği görülmektedir. Türkçede doğal kötülükler daha çok bela ve musibet kavramları ile ifade bulmuştur.¹⁸

Kötü kelimesinin manaları her ne kadar yakın görünse de farklı şekillerde anlaşıldığı ve ifade bulduğu görülmektedir. Bu, kötülük kavramı için genel geçer bir tanım bulmanın zorluğunu göstermektedir. Söz konusu problem bu kavram üzerine kurulu olduğundan yapılan araştırmalarda bu durumun göz önünde bulundurulmalıdır. Örnek vermek gerekirse, İslam düşüncesinde kötü ile Yunan düşüncesinde kötü aynı olarak karşılık bulmamaktadır. Bir Müslümana göre kötü Tanrı’nın hoşnut olmayacağı şeydir. Antik Yunan düşüncesinde herhangi bir hedoniste göre “hedonizm” kavramı da dikkate alındığında hayatın amacı haz almaktır. Bu takdirde ona göre kötülük kavramının karşılığı da “yegâne acı” olarak anlaşılmaktadır.¹⁹ İnsanı her şeyin ölçüsü olarak kabul eden bir sofiste göre de iyilik ve kötülük göreceli olduğundan

¹⁵ Eflatun, *Phaidon*, çev. Kemal Yetkin - Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay, İstanbul, 1989, s. 19-20.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul, 2000, s. 574-578.

¹⁷ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay, Ankara, 2011.

¹⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 28; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, Elis Yay, İstanbul, 2019, s. 31

¹⁹ Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 18.

herkes kötüyü farklı yorumlayacaktır, ki böylece mutlak bir kötülükten bahsetmek mümkün olmayacaktır.²⁰

Batı düşüncesi temel alındığında kötülük kavramının kategorize edildiği ve iki tür kötülükten bahsedildiği görülmektedir. Bunlar ahlaki (moral) ve doğal (natural, physical) kötülüklerdir. Bazı filozoflar kötülük anlayışlarındaki farklılıkları çeşitlendirme yaparken de dikkate almışlardır. Bu doğrultuda onlar bazen “doğal” değil de “fiziksel” kavramını kullanmışlardır.²¹ Yaran’a göre ise “doğal”, “tabii” “fiziksel” kavramları eş anlamlı olarak kullanılabilirler.²² Bu kategorize içerisinde ilk planda yer almadığı halde kimilerince kötülüğü tanımlarken bir kötülük çeşidi daha kullanılmıştır. Bu üçüncü tanımlama “metafiziksel” olarak karşılık bulmuştur. Öyleyse genel itibariyle kötülüğün ahlaki ve tabii (fiziksel) kötülük olarak ikiye ayrıldığını daha geniş bakıldığında metafiziksel kötülük ile birlikte üçe ayrıldığını söylemek isabetli görünmektedir. Konunun anlaşılması adına bu kötülüklerin ne ifade ettiğine değinilmelidir.

1.1.1 Metafiziksel Kötülük

Bu kavramı ilk defa kullanarak ona mevcut kimliğini kazandıran kişi Leibniz’dir. “Metafiziksel” kavramı evrenin sınırlılığı ve sonluluğuna işaret eder. Leibniz ve ondan sonra gelen Augustine’ci teodiseciler yaratılmış evren anlayışlarından hareketle âlem yaratıldıysa sınırlılık da kaçınılmaz olacaktır düşüncesini taşımışlardır.²³

Leibniz kötülüğü “fiziksel”, “ahlaki” ve “metafiziksel” olarak üçe ayırmıştır.²⁴ Leibniz’e göre ahlaki ve fiziksel kötülükler temelde metafiziksel kötülükten ortaya çıkmaktadır. Tanrı’nın fiilden önce ve fiilden sonra olmak üzere iki iradesinin olduğunu kabul eden Leibniz, Tanrı’nın sırf hayır olmasından ötürü fiilden önce hayır murat ettiğini fiilden sonra iradesinin ise asıl irade olduğunu düşünmüştür. Fiilden sonra iradeyle Tanrı, en büyük hayrın ortaya çıkmasını irade etse de şer devreye girer ki böylelikle hayır için şerrin gerekli olduğu anlaşılır.²⁵

Leibniz’e göre Tanrı mükemmel ve sırf iyilik olduğundan ondan sadır olanda iyidir ki böylelikle âlem her halükarda iyi olmaktadır. “Tanrı’dan adalet, iyilik ve kutsallığa uygun olmayan bir şey çıkmaz.”²⁶

²⁰ Feyzullah Askay, *Kötülük Problemi Teodise ve Tanrı*, Lora Yay, İstanbul, 2021, s. 25.

²¹ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 33.

²² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.30.

²³ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 39.

²⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 31.

²⁵ Macit Gökberk *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yay, Ankara, 1966, s. 330-331.

²⁶ Gottfried Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, Milli Eğitim Bakanlığı Yay, İstanbul, 1949, s.1

Ona göre Tanrı evreni yaratırken en iyi parçaları kullandı. Bütün hesapları yaptı ama en sonunda bazı kötülöklere göz yumması gerektiğini anladı.²⁷

Leibniz'e göre kötölük, yaratılmış olanın içerisinde düşünölmelidir. Bu anlamda yaratılanların özünde mükemmel olmama durumu ve sınırlı olma anlayışlarının yer aldığı düşünölmelidir, aksi takdirde Tanrı'nın kötü olduğu düşünölür ki, bu ona göre anlamsızdır. Nihai olarak kötölüğün bir reelliğı yoktur; o bir tür yoksaymadan ibaret olarak karşımızda durmaktadır.²⁸ Leibniz, insanda meydana gelen eksikliğin Tanrı'sal hikmet açısından değerlendirilmesini istemiştir. Tanrı, olabilme ihtimalleri olan birçok dünyadan bu dünyayı seçti ise mevcut dünya mümkün dünyaların en iyisi olarak belirlemiştir.²⁹ Dünya kavramı içerisinde "yetkin olmama" kendiliğinden mevcuttur. Sonlu varlıkların içerisinde olmadığı bir dünya düşünölemez. Sonlu varlıklar da sonlu olma durumlarından ötürü hiçbir zaman yetkin olamayacaklardır. O takdirde Tanrı'nın yaratacağı dünya, içerisinde sonlu varlıkların yer aldığı ve kusursuz olamadıkları bir dünya olmalıydı. Bahsedilen niteliklere haiz dünyanın yaratılmış olması metafiziksel kötölüktür.³⁰ Metafiziksel kötölük neticede yetkin olamama ve varlıkların sonlu yani ölümlü olması üzerine kurulmuş bir kötölük çeşididir.

1.1.2 Fiziksel (Doğal) Kötölük

Doğal kötölüğü ahlaki kötölüğün içerisine dâhil etme ya da ahlaki kötölüğe indirgeme girişimleri her dönemde olmuştur. Ne var ki bu, sorunu çözmek bir yana daha da zorlaştırır gibi görünmektedir. Ahlaki kötölük bir nebze de olsa insanın özgür iradesinin sonucunu teşkil etmekte ve çözüme daha yakın durmaktadır. Ancak aynı durum doğal kötölük için mümkün değildir. Hick'in tanımına gelinecek olunursa "Doğal kötölük, hastalık yapan bakteriler, fırtınalar, depremler, kasırgalar, kuraklıklar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötölüktür."³¹ Tanımdan anlaşıldığı üzere bu tür vakıalar insan dahlinin olmadığı olaylardır.

Doğal kötölük konusunda sınırları en geniş tutan düşünür McCloskey'dir (1942-). Ona göre doğal kötölükten dört şey anlaşılmaktadır. İlk olarak bununla bazı doğal çevreler anlaşılmıştır ki bu çevreler çöller, verimsiz topraklar, buzlarla kaplı alanlar gibi yerlerdir. İkinci doğal kötölükler ile akrep ve yılan gibi yırtıcı ve zehirli yaratıklar, kurt ve kaplan gibi yırtıcı hayvanların yanı sıra sinek gibi mikrop taşıyan hayvanlar, zararlı yaratıklar olarak

²⁷ Gottfried Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batuhan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay, İstanbul, 1986, s. 49.

²⁸ Charles Werner, *Kötölük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay, İstanbul, 2000, s. 36.

²⁹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötölük Problemi ve Teodise*, s. 40.

³⁰ Yaran, *Kötölük ve Teodise*, s. 31-32.

³¹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötölük Problemi ve Teodise*, s. 34.

gruplandırılmıştır. Diğer bir grup deprem, sel, fırtına, yangın felaketi, sel ve kıtlık gibi bütün canlıları tedirgin eden kötülüklerdir. Hepsinin yanında McCloskey sağırlık, körlük, sakatlık gibi bedensel hastalıkları da doğal kötülüğün içerisinde zikretmiştir.³² Richard Swinburne (1934-) ise doğal kötülük konusunda izlenimini şöyle aktarmaktadır:

“Doğal kötülükten anladığım, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların kendi ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen bütün kötülüklerdir. Doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlara da ait olan hem fiziksel acıyı hem de zihinsel acıyı içerir; hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri bu türdendir.”³³

Bu türden insan veya diğer canlıların iradelerinin dışında kalan kötülükler her yönüyle doğal kötülük içerisinde yer almıştır. Batı literatüründe doğal kötülük dendiği zaman akla Lizbon depremi gelmektedir. Bu deprem 1 Kasım 1755 tarihinde meydana geldiğinde onlarca insanın yaşamını yitirmesine sebebiyet vermiştir. Depremın büyüklüğünün 8,9 veya 9 şiddetinde olduğu düşünülmektedir. Onlarca insanın ölümüyle sonuçlanan bu deprem haliyle Batıda o dönemden sonra yaşamış entelektüel kesim üzerinde felsefi optimistliğin yavaş yavaş kaybolmasına sebebiyet vermiştir.³⁴ Ülkemizde de çok fazla insanın yaşamını yitirmesine sebebiyet veren 1992 Erzincan ve 1999 Gölcük depremleri doğal kötülüğe verilebilecek en uygun örneklerdir.

1.1.3 Ahlaki Kötülük

Doğal (fiziksel) kötülüğün aksine ahlaki kötülük ne kadar aleyhinde eleştiriler varsa da daha fazla kabul görmüş kötülük çeşididir. Bu kötülük çeşidinde kötülüğün nihai faili insandır. İnsan kendi özgür iradesinden hareketle yaptığı seçimlerle kötülüğe sebebiyet verebilir. Kıskançlık, adam öldürme, kin, haset, savaşlar, açgözlülük gibi durumlar ahlaki kötülüğün birer sebebi durumundadırlar. İnsanın en basit anlatımıyla özgür iradesinden doğan seçim hakkını yukarda sayılanların yanı sıra soykırım, acımasızlık, adaletsizlik yönünde kullanmalarıdır.³⁵

Ahlaki kötülüğü çağdaş din felsefecileri daha çok “günah” ile eş anlamlı kabul etmişlerdir. Böyle olmasının sebebi muhtemelen ahlaki kötülük ile ilk günah arasında bir ilişki olduğunu düşünmeleridir.³⁶ Ahlaki kötülüğe örnek vermek gerekirse çok uzağa gitmeye gerek

³² Henry J. McCloskey, *God and Evil*, Springer Dordrecht, Lahey, 1974, s. 63; Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 18-19.

³³ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yay, Bursa, 2001, s. 87

³⁴ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı – Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara, 1991, s. 181.

³⁵ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 172.

³⁶ Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 17.

yoktur. İnsanın gündelik yaşamı içerisinde seçim yapabilme durumunda olduğu durumlarda neticesinin kötü olduğu tarafı isteyerek veya istemeyerek seçtiği her karar ahlaki kötülüğe örnek oluşturur. Somut bir örnek verilmek istenirse son yılların toplu katliamları, tecavüz, soykırım gibi bütün ahlaki kötülükleri bünyesinde barındıran Bosna katliamı ahlaki kötülüğe oldukça uygun bir örnektir.³⁷

Her ne kadar ahlaki kötülüğün faili insan ve onun kötüye kullandığı özgür iradesi olarak kabul edilse de ahlaki kötülüğe de çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Madem bu kötülük çeşidinin sebebi insanın özgür iradesidir öyleyse Tanrı neden insanı özgür iradeli bir biçimde yaratmıştır, özgür irade sahibi olmak iyi midir? İyiye neden bütün varlıklar değil de sadece insan özgür iradeli bir biçimde yaratılmıştır gibi veya insan özgür iradeli bile olsa Tanrı'nın her şeye gücü yeten varlık olarak neden ahlaki kötülüğe ve özgür iradeye engel olmadığı gibi eleştiriler yöneltmiştir.³⁸

İnsanlar evrenin varlığından itibaren inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye bölünmüşler ve sürekli mücadele içerisinde olmuşlardır. İnananlar kâinatın düzenli işleyişinden, hareketlerinden her şeye gücü yeten bir varlık düşüncesine varmışlardır. İnanmayanlar da kendilerinin ve evrenin meydana gelmesinde doğayı sebep görmüşler ve herhangi bir üst varlık fikrini kabul etmemişlerdir. Bu durumda inanmayanların cevaplayamadıkları yetersiz kaldıkları birçok konu olduğu gibi zaman zaman inananlarda bazı soruların cevaplarını bulmada yetersiz kalmışlardır. Kötülük konusu bunların başında gelmektedir. Problem her ne kadar ilahiyatçılar, kelamcılar ve filozoflar tarafından sistematik olarak ele alınsa da aslında bütün insanlar kötülük problemi konusunda düşünmeden edememişlerdir. Kimileri şüphelerinin peşinden giderek “her şeye gücü yeten” varlık olarak Tanrı'dan şüphe duymaya başlamışlardır. Hatta bazıları böyle bir Tanrı'nın olamayacağı fikrine varmışlardır. Bu bağlamda problem ateizmi benimsemişler için güçlü bir dayanak oluşturmasının yanında teizm için çözülmeyi bekleyen bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Robin Le Poidevin (1962-) problemin farkına varmış ve şu açıklamayı getirmiştir: “Teist her ne kadar sorunu Tanrı açısından ele alsın ve çözmüş gibi görünse de bize dünya ve dünyadaki konumumuz açısından hiçbir şey söyleyemez.”³⁹

Problem teizm için büyük bir sorun olmasının yanında Agnostik ve ateistler de aynı problemi iyi her şeye gücü yeten bir Tanrı varsa evrende neden bu kadar kötülük var sorusuyla dillendirmişlerdir. Onlara göre bu durumu bizi iki neticeye götürebilir. İlkin ya böyle bir

³⁷ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 35.

³⁸ Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 18.

³⁹ Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2000, s. 157; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 41-42.

Tanrı'nın olmadığı fikrinde birleşilir ya da geleneksel Tanrı anlayışımızın bize öğrettiği her şeye gücü yeten, iyi, kudret sahibi bir Tanrı anlayışı reddedilmelidir.⁴⁰ Günümüzde bu problem, kötülükleri ortadan kaldırmayan Tanrı'ya bir tepki ve başkaldırı olarak varoluşsal, Tanrı'nın varlığını yadsıma düşüncesiyle mantıksal ve yokluğunun daha makul olduğu fikriyle delilci kötülük problemi olarak tartışılmaktadır. Şimdi bu yaklaşımlar ele alınacaktır.

1.1.4 Varoluşsal Kötülük Problemi

Varoluşsal kötülük problemi insanın dünya üzerinde gördüğü kötülükler karşısında bir başkaldırı, protesto ve öfke temelli yaklaşımı ile teizme karşı çıkmasıdır.⁴¹ Bir başka açıdan ölümle sınanan ve insanı dünya hayatı boyunca eli kolu bağlayan Tanrı'ya, bir başkaldırı ve sitemdir.⁴²

Varoluşsal kötülük problemini dile getirenler bütün insanlığın bu başkaldırını desteklemeleri gerektiği görüşünü taşırlar. Çünkü sorun problemi savunanların değil bütün insanlığın sorunudur. Özellikle de problemin inanan dindarın ruhunda iz bırakması gerekmektedir.⁴³ Problem mantıkçı kötülük problemi ve delilci kötülük probleminin teorik olmasına karşılık pratik hayatta karşılığı olduğundan öznel yönü baskındır ve kişi tecrübe ettiğinde dini inancı için kriz manası taşımaktadır. Yakın zamanda meydana gelen Hiroşima ve Çernobil faciaları ve neticesinde onlarca insanın yaşamını yitirmesi hayatı için anlam arayan çağdaş insanı yalnız hissettirmiştir.⁴⁴

Varoluşsal kötülükler özellikle edebiyat sahasında etkisini göstermiştir. Edebiyatçılar başkaldırılarını edebiyatın gücünü kullanarak farklı bir noktaya taşımışlardır. Fransız yazarlardan Albert Camus, (ö. 1960) Jean Paul Sartre (ö. 1980) bu durumun en güzel örneklerdir. Söz konusu problem dile getirildiğinde Dostoyevski'nin (ö. 1881) "Karamazov Kardeşler" adlı eseri artık klasikleşmiştir. Eserde İvan, Tanrı'ya şöyle başkaldırmaktadır:

"Ebedi mutluluğu istemiyorum, insanları sevdiğim için istemiyorum bunu. Öcü alınmamış ıstıraplar arasında kalayım daha iyi. Haksız olsam bile, öcü alınmamış ıstırapım, yatışmamış öfkem içimde kalsın, razıyım. Evet, bu ebedi mutluluğa pek büyük bir paha biçmişler, bizim kesemize göre değil ona giriş. Bu yüzden, giriş biletini geri vermek için acele ediyorum. Dürüst bir insansam elden geldiğince acele etmeliyim. Ben de yapıyorum bunu. Tanrı'yı inkâr ettiğim felan yok, Alyoşa, sadece biletimi saygılarımla geri veriyorum ona..."⁴⁵

⁴⁰ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 42-43.

⁴¹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 43.

⁴² Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yay, Erzurum, 1995, s. 122.

⁴³ Nelson Pike, *God and Evil: Readings On the Theological Problem of Evil*, New Jersey, 1964, s. 2.

⁴⁴ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 44.

⁴⁵ Fyodor M. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, Altın Kitaplar Yay, İstanbul, 1969, s. 364-365.

Varoluşçu problemin özeti niteliğinde olan bu pasaj açık bir başkaldırı örneği göstermektedir. Problem Tanrı'nın varlığını inkâr etmek ya da onun yokluğuna delil bulma girişimi değildir Tanrı'ya karşı bir serzeniştir.⁴⁶ Böylelikle O'nun kötülöklere göz yumduğu, adaletsizlikleri ortadan kaldırmadığı düşünölmür.

Yukarda zikredilen problem göröldüğü üzere daha çok öznel yargılar barındıran ve insanın hayat tecrübesine dayanan gerçeklerdir. Tecrübeler kişiden kişiye değişmektedir. Varoluşçu probleme göre çok sevdiği birinin ölmürken nefessiz bedenini dışardan seyreden için bu gerçek daha açıkça ortaya çıkmaktadır. Yani kötölüğü ancak o an yaşayan daha iyi anlamaktadır. Varoluşçu anlayış bu gerçeklikler karşısında bir başkaldırı, öfke patlamasıdır. Yaran'a göre bu öznel tecrübelerin arkasında sağlam veya zayıf çeşitli teoriler bulunabilmektedir. Bundan dolayı problemin teorik boyutu olan mantıksal ve delilci kötölük problemlerini tartışmak daha isabetli görünmektedir.⁴⁷

1.1.5 Mantıksal Kötölük Problemi

En temel anlatımıyla mantıksal kötölük probleminin savı şudur. Evrende aynı anda hem kötölük hem de iyi ve güçlü bir Tanrı var olamaz. Birinin varlığı diğerrinin yokluğunu zorunlu kıldığından iyi ve güçlü Tanrı anlayışı imkânsızdır. Fransız yazarlardan John S. Mill (ö. 1873) ve Francis H. Bradley (1873- ?) gibi düşünürler teizmin öne sürdüğü şekliyle hem iyi ve güçlü bir Tanrı'nın varlığını hem de kötölüğün birlikte evrende bulunmasını imkân dışı görmüşlerdir.⁴⁸

Çalışmanın ilk kısmında değinilen meşhur diyalogda ifade bulduğu haliyle Epicurus kötölük problemine dikkat çekmekteydi ki bu diyalogu aktaran Lactantius idi. (ö. 320) Bu diyalogda Tanrı'nın kötölükleri def etmemesinin teolojik bir sorun oluşturduğu ifade edilmektedir. Diyalog mantıksal kötölük probleminin ele alındığı ilk sistematik metin kabul edilebilir.

Mantıksal kötölük problemini son dönem filozoflarından gündeme taşıyan ve problemin Tanrı'nın ya varlığının yadsınarak çözülebileceğini ya da en azından onun birtakım sıfatlarının inkârı ile üstesinden gelinebileceğini ifade eden iki düşünür daha vardır. Onlar McCloskey ve John L. Mackie'dir (ö. 1981). Onlara göre iyi ve güçlü bir Tanrı anlayışı ile kötölüğün aynı

⁴⁶ Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara, 1987, s. 12

⁴⁷ Yaran, *Kötölük ve Teodise*, s. 42.

⁴⁸ Yaran, *Kötölük ve Teodise*, s. 44

anda mevcut olduğunu düşünmek yersizdir, çelişkilidir. Mackie, mantıksal kötülük problemini açıklarken şu ifadelerle yer vermiştir:

Tanrı tamamıyla iyidir, her şeye gücü yetendir ve kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bakıldığı zaman bir çelişki olduğu görülmektedir. Eğer onlardan aynı anda ikisi doğru kabul edilirse mutlak olarak üçüncüsü yanlış olur. Her üç önermede teolojik sistemlerin neredeyse tamamında kullanılan parçalardır. Öyleyse teologların bu önermelerin tamamına aynı anda bağlı kalmamaları, bağlı kalsalar dahi bunun tutarlı olmadığını kabul etmeleri gerekmektedir.⁴⁹

Teistler aynı anda hem ilim, kudret ve iyilik sıfatları ile bir Tanrı'nın varlığını kabul ediyorlar aynı zamanda dünyada kötülüğünde mevcut olduğunu kabul ediyorlar. Mackie ve mantıksal kötülük problemini savunan diğer düşünürler yukarıda zikredilen önermeler arasında çelişki ve tutarsızlık olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre mantığın çelişmezlik ilkesi işletildiğinde bu üç önerme arasında problemin olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu üç önerme en özet haliyle şu şekildedir.

- a. Tanrı her şeye gücü yeten varlıktır.
- b. Tanrı iyidir.
- c. Kötülük vardır.

Mantık kurallarını kabul eden ve rasyonel olan birisi bunların üçünü aynı anda kabul edemez. O takdirde bu kişiler ya dini inançlarının irrasyonel, tutarsız olduğunu kabul edecek ya da önermelerden birini terk etmek durumunda kalacaktır. C şikkında belirtilen önermenin varlığı yeryüzünde yaşayan neredeyse her insan tarafından tecrübe edildiğine göre kesindir. Öyleyse Tanrı'nın her şeye gücü yeten, iyi bir varlık olduğu önermelerinden vazgeçmek Mackie'e göre zorunludur.⁵⁰

Mackie'e göre yukarıda zikredilen üç önermeden hareketle problem hemen ortaya çıkmayacaktır. Bunun için ek önermelere ihtiyaç vardır. Bu önermeler şunlardır.

“ İyilik kötülüğün zıddıdır.

İyilik vasfına sahip birisi kötülüğü daima ortadan kaldırır.

Her şeye gücü yetenin yapabileceklerinin sınırı yoktur.

Her şeye gücü yeten, iyi bir kimse kötülükleri daima ortadan kaldırır.

Her şeye gücü yeten iyi bir kimse vardır önermesi ile kötülük vardır önermesi birbiri ile bağdaşmaz.”⁵¹

⁴⁹ John L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, University of Notre Dame Press, Indiana, 1992, s. 90; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 45.

⁵⁰ Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 88; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 47.

⁵¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 47.

Mackie'e göre başlangıçta Tanrı iyi değildir ya da mutlak güç sahibi değildir veya kötülük yoktur, iyilik kötülüğün zıddı değildir, Tanrı'nın da yapabileceği şeyler sınırlıdır dersiniz zaten kötülük problemi sizin probleminiz olmaktan çıkacaktır.⁵²

Teizm için büyük bir çıkmaz oluşturan mantıksal kötülük problemini ortaya atan Mackie'nin amacı teizmi inançlarının rasyonelliğini ortaya koymaya davet etmektir. Çünkü ona göre bu problem ilerleyen zamanlarda birtakım icatlarla çözülemeyeceği gibi bir süre üzerinde düşünülerek de çözümlenebilecek bir sorun değildir.⁵³

Mackie, ilahiyatçılarda bu problemin ihmal edildiğini, atlandığını veya geçiştirildiğini düşünmektedir. Kendisinin problemin üzerinde fazlaca durmasının sebebini buna bağlar. Problemin teizme inananlar için bir sorun teşkil ettiği görülmektedir. Mackie'nin daha önce de ifade ettiği gibi problem birtakım yeni araştırmalarla çözümlenebilecek bir sorun değildir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen önermelerden en azından birini terk etmedikçe sorun çözülmeyecektir.⁵⁴

Mantıksal kötülük probleminin tutarlı olmadığını düşünen çağdaş filozofların başında Amerikalı filozof Alvin Plantinga (1932-) gelmektedir. Plantinga özgür irade savunması adlı çalışmasıyla Mackie ve onun gibi düşünenlere cevap vermektedir. Plantinga bunu yaparken Mackie'nin mantıksal kötülük problemi için gerekli gördüğü ek öncülleri incelemekle işe başlar. Hatırlanacağı üzere Mackie yukarıda mantıksal kötülük problemi için iki ek önermeden bahsetmekteydi. Plantinga'ya göre Mackie'nin teorisini kanıtlamak için en önemli gördüğü önerme 4 numaralı önermedir. Bu önermede Mackie "iyi bir kimse kötülükleri daima ortadan kaldırır" demektedir ki Plantinga'ya göre bu her zaman doğru olmayabilir. Şöyle ki kötülükleri daima ortadan kaldırması beklenen iyi kimsenin bunu yapmamasının geçerli sebepleri olabilir. Örneğin daha büyük bir iyilik için az miktarda kötülüğe izin verilebilir ve iyi bir şeyi elde etmenin yolu kötülüğün içerisinden geçebilir.⁵⁵ Peki, bazı kötülükler söz konusu olmadan bazı iyiliklerin ortaya çıkmadığı vakıalar var mıdır? Plantinga'ya göre çok fazla sayıda mevcuttur. Mesela bir savaş kahramanını ele alalım onun kahramanlaşabilmesi ve yüzyıllarca boyunca adından söz ettirmesi ancak savaş ile mümkündür.⁵⁶ O halde Plantinga'ya göre Mackie'nin dile getirdiği gibi bir zorunluluk her zaman mümkün görünmemektedir.

En genel haliyle Plantinga'ya göre Tanrı kötülüklerinde içinde yer aldığı bir dünya yaratabilir ve böyle bir dünya yaratması mümkündür. Bu fikrinden hareketle ele aldığı "özgür

⁵² Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 90.

⁵³ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 49.

⁵⁴ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 50.

⁵⁵ Alvin Plantinga *God, Freedom and Evil*, George Allen and Unwin, London, 1975, s. 22; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 49.

⁵⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 49-50.

irade savunması” adlı çalışma zikredilen probleme eğilmektedir. Tanrı’nın kötüye müsaade edebilmesi durumu için yeterli iyi sebebin olabileceğine kanaat getiren Plantinga’nın özgür irade savunması şu şekilde özetlenebilir:

Özgürlük sahibi olan ve iyilikle kötülük arasındaki seçimde iyiyi özgürce seçen varlıklar bulunduran dünya, diğer bütün şartların eşitliği durumunda özgürce seçim yapamayan varlıkların bulunduğu dünyadan daha değerlidir. Bu şekliyle Tanrı hem özgür varlıklar yaratıp hem de doğru olanı seçmeleri için karar veremez. Şayet söylenen durum mümkün kabul edilirse özgür kabul edilen bu varlıklar özgür olamadıkları gibi aldığı kararlarda özgürce alınmış değildir. Öyleyse ahlaken kötüyü yaratması gerekir ki böylece varlıklar özgür iradeleriyle doğru olanı seçebilme şansına sahip olsunlar. İyi ile kötü arasında varlıkların kötüyü de seçebildiği görülmektedir. Ancak bu durum özgür iradeyi ortadan kaldırmaya yeterli bir sebep değildir. Tanrı ancak iyiliğin seçilebilme ihtimalini ortadan kaldırarak kötüyü ortadan kaldırılabirdi.⁵⁷

Plantinga’nın özgür irade savunması adlı çalışması birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Antony Flew (ö. 2010) Plantinga’nın ortaya attığı fikirlerin tatmin edicilikten uzak olduğunu düşünmüştür. Flew’e göre Tanrı insanları daima doğruyu seçebilecek biçimde yaratabilirdi.⁵⁸ Mantıksal kötülük probleminin en önemli temsilcilerinden biri olan Mackie’ de Flew’in düşüncelerine yakın bir fikirde olmuştur. Ona göre de Tanrı, mevcut konumunda iyiyi ve kötüyü yapabilecek potansiyelde insan yarattığına göre daima iyi seçen özgür insanda yaratabilirdi. Böyle yapamamış olması Tanrı’nın mutlak kudret sahibi olmadığını bir göstergesidir.⁵⁹

Yaran, ateizmin teizm karşısında öne sürmeye çalıştığı mantıksal kötülük probleminin teist bir düşünür olan Plantinga’nın “özgür irade savunması” adlı çalışmasıyla kifayetsiz kaldığı görüşünü taşımaktadır.⁶⁰ Mehmet Aydın (1943-) da Antony Flew ve Mackie’nin görüşlerinin zayıf olmaları bir tarafa ampirik dayanaktan yoksun olduğunu düşünmektedir.⁶¹

1.1.6 Delilci Kötülük Problemi

Delilci kötülük problemi evrende bulunan kötülüklerden hareketle mantıksal kötülük probleminde olduğu gibi net bir şekilde Tanrı’nın yadsınması fikrine gitmektense kötülüklerin bu denli fazla olduğu bir evrende Tanrı’nın büyük ihtimalle olmadığını kabul etmenin daha makul olacağı düşüncesindedir. Mevcut haliyle mantıksal kötülük probleminin daha yumuşak ve daha mütevazı bir versiyonu olduğunu söylemek yerinde görünmektedir. Delilci kötülük

⁵⁷ Alvin Plantinga *God, Freedom and Evil*, s. 30; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 52.

⁵⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 53.

⁵⁹ Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 97; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 54.

⁶⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 56-58.

⁶¹ Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı*, s. 186.

probleminin savunucuları Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün mevcudiyeti arasında mantıksal kötülük probleminde olduğu gibi bir tutarsızlık görmemesiyle teizme benzer. Her ne kadar evrende kötülük varsa da bu Tanrı'nın varlığını imkânsız göstermez daha ziyade ihtimal dışı, gayri makul olduğunu gösterir.⁶²

Delilci kötülük probleminin referans noktalarından sayılabilecek James W. Cornman (ö. 1978) ve Keith Lehrer (1936-) problemi şu şekilde dile getirmişlerdir: Eğer güçlerin hepsi sizde olsa, gücünüz her şeye yetiyorsa olsa ve kudret sahibi bir varlık olsaydınız ve içinde sevinen, üzülen, haz duyan varlıkların olduğu bir evren yaratıyor olsaydınız nasıl bir dünya yaratmayı tercih ederdingiz? Sınırsız kudret sahibi olarak güçlerinizle daha güzel bir evren yaratabilirdiniz. Bu en iyi evrenin hangisi olduğunu da sonsuz ilim sahibi olarak bildiğinizden siz olsanız bu şartlar karşısında hangisini seçerdiniz? Bütün kuvvetin sahibi olduğunuz için mantiken mevcut onca dünya arasından içerisinde acının, ıstırabın, sıkıntıların en az olduğu dünyayı yaratırdınız. Böyle bir dünya hakkında düşünüldüğünde siz o dünyayı şuan içinde yaşadığımız şekilde mi yaratırdınız? Soruya cevabımız hayır ise ki daha makul olan budur, yaşadığımız dünyanın içinde onca kötülüğün yer alması bunları bir Tanrı'nın yarattığı fikrine nasıl götürür? Sonuç olarak yaşadığımız dünyanın her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratılmadığı fikri daha makul görünüyor.⁶³ Görüldüğü üzere delilci problemde mantıksal kötülük probleminde olduğu gibi kesin bir yaklaşımdan ziyade evrenin gözlenmesi sonucu her şeye gücü yeten Tanrı anlayışının makul olmadığı görüşü ağır basmaktadır.

Yaran, delilci kötülük problemini yorumlayan Lehrer ve Cornman'ın daha çok hisleriyle ve hayalleriyle hareket ettiklerini kabul etmiştir. O bu düşünürleri eleştirirken dayanak noktaları olan öncüllerden hareket etmektedir. Buna göre ilk öncül olan "Tanrı madem her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten varlıktır. Öyleyse en iyi olanı yaratır" öncülünü tahlil etmiştir. Sadece iki veya üç özelliği bilinen bir varlığın ortaya nasıl bir eser çıkaracağı kesin olarak bilinebilir mi sorusunu soran Yaran, delilci problemin bu versiyonunu benimseyen düşünürlerce evet kesin olarak bilinebilir olarak cevaplanacağını ifade etmektedir. Ona göre her şeye gücü yeten ve bilen bir Tanrı'nın her zaman en iyisini yapması gerekir, varsayımı doğru değildir. Buna binaen her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir ressamın resim yaptığını düşünüldüğünde ortaya nasıl bir resim çıkacağı bilinebilir mi? Delilciler bu soruya evet cevabını verseler de bu öngörülemez. Çünkü ressam bizim bilmediğimiz başka amaçlar ile eser verir ki Tanrı içinde durum aynıdır. Tanrı evreni mevcut haliyle meydana getirirken bizim bilmediğimiz amaçlar ve hikmetler ile yaratmıştır. Dolayısıyla en iyi bilme ve her şeye gücü yetme özelliklerine haiz bir Tanrı'nın en

⁶² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 63.

⁶³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 65.

iyi değil de bundan daha aşağıda bir evren yaratması olağandır ki burada asıl olan Tanrı'sal hikmetin ne olduğudur. Bununla beraber bitmemiş bir resim hakkında nasıl net bir hüküm vermek yanlış ise aynıyla evrenin henüz oluşunu tamamlamadığı sürekli değişim halinde olduğu ve bir gün mükemmel bir yer olma ihtimali olduğundan Tanrı hakkında bitmemiş bir evrenden hareketle yanlış bir yaklaşım içerisine girilmemelidir.⁶⁴

Delilci kötülük probleminin bir başka dayanak noktası evrende kötülüklerle iyilik karşılaştırıldığında kötülüğün daha ağır bastığı düşüncesidir. Problemin savunucuları evrende gereğinden fazla kötülüğün bulunduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁵ Aydın'a göre ateistlerin sürekli bu düşünce etrafında dönmeleri yersizdir. Ateistlerin evrenin varlığından bu yana meydana gelen kötülüklerin iyiliklerden fazla olduğunu söylemekle terazi olmaya çalıştıklarını bunun ise yersiz olduğunu ifade etmiştir. Aydın'a göre bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça az ve yetersizdir. Bu noktadan evrende gereğinden fazla kötülüğün olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.⁶⁶ Ona göre iyiliklerle kötülüklerin nesnel bir zeminde soyut bir terazi bile olsa ölçülmesi ve ölçüm sonrası hangisinin ağır bastığının söylenebilmesi mümkün görünmemektedir.

Delilci kötülük probleminin William L. Rowe, (ö. 2015) McCloskey, Edward Madden (ö. 1952) ve Peter Hare (ö. 2008) gibi önemli savunucuları olmuştur. Onların her biri problem hakkında farklı argümanlar ileri sürmüştür.⁶⁷ Çalışmanın amacından hareketle delilci kötülük probleminin hakkında genel bilgiler verilip iki versiyonundan söz etmek yeterli görülmüştür.

Varoluşsal kötülük problemi, mantıksal kötülük problemi ve delilci kötülük probleminin dışında bir de son zamanlarda sıkça dile getirilmeye başlanan eskatolojik kötülük problemine değinilmelidir.⁶⁸ Dinlerin birçoğu inanları için ahiret veya öbür dünya anlayışı sunmuşlardır. Dünyada yapılan iyiliklerin mükâfatlandırılacağı işlenen kötülüklerinde cezalandırılacağı anlayışı öbür dünya anlayışını tanımlayan bir cümledir ki Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinde yaygın inanış bu yöndedir. Bununla birlikte herhangi bir dine inanan dindarların birçoğu asıl dinin kendileri olduğunu diğer dinlere inananların ebediyen cehennemde yanacağı fikrini taşımaktadır.⁶⁹ Dini dışlayıcılık bağlamında hakiki bir tek inananların cenneti hak edeceği geriye kalanların cehenneme gideceği düşüncesi eskatolojik kötülük olarak kabul edilmiştir.⁷⁰

⁶⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 66-71.

⁶⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 72.

⁶⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 209.

⁶⁷ Detaylı bilgiler için Bkz. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 71-87.

⁶⁸ Askay, *Kötülük Problemi Teodise ve Tanrı*, s. 59-66.

⁶⁹ Bkz. Mustafa Çakmak, "Dinlerin Çeşitliliği Sorunu", *Din Felsefesi*, ed. Rıfat Atay, Lisans Yay, İstanbul, 2019, s. 28-46.

⁷⁰ Askay, *Kötülük Problemi Teodise ve Tanrı*, s. 59-60.

Sonuç olarak evrende bu kadar kötülüğün yer almasının neticesi olarak Tanrı'ya bir başkaldırı, öfke patlaması varoluşsal kötülük problemini, iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı anlayışı ile kötülüğün aynı anda imkânsız olduğu dolayısıyla en azından birini terk etmeden sorunun çözülemeyeceği kötülüğün tecrübi ve reel olarak kesinliği bilindiğine göre Tanrı'nın ya yadsınması ya da en azından sıfatlarının gözden geçirilmesi gerektiği fikri mantıksal kötülük problemini, evrende kötülüklerin olması durumuyla Tanrı'nın varlığının birlikte düşünülmesinin gayri makul olduğunu dile getiren anlayışı delilci kötülük problemini, insanların iyi ve kötü yaşamları karşısında sınırlı sayıda kötülüğün ebedi cehennemi gerektireceği fikri eskatolojik kötülük problemini tanımlamaktadır.

Çalışmanın bu kısmında kötülük problemine dair yaklaşımlar ele alındı. Şimdi teodise kavramına ve kötülük problemlerine çözüm önerisi getirme girişiminde bulunan “teodiselere” yer verilecektir.

1.2 Teodise Kavramı

Teodise kavramı, Yunanca bir kelime olup “theou” veya “theous” ile “dike”⁷¹ kelimelerinin birleşmesi ile meydana gelen Tanrı ve adalet kavramlarından oluşmaktadır.⁷² Teknik manası itibariyle Tanrı savunusu ya da kötülük karşısında Tanrı'nın haklılığını gerekçelendirme olarak ifade edilebilir. Plantinga'ya göre teist “Tanrı kötülüklerle neden izin veriyor, kötülüğün kaynağı nedir?” gibi soruları sormaya başladığı an teodise yapmaya başlamıştır.⁷³ Teodise kavramının ortaya çıkışı Leibniz'e dayandırılır. Leibniz'e göre teodise mümkündür. Ona göre insan aklı ile Tanrı'nın neden kötülüklerle izin verdiğini kavrayabilir.⁷⁴

Düşünce tarihine bakıldığında gerek teologlar gerek filozofların bu konuya önem verdikleri ve evrende kötülüklerin bulunmasının arkasında yatan sebebi araştırma girişimi içerisinde oldukları görülmektedir. Ortaya konan çaba tam olarak “teodise” kavramını ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere Plantinga, “özgür irade savunmasında” öne sürdüğü şekliyle kötülüğün, Tanrı'nın varlığını ortadan kaldıramayacağını ve kötülük ile Tanrı'nın aynı anda var olmasının çelişkili olmadığını ifade etmişti. Plantinga'ya göre Tanrı'nın kötülükleri yaratmak için bazı sebepleri olabilirdi. Teodise kavramı ile bu durum bir adım ileriye gitmektedir. Söz konusu kavram, Tanrı'nın kötülüklerle izin vermesinin makul olabileceği ve bunu yapmasının tutarlı olduğunu göstermekle, savunudan öteye geçmektedir. Buradan hareketle teodisenin savunmayı da içeren daha geniş bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Özgür irade

⁷¹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 72.

⁷² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 91.

⁷³ Alvin Plantinga *God, Freedom and Evil*, s. 10.

⁷⁴ Askay, *Kötülük Problemi Teodise ve Tanrı*, s. 59-66.

savunmasının mimarı olan Plantinga teodiseye karşı çıkmıştır. Ona göre Tanrı'nın kötülükleri yaratması veya izin vermesi için yeterli bir sebebi olabilir; ancak bu "sebebe" anlaşılacak kadar karışıktır.⁷⁵

Kötülük problemi karşısında her türlü çözüm önerisini teodise olarak kabul eden Hick'e göre, teodise kavramını ifade eden "haklı çıkarma/gerekçeleştirme" bazı Hristiyan düşünürlerce itirazla karşılanmaktadır. Onlara göre, bu sözcük "dini" görünmemektedir ve kötülükler karşısında Eyüp gibi titremek ve sükût etmek daha doğrudur. Tanrı'yı beşeri kıstaslar ile açıklamaya çalışmanın hadsizlik olduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁶

Kant'ın (ö. 1804) da kötülüğü açıklama noktasında aynı çizgide olduğunu söylemek mümkündür. Kant kötülük karşısında çözüm olarak öne sürülmüş her türlü teodiseyi aklın kendi sınırlarının farkında olmadan yaptığı bir girişim olarak değerlendirmiştir. Ona göre eğer bir düşünür kötülük problemi konusunda teodise öne sürüyorsa bu teodise üç problemin üstesinden gelmelidir. İlkini ya dünyada ortaya çıkan düzensizliklerin gerçekte öyle olmadığını göstermeli ya düzensizlik olduğunu ancak onun neden olduğunu ortaya koymalıdır. Ya da Tanrı'nın sınırsız güce sahip olduğunu ve kötülüğün Tanrı'dan olmadığını; bilakis onun insandan veya insanüstü varlıklardan peyda olduğunu göstermesi gerekir. Kant, bu soruların teistler tarafından cevaplanması gerektiğini düşünmekle birlikte bunun kolay olmayacağını düşünmüştür.⁷⁷

Hick ise, teodisenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar onun imkânsız veya gereksiz olduğunu düşünenler varsa da kötülük problemi var oldukça ve onun sebeplerinin peşine düşenler oldukça teodise de kaçınılmaz olacaktır. Teodise sözcüğünün dindarca bir kavram olmadığını dile getirenlere eleştiride bulunarak; teolojide yer alan bazı kavramların aslında daha büyük sorun oluşturduğunu söylemiştir. Örneğin Hristiyan düşüncesinde yer alan "Trinity" (Teslis/Üçleme) bu kavramlardan biridir.⁷⁸

Teodise kavramının ne ifade ettiği ve mümkün olup olmadığı konusundaki mülâhazadan sonra kötülük problemi konusunda öne sürülmüş ve düşünce dünyasında önemli yer tutmuş teodiselere geçilebilir.

1.2.1 Süreç Teodisesi

Temellerini 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Whitehead'in (ö. 1947) eserlerinden almıştır. Süreç teodisesi, dini anlamda kötülük dâhil birçok problemde sınırsız Tanrı anlayışının aksine sınırlı bir Tanrı anlayışı ile temayüz etmiştir. Bu anlayışa göre Tanrı

⁷⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 92.

⁷⁶ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 73.

⁷⁷ Swinburne, *Tanrı Var mı*, s. 195-208.

⁷⁸ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 75.

sınırsız bir güce sahip değildir ve sadece yaratılmışlara etki edebilir ayrıca Tanrı evrenin yaratıcısı olmamakla birlikte evrenle sürekli etkileşim halinde olmaktadır.⁷⁹

Süreç fikrinin mimarı olan Whitehead, çift kutuplu Tanrı anlayışını ortaya atmıştır. Böylelikle Tanrı'nın hiçbir şekilde değişmeyen bir yüzü ve bir de sürekli değişen ve sürecin içerisinde olan iki tarafı vardır. Ona göre, Tanrı'nın birinci yüzü asıl tabiatı iken ikinci yüzü oluşmakta olan yüzüdür. Evrende meydana gelen veya gelecek düzen Tanrı'nın güvencesi altındadır. Evrenin nasıl ve ne şekilde oluşacağı konusu onun dışında gelişmez ve Tanrı'nın asli yüzünü dikkate almadan bunlar açıklanamaz. Diğer yüzü ise, Tanrı'nın süreç içerisindeki yüzünü ifade etmektedir.⁸⁰

Süreç felsefesi içerisinde göze çarpan en temel yaklaşım; geleneksel teolojide önemli bir yer tutan, sonsuz güçlü Tanrı anlayışından uzaklaşılması ile “sınırlı Tanrı” anlayışını benimsemesidir. Süreç felsefesini savunan düşünürlere göre, sonsuz kudret anlayışı terk edilmelidir, kötülük problemi ancak bu şekilde çözülebilecektir. Onlara göre evrende yaratılmış olanlarda güç sahibidirler ve bu güçleri ile yeni şeyler meydana getirebilirler. Peki, “Yaratılmış olanlar bir şeye güç yetirebilme ve elindeki gücü yeni durum için kullanma özelliklerini nereden alırlar?” sorularına cevapları bellidir. Yaratılmışlar bu güçleri bizatihi kendi özlerinden almaktadırlar. Nihayetinde Tanrı, yeni bir şeyler yaratma konusunda diğer varlıklarla eşit güce sahip olmakla birlikte gücün tamamına sahip değildir. Yaratılmış olanların doğruyu veya yanlış, iyi ya da kötüyü seçmelerini mümkün kılan güçleri vardır. Bu noktadan Tanrı'nın gücü cebredici yani zorlayıcı olmaktan ziyade ikna etmeye yöneliktir. Tanrı yaratılanları iyiye davet edebilir ancak iyiyi seçmesi için zorlayamaz.⁸¹ Bu haliyle her fırsatta Tanrı'nın Ganî,⁸² Hâlik,⁸³ Âlim,⁸⁴ Kudret,⁸⁵ gibi sıfatlarına vurgu yapan Yûnus Emre'nin, süreç teodisesi fikrine katılmayacağı, *Divan*'ı özelinde bakıldığında her fırsatta Tanrı'nın vasıflarını öne çıkardığı hatta alemdeki her mahlukatı Tanrı'nın bir sıfatının yansıması kabul ettiği görülmektedir.

Aydın, “sınırlı Tanrı” anlayışının felsefede karşılık bulmasının sebebinin kötülük problemine bağlar. Bu anlayışla birlikte kötülük probleminin çözülmesi amaçlanmıştır. Süreç anlayışına müntesip düşünürlere birkaç sorunu çözdüklerini ve birden fazla şeyi başardıklarına inanırlar. Teizmin kural koyan Tanrı anlayışı yerini, daha yumuşak bir Tanrı anlayışına bırakır

⁷⁹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 77.

⁸⁰ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David Ray Griffin-Donald W. Sherburne, The Free Press, New York, 1979, s. 345; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 77-78.

⁸¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 100.

⁸² Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 1.

⁸³ Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 33.

⁸⁴ Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 45.

⁸⁵ Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 48.

ki bu Tanrı asmaz, kesmez bir Tanrı'dır. Onlar bu anlayışın teizme en büyük zarar veren durumların başında geldiğine inanır. Diğer taraftan onlar süreç felsefesi ile birlikte ahlaki davranması beklenen insana dinamizm kazandırdıklarına inanmaktadırlar. Son olarak Tanrı, sınırı kendi kendisine koyduğu için dini bakımdan endişeye mahal yoktur.⁸⁶

Süreç teodisesi, teist-ateist birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Hick, süreç teodisesinin başarısız olacağını, insanın özgürlüğünün isabetli görünmesiyle, kötülük probleminin çözülemeyeceğini aksine sorunu daha karmaşık hale getireceğini ifade etmiştir. Şayet süreç teodisesinde kabul edildiği şekli ile Tanrı'nın müdahaleci ve gücün tamamına sahip olmadığı görüşü paylaşılsa, açıklıkla sınanan onca insan, kötülüğün soğuk yüzü ile karşı karşıya kalmış varlıklar; zulümler, büyük tehlikeler, hastalıklar, salgınlar ile yüzleşmiş insanlık için nasıl suçlu bulunabilir.⁸⁷

Aydın, süreç felsefesini ve müntesiplerini Tanrı'yı sınırladıklarından ötürü eleştirmiştir. Süreç felsefesinin ortaya koyduğu "sınırlı Tanrı" anlayışının semavi olarak kabul edilen; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi "sonsuz kudret" ve "her şeye gücü yeten" Tanrı anlayışına sahip dinlerde karşılık bulması pek mümkün görünmemektedir.⁸⁸ Dahası bu anlayış ateist oldukları bilinen Madden ve Hare tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre süreç anlayışı natüralizmden pek de farklı bir anlayış değildir.⁸⁹

1.2.2 Augustine Teodisesi

Bir Tanrı savunusu olarak düşünüldüğünde teodisenin akla gelen ilk örnekleri arasında Augustine'nin teodisesi gelmektedir. Onun teodisesi, gerek global anlamda gerek de Hristiyan dünyasında çok büyük yankı uyandırmıştır. Augustine, teolog olmasının yanı sıra filozof kimliğiyle felsefi konulara eğilmiştir. Onun en çok ilgilendiği konuların başında kötülük problemi gelmektedir ve ömrünü problemi aşmak için sarf etmiştir. Hick, Augustine'nin bu problemi takıntı haline getirdiğini dile getirmiştir.⁹⁰ Onun kötülük problemi karşısındaki çözüm önerileri birçok kişi tarafından eleştirilmiş olsa da Hristiyan düşüncesinde her dönem takipçisi olan bir girişim olmuştur.

Augustine teodisesinin felsefi, teolojik yanlarının olduğunu söylenmelidir. Onun kötülük problemine karşı çözüm önerisi olarak sunduğu iyiliğin yokluğu fikri, felsefi yönünü

⁸⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

⁸⁷ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 80.

⁸⁸ Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı*, s. 180.

⁸⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 102.

⁹⁰ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 82.

göstermektedir. Kötülüğün ortaya çıkmasının en temel sebebini insanın özgür iradesini kötüye kullanmasına bağlayan Augustine, teodisesinin teolojik boyutu ortaya koymaktadır.⁹¹

Augustine teodisesi dikkatle incelendiğinde onun “kötülük nedir, kaynağı nedir, ne için vardır ve metafiziksel kötülükler neden vardır” gibi sorular üzerinde durduğu görülür. Kötülük nedir sorusunun cevabı onda göre iyiliğin yokluğu olarak karşılık bulmuştur ve o insanın özgür iradesini kötüye kullanmasından ötürü ortaya çıkmıştır. Augustine insanın özgür iradesinin gerekliliğini savunmaktadır.⁹² Metafiziksel kötülük problemi karşısında Augustine’nin tavrı Yeni-Plantoculuk çizgisindedir. Yani metafiziksel kötülükler varlığın çeşitliliği karşısında kaçınılmaz bir gerçekliktir. Hepsi, temelinde evrenin düzenini sağlayan dinamiklerdir.⁹³

Augustine teodisesi Plotinus’un (ö. 270) sudûr nazariyesiyle yakından ilgilidir. Plotinus, evrenin Tanrı’dan taşıdığını düşünmekteydi. O, bu taşmanın sonucunda maddenin ortaya çıkmasının kötülükle bağlantılı olduğu fikrini taşımasının yanında Tanrı’yı mutlak olarak iyi kabul etmiştir. Taşma sonucunda aşama aşama iyiyi aşağı doğru devam etmektedir. Ancak taşma madde boyutuna ulaştığında maddenin özünden kaynaklanan bir sebeple iyiliğini koruyamamaktadır. Zorunlu olarak kötülük böylelikle ortaya çıkmaktadır.⁹⁴

Augustine, var olmak için üç şeyin gerekli olduğunu düşünmüştür. Bunlar ölçü, form ve düzenliliklerdir. Bu üç özelliği en üst düzeyde taşıyan bir varlık; varlık hiyerarşisinin en üstünde yer alacaklardır. Bu özellikler azaldıkça, eksiklikle karşı karşıya kalınacaktır ki bu “iyiliğin yokluğu” durumunu göstermektedir. Plotinus düşüncesiyle Augustine düşüncesinin farkı burada ortaya çıkmaktadır. Birçok konuda benzeşmekle birlikte Augustine’in varlık hiyerarşisinde aşağı doğru gidildikçe varlıkların kötü olarak isimlendirilmemesi onu Plotinus’dan ayırmaktadır. Çünkü Augustine’e göre aşağı doğru gidilse bütün yaratılmışlar Tanrı’dan olduğundan iyidir.⁹⁵ Augustine’e göre değişimi kabul etmeyen ve mutlak olan Tanrı’nın aksine evren, yokluktan yaratıldığı için değişken ve mutlak olmayandır. Değişkenliğin varlığı durumu ona göre kötülük problemini açıklayabilir.⁹⁶

Bir şeyin olduğundan farklı olmasını istemek Augustine göre yersiz olup bu onun olmamasını istemekle eş değerdir. Örneğin, güneş ile ayı karşılaştıran birinin ayında, güneş kadar renkli veya berrak olmasını istemesi bir bakıma ayın olmamasını istemek gibidir. Şayet ay da güneş gibi olursa o zaman ay diye bir şey olmaz ve evrenimizde iki tane güneş olmuş

⁹¹ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 82-83.

⁹² Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 82-83.

⁹³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öcal, Açılım Kitap, İstanbul, 2003, s. 144.

⁹⁴ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 83.

⁹⁵ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 85.

⁹⁶ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 84.

olur.⁹⁷ Buraya kadar anlatılan kısımda Augustine, teodisesiyle kötülüğün bir çeşit adem, yani yokluk olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak evren iyi bir Tanrı tarafından iyi olarak yaratılmıştır. O, bu görüşüyle Yahudi, Hristiyan geleneğine bağlılığını göstermektedir. Evrende büyüyle, küçüğüyle, yükseğiyle, alçağıyla iyilikler vardır ve onlar kötü yapılmadığı sürece iyidirler. Son durumda kötülük ortaya çıkacaksa bu, Tanrı'dan değildir. Özünde iyi olan varlığın, bir halkasında yanlışlığın ortaya çıktığını gösterir ki buna Augustine körlüğü örnek vermiştir. Aslında körlük bir varlık olmayıp o gözün bir özelliğini ifade etmektedir. Gözün varlığı iyilik iken kör olma durumu nasıl ortaya çıkmaktadır? O gözün fonksiyonunu gereği gibi yerine getirememesinden ötürü ortaya çıkmıştır.⁹⁸ Görüldüğü üzere kötülük, Augustine nezdinde sadece iyiliğin yokluğu olarak tanımlanmıştır.

Augustine düşüncesinde asli günah ve ardından gelen düşüş doktrini önemli yer tutmaktadır. Yaratılışında iyi olan melek ve insanın art arda özgür iradelerini kötüye kullanmaları ile ilk kötülük ortaya çıkmıştır. Önce melekler mutlak Tanrı'ya isyan etmişlerdir. Ardından insanlar bu durumu devam ettirerek ilk günahı işlemişler ve kötülüğü başlatmışlardır. Melek ve insanın bu hatası ahlaki kötülüğün ve günahın başlangıcı olmuştur. Ortaya çıkan depremler, fırtınalar, hastalıklar, yangınlar özgür iradeyi kötüye kullanımının sonucu olan ahlaki kötülüğün bir cezasıdır.⁹⁹ Onun ahlaki bozukluğun kötüye sebebiyet verdiği konusundaki fikri, *İtiraf*lar adlı eserinde geçmektedir:

“Damak zevki bozulmamış birine lezzetli gelen ekmek, damak zevki bozulmuş birine lezzetli gelmeyebilir; gözleri sağlıklı birine ışık hoş gelirken hastalıklı gözlere acı verebilir. Aynı şekilde senin hakkaniyetin dürüst olmayan kişilere hoş gelmez: haydi haydi iyi yaratmış olduğun ve aşağı seviyedeki yaratıkların bir bölümü ile uyum içinde bulunan bir engerek ve küçük bir yer solucanı da hoş gelmez. Kötüler bu aşağı bölgelere daha çok uyum sağlayarak sana (Tanrı) olan benzerliklerini yitirirler; tersine sana daha çok benzemeye çalışanlar ise üstün yaratıklarınla daha çok uyum içerisine girerler. Kötünün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötülük yüce tözden yani Tanrım, senden yüz çeviren bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur.”¹⁰⁰

Augustine teodisenin bir başka sacayağını evrenin karmaşık yapısı ve çokluk ilkesi oluşturmaktadır. İçerisinde yaşanan evren dikkatlice izlenirse, bütün varlıklar kaosa değil düzene işaret eder. Karada, havada ve suda yaşayan canlıların birlikte mükemmel bir düzen

⁹⁷ Augustine, *On Free Choice of the Will*, ed. Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1993, s. 88.

⁹⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 104.

⁹⁹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 88.

¹⁰⁰ Augustine, *İtiraf*lar, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay, İstanbul, 1999, s. 156.

oluşturduğu görülmektedir. En yüce mertebeden en aşağı mertebeye kadar gözümüzün önüne getirelim. En yüksek mertebede meleklerin olduğunu varsayalım en aşağı geldikçe türlü varlıklar ortaya çıkmaktadır. Varlıkların aşağı doğru geldikçe çeşitleniyor olması, varlıklar arasında farkı zorunlu kılmaktadır. Çokluk ilkesi gereği bazı maddeler yumuşak iken bazıları sert; bazıları büyük iken bazıları küçük; bazıları daha akıllı ve bazıları da daha güzel olmuştur. Çeşitliliğin eşitsiz olması için bu gerekli görülmüştür. Ancak her ne kadar varlıklar eşit olmayacak şekilde yaratılmış olsalar da onların özellikleri adilce dağıtılmıştır ve onlar mükemmelliklerini korumaktadırlar. Örneğin, herhangi bir çiçeğin çabuk solması ya da konuşma özelliğine sahip olmayan bir hayvanın varlığı birileri için üzgünlük verici olaylar olabilir. Ama çiçeğin solmadan duramaması ya da konuşma özelliği olan bir hayvanın var olamaması onun “özgür” olarak var olabilmesi için gerekliliktir.¹⁰¹

Varlıklar arasında Tanrı'nın neden insanları eşit yaratmadığı sorusuna cevap arayan Augustine, cevabı çokluk ilkesiyle bulur. Plotinus'un savunusunu altı sözcükten oluşan bir cümle ile ortaya koymaya çalışmıştır: “Non essent omnia, si essent aequalia.” yani “Her şey eşit olsaydı o zaman hiçbir şey var olmayacaktı.”¹⁰² Augustine teodisesi genel anlamda düşüş ve ilk günah doktrini üzerine kurulmuş bir teodise olarak Yûnus Emre nezdinde kabul görmeyecektir. Müslüman bir düşünür Yûnus Emre'nin, İslam düşüncesinde sıkça vurgulanan insanın temiz bir fitrat ile yaratıldığı yönündeki yaygın kanaate katıldığı söylenebilir.¹⁰³ Özgür iradeli varlıklar olan insanların ahlaki kötülöklere sebebiyet verdiği görüşünde ise Augustine ile Yûnus Emre'nin benzer bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

Netice olarak Augustine'nin teodisesi birkaç önemli konudan oluşmaktadır. Bunlar kötülüğün yokluğu, insanın özgür iradesini kötüye kullanması ve çokluk ilkesidir. Onun bu düşüncelerinin bazı noktaları çağdaş düşünürlerce eleştirilmiştir. Eleştirilerin başında Tanrı'nın huzurunda meydana gelen ilk günah meselesinin teodise de kullanmış olması gelmektedir. Sınırlı varlıklar olmakla birlikte mükemmel yaratılmış olduğu düşünülen özgür iradeli varlıklar, nasıl oldu da Tanrı'nın varlığına rağmen böyle bir kusur işlediler. Durduk yere bu varlıkları kusura iten ve günaha girmelerine sebebiyet veren ne idi, Tanrı buna neden izin verdi, bu varlıklar kötülük yapmayı ne için tercih ettiler gibi sorular sorulmuştur. Bu şekliyle Augustine'nin Tanrı'yı ilk günahattan beri göstermeye çalıştığı düşünülebilir. Ama Hick'e göre kusursuz olarak düşünülen bir varlık, durduk yere günaha sapmaz. Şayet böyle bir durum oluşursa bunun sorumluluğu Tanrı'ya ait olmalıdır.¹⁰⁴

¹⁰¹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 91.

¹⁰² Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of History of an Idea*, Harper&Brothers, New York, 1960, s. 67; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 92.

¹⁰³ Yaşar Kurt, “Kur'an'da Fitrat Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/3, 2005, s. 102-103.

¹⁰⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 105.

Augustine teodisesine getirilen ikinci bir eleştiri evren ve insan kozmolojisine dair açıklamalarının modern ve biyolojik gerçeklerle örtüşmediği şeklindedir. Augustine'nin fiziksel kötülüğü “düşüş” doktrinine bağlamış olması ve insanın günahının sonucu olarak zikretmiş olması eleştirilmesine sebebiyet vermiştir. Aydın'a göre, Augustine başta olmak üzere bazı Hristiyan teologların fiziksel kötülüğü düşüşe bağlamaya çalışması doğru değildir. Çünkü âlem, insan yaratılmadan öncede vardı ve insan yaratılmadan öncede depremler ve zelzeleler meydana gelmekteydi.¹⁰⁵

Sonuç olarak, Augustine teodisesi artı ve eksileriyle yüzyıllar boyunca başta Hristiyan dünyası olmak üzere düşünce tarihine birçok etkide bulunmuştur ve bulunmaya da devam etmektedir.

1.2.3 Irenaeus'çu Teodise

Hristiyan düşüncesinde “teodise” denildiğinde akla gelen isimlerden biriside şüphesiz Bishop Irenaeus'dur (ö. 202). Kendisi Augustine'den iki yüz önce yaşamış Doğu Ortodoks Kilisesi'ne mensup bir din adamıydı. Söz konusu teodisesi, Augustine teodisesi kadar rağbet görmemiştir, bunun başlıca sebebi onun Ortodoks bir Hristiyan din adamı olmasıdır. Çünkü Augustine hem Katolik hem Protestan mezheplerinde kabul görmüş ve onlarla yayılım gösterebilmiştir. Irenaeus'un teodisesi ise ancak son yüzyılda meydana gelen gelişmelerle birlikte dikkat çekmeye başlamış ve Friedrich Schleiermacher (ö. 1834) ve Hick gibi düşünürlerin yeni yorumlarıyla farklı bir noktaya taşınmıştır.¹⁰⁶

Irenaeus teodisesinin asıl geliştiricisi olan ve bu düşünceyi daha sistematik bir hale getiren bunun yanında çağdaş felsefe çevrelerinin dikkatini çekmeyi başaran, teodiseye getirilen eleştirileri omuzlayan kişi İngiltereli din felsefecisi Hick'dir. O kötülük problemi konusunda *Evil and the God of Love* adlı bir eser yazmıştır. Irenaeus'dan esinlenerek ortaya koyduğu teodisesinin ismini de John Keats'in bir şiirinde geçen “soul-making” “ruh yapıcı” olarak belirlemiştir.¹⁰⁷ Hick, ruh yapıcı teodisesini meydana getirirken Irenaeus'a dayanmakla birlikte onun düşüncelerini bilimsel ve modern bilgilerle desteklemiştir. Irenaeus'un ortaya koyduğu teodiseyi geliştiren ve son halini veren Hick olduğundan genel olarak onun ruh yapıcı olarak isimlendirdiği teodise üzerinde durulacaktır.

Kötülük problemi ile ilgilenen herkesin bir şekilde müracaat etmesi gereken bu kitapta Hick, şu soruyu sormaktadır: “Evrende aynı anda hem kötülük bulunması ile gücü sınırsız bir Tanrı'nın olması uzlaştırabilir mi?” Bu problem Hick'e göre inanan içinde inanmayan içinde

¹⁰⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 151.

¹⁰⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 108.

¹⁰⁷ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 259.

sorun ortaya çıkarmaktadır. İnanmayan birisi için problem dine girmeyi engellerken iman eden kişiyi sürekli şüpheye sevk edebilecek bir güçtedir.¹⁰⁸

Augustine ve Hristiyan düşüncesi için en önemli yapı taşı sayılabilecek düşünüş doktrini Irenaeus ve ruh yapıcı teodisesi içerisinde pek önemli görülmemiştir. Düşüş doktrininin sanılanın aksine işi zorlaştırdığını düşünen Hick, düşüşü mitolojik bir hikâyeye olarak kabul etmiştir. Bu hikâyeye kısmen önemli de olsa modern bilimin insan hakkında ortaya koyduğu yeni bilgilerle uyuşmadığından eleştirmiştir. Hick, bu teorinin bilimin gelişim gösteremediği dönemler için geçerli olduğunu ancak modern dönemle birlikte geçerliliğini yitirdiğini savunmuştur.¹⁰⁹ Ruh yapıcı teodise bazı temeller üzerine kuruludur. Bunlar; insanın özgürlüğü ve evrimsel yaratılış, epistemik mesafe, mücadeleci ortamın gerekliliği, sırrın pozitif değeri ve ölümden sonraki yaşamdır. Şimdi bu konulara başlıklar halinde değinilecektir.

1.2.3.1 İnsanın Özgürlüğü ve Evrimsel Yaratılış

Her şeye gücü yeten, yarattıklarını seven, her şeyi bilen ve sonsuz iyi olan Tanrı, evrende neden kötülüğe müsaade etmektedir sorusunu cevaplarırken Hick hem Augustine'nin hem Irenaeus'un insanın sorumlu ve özgür olması konusu üzerinde durduklarını dile getirmektedir.¹¹⁰ Augustine'nin insanı mükemmel olarak tanımlamasına karşılık Irenaeus insanın kusurlu ve sınırlı bir varlık olarak yaratıldığını düşünmektedir. Böylelikle insan kendisine verilen özgür iradesi ile doğruyu seçmeli ve mükemmelleşmeye doğru hareket etmelidir. Hick'e göre, insanın özgür iradesi ile bütün kötülüklerin ve kışkırtmaların olduğu bir ortamda doğruyu seçmesi, her şeyiyle hazır olan ve insanın kullanımına sunulan ortamdan daha değerlidir. Bu düşünceyle Hick insanların doğuştan yetkin olmadıklarını kabul etmekte ve insanîyetlerini ancak içerisinde zorlukların olduğu ahlaki bir gelişimin sonunda tamamlayacaklarına inanmaktadır.¹¹¹ İnsan ırkı için en ideal olan devam etmekte olan bir sürecin sonunda kazanılacak olanı bir amaç olarak bilmesidir. Bu anlamda kötülük öyle kendiliğinden meydana gelmemektedir. Aksine insanın evrimi sürecinde ahlaken olgunlaşmasında büyük paya sahiptir.¹¹² İnsanlık tarihi içerisinde topluca bir ilerleme kaydedilmemiş olsa da çok sayıda ruh dünyadaki kötülüklerin sonucunda ahlaken mükemmel duruma gelebilmişlerdir.¹¹³

¹⁰⁸ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 3.

¹⁰⁹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 115.

¹¹⁰ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 265.

¹¹¹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 111.

¹¹² Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 115-116.

¹¹³ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 40.

1.2.3.2 Epistemik Mesafe

Varlık sahasına çıkan insan erkek veya kadın hangi cinsiyette olduğu fark etmeksizin sonsuz ilim sahibi ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın huzurunda yaratılmamıştır. Şayet aksi olsaydı insanların bağımsız bir şekilde karar alabilecekleri bir özgür iradeleri olmazdı. Aksine onlar tamamıyla özgür olmak adına Tanrı'dan belli bir uzaklıkta yaratılmışlardır. Hick'in "ruh yapıcı" teodisesinde bu uzaklık bilişsel mesafe olarak adlandırılmıştır. Bu mesafe uzaklık yakınlık ifade etmekten ziyade epistemik anlamda bilgiyi ifade etmektedir. Aradaki uzaklıktan kaynaklanan özgür ortamda insan özgür iradesini işletebilir. Böylelikle insanileşmeye ve mükemmelleşmeye doğru evrilmeye başlar vve ancak bu şekilde kendini gerçekleştirebilir.¹¹⁴

Tanrı insanlar kendini gerçekleştirebilsin diye adeta gizlenmiştir. Böylelikle "etsi deus non daretur," yani "sanki Tanrı yokmuş gibi görünür." Tanrı böyle yaparak kendisini ancak anlayabileceklere açmaktadır. Bu şekliyle evren, hem dini inancı mümkün kılacak bir yer iken hem de insanları dini inançtan uzaklaştırabilecek bir yerdir.¹¹⁵ Özetle, Hick'e göre, insanın evrilme sürecinde Tanrı'nın "yokmuş gibi" görünmesi şarttır. Çünkü ancak böylelikle insan özgür iradesi ile bir taraftan günahın varlığını bilip seçebilme veya Tanrı'nın merhametini arama girişimi içerisinde olabilir. Her iki durumun eşit olması seçimi doğurur ki bu insanın özgür iradesi gereğidir. İçinde yaşadığımız dünya da Tanrı'nın kendisini hem aşikâr ettiği hem de gizlediği bir dünyadır ki yaşanılan dünya buna müsaittir.¹¹⁶

1.2.3.3 Mücadele Ortamının Gerekliği

Hick, ruh yapıcı teodise için mücadelecî ortamı şart görmüştür. İnsanın kemale erme sürecinde başarısızlık ve tehlike söz konusu olmadıkça insan başarıya ulaşamaz. Bunu Held ve Heim kardeşlerin iki kedi yavrusu üzerinde yaptıkları deneye dayandırmıştır. Bu hikâyeye göre kedi yavrularından biri özgürce hareket etmekte ve istediklerini yapabilmektedir. İkinci yavru ise kendi iradesi olmayan sadece ilk yavrunun arkasından sürüklediği bir yavrudur. Sonuç göstermiştir ki her iki kedi de aynı yerlere gitmelerine, aynı yerlerden geçmelerine rağmen bir daha ki denemede ikinci kedi başarısız olmuştur. Çevrenin zorluklarıyla karşı karşıya kalmayan ikinci kedi mücadelede ilerleyememiştir. Bu, zorlukların mücadele içerisinde varlıkları pişirdiği fikrini güçlendirmektedir.¹¹⁷

¹¹⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 112.

¹¹⁵ John Hick, *An Irenaean Theodicy, Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephan. T. Davis, John Knox Press, Atlanta, 1981, s. 43; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 115-116.

¹¹⁶ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 116.

¹¹⁷ John Hick, *An Irenaean Theodicy, Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, s. 46-47.

Septikler Tanrı'nın sınırsız kudret anlayışı ve iyi bir Tanrı olarak kabul edilmesinin bir sonucu olarak dünyada bütün şartların olumlu olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Hick, onların; Tanrı bütün şartların en üst düzeyde olumlu olduğu bir dünya yaratmadı ya da yaratamadıysa bu onun yokluğunu gösterir anlayışına karşı çıkmaktadır. Çünkü Irenaeus teodisesine göre Tanrı, evreni hiç acının çekilmediği ve maksimum miktarda zevklerin yaşandığı bir cennet olarak yaratmamıştır. Tanrı'nın amacı mevcut dünyada olduğu gibi hem kötülüklerin hem iyiliklerin yer aldığı bir evren inşa ederek ve insanların ruhlarını arındırarak yüceltmelerine olanak sağlamaktadır. Ancak bu şekilde insan "Tanrı'nın çocukları" mertebesine ulaşabilir.¹¹⁸ Evrenin mevcut konumda olmayıp "cennet" gibi bir yer olduğunu hayal edelim. Bu evrenin bütün olumsuz durumlardan ve kötülüklerden ayrıştırıldığını düşünün. Bir hırsız bankada bulunan bütün parayı çaldıktan sonra kasaları tekrardan dolsun. Bir hasta tam kansere yakalandığını öğrendiğinde hastalık ortadan kalkmış olsun. Bu durumda mevcut dünyadan çok farklı bir dünyanın ortaya çıktığı görülür. Nihai olarak bu dünya hiçbir sürücünün trafik kurallarına riayet etmediği, dağcılık yaparken dağdan düşen birinin ölmediği ve işten kaytarmak isteyen birinin işe gitmeyeceği bir yere döner. Hick, böyle bir dünyanın nasıl olacağı sorusuna cevap aramıştır. En başta kurallar geneli ilgilendirmekten ziyade özel olurdu ve kişiden kişiye göre değişirdi. Yasalar da herkese göre değişiklik gösterirdi ki bir nesne bazen çok yumuşak bazen çok sert olurdu. Yasalar herkese göre değişiklik göstereceği için bilim olmazdı çünkü hiçbir şeyin sabit olmadığı bir dünya olurdu. Bir başka açıdan böyle bir hayat kuralların herkese göre değiştiği bir yer olduğu için amaçsız olurdu. Hayata anlam katan kavramlar geçerliliğini yitirirdi. Mesela, hiçbir sıkıntı ve zorluğun çekilmediği yerde metanetin bir anlamı yoktur. Bunun dışında şefkat, merhamet, sevgi, saygı gibi birçok ahlaki gerçeklik anlamını yitirirdi. Şayet böyle bir dünya olsaydı belki hazlar yönünden daha iyi olurdu. Ama amacını yitirmiş ve ahlaki yaşantının hiçbir öneminin olmadığı bir dünya olurdu. Böyle bir dünya bilakis mevcut dünyaların en kötüsü olurdu. Şu halde içinde yaşadığımız dünya genelgeçer yasalarla varlığını sürdüren içerisinde insanın zorluklarla karşılaşmasını içeren bu zorluklar karşısında insanı güçlü kılan bir yapıdadır. Buda dünyanın "ruh yapıcı" amacına bina edilmesinden ötürüdür.¹¹⁹

1.2.3.4 Sırrın Pozitif Değeri

Hick'in Irenaeus'un düşüncelerinin üzerine koyarak inşa ettiği "ruh yapıcı" teodisesinin bir başka önemli ayağı sırrın pozitif değeridir. İçerisinde elem ve ıstırabın olduğu bu dünya

¹¹⁸ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 256-259; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 113.

¹¹⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 113-114.

insanın ahlaki gelişimi açısından içerisinde hiçbir kötülüğün bulunmadığı dünyadan daha iyidir. Peki her kötülüğü ya da acıyı bu tanım içerisinde değerlendirebilir miyiz? Hick, hak etmediği halde başka insanların zararına uğramış birine cevabımız ne olurdu sorusuna kendisinin de yetersiz kaldığının, soruna çözüm önerisinin olmadığını farkındadır. O bu noktada sırrın pozitif değeri olduğunu düşünmektedir. Ama şunu belirtmekte fayda vardır ki o bunu bir kaçış olarak değerlendirmez aksine sırrın insanın evrilme ve mükemmelleşme sürecine katkıda bulunduğu görüşünü taşır.¹²⁰

1.2.3.5 Ölümünden Sonraki Hayat

Hick'in ruh yapıcı teodisesi ölümden sonraki hayat ile ilgili anlayışıyla tamamlanır. Hick'e göre çekilen ıstıraplar, cesaret, yiğitlik, cömertlik, soğukkanlılık gibi insanın gelişmesine katkıda bulunan özelliklerin ortaya çıkmasını sağladığı kadar tam tersi korkaklık, kırgınlık, cimrilik gibi bazı kötü özelliklerin ortaya çıkmasına da etki edebilir. Bu durumda insanın kemale ermesi ve başarıya ulaşabilmesi için "ruh yapıcı" amacının öldükten sonra da devam etmesi gerekir. Ayrıca Tanrı'nın bize karşı sevgisinin gerçekleşebilmesi adına çekilen bütün zahmetler gölgede kalır. Yani onun sevgisi için bütün sıkıntılar çekilmeye değerdir. Bu yüce amaç uğrunda çekilen her sıkıntı, onun sevgisinin vereceği haz ve mutluluğun yanında hiç mesabesindedir.¹²¹ Bu bağlamda Yûnus'a dayandırılan aşk teodisesi ile Hick'in sevginin Tanrı'sı anlayışının benzerlikler içerdiği söylenmelidir.

Irenaeus'çu teodiseyi diğerlerinden ayrı kılan son noktaya gelindiğinde teodisenin belki de en dikkat çeken tarafının cennet cehennem anlayışı olduğu söylenebilir. Ruh yapıcı amacından hareketle kötülöklere çözüm bulma girişimi olarak ortaya atılan teodise de ebedi cehennem anlayışı yoktur. Her ne kadar kötüyü seçen birilerinin mantıken cezayı hak edecekleri doğru görünse de Tanrı, keyfiyetinin nasıl olacağı bilinmeyecek bir şekilde bütün insanlığın sevgisini kazanacaktır ve herkesi ebedi mutluluğa erdirecektir. Birilerinin çıkıp dünyada yapılan hataların sonucunda insanların ebediyen cehennemde kalacağı fikrini ortaya atması akıl sınırlarını aşar. İnsanların katlandıkları ıstırap ve elemelerin karşılığında Tanrı bütün insanlığı en büyük iyiliğe ulaştıracaktır.¹²² Hick tarafından son hali verilmiş olan ruh yapıcı teodisenin Yûnus Emre düşüncesiyle bazı noktalarda uyuştığı bazı noktalarda farklılaştığı söylenebilir. Her iki anlayışta da fiziksel kötülüklerin insanları olgunlaştıran yönüne dikkat çekildiği görölmektedir. Yûnus da bazı şiirlerinde insanlığa seslenerek zahmet çekmenin önemini hatırlatmaktadır. Ona göre dışardan gelen, insanın özgür iradesinin bir neticesi olmayan

¹²⁰ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 333-336.

¹²¹ John Hick, *God and Universe of Faiths*, St. Martin's Press, New York, 1973, s. 60-61.

¹²² Hick, *Evil and the God of Love*, s. 337-350.

kötülükler göğüs germek esastır ki o, olgunlaşmanın ancak sıkı bir çile ile gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Onun “Anunla bulur erligi kahrı dahi yutmak gerek”¹²³ sözleri bu minvaldendir. 13. Asırda Anadolu insanının bir taraftan Moğol istilasını diğer taraftan Haçlı Seferleri ile karşı karşıya kalması halk üzerinde kötülük bağlamında yoğun bir etki bırakmıştır. Böylesi zor bir dönemde düşünürün çile içerikli bir reçeteye halkı, ilahi aşkla sorunlardan kurtulmaya davet etmesi Hick’in ruh yapıcı teodisesiyle örtüşmektedir. Ancak ciddi benzerliklere rağmen Hick’in ruh yapıcı teodisesiyle Yûnus’un çakıştığı noktalar da mevcuttur. Ruh yapıcı düşüncede tekâmül süreci ölümden sonra da devam etmekte iken Yûnus bu süreci vuslat saydığı ölümlerle sonuçlandırmaktadır.

Hick’in geliştirdiği “ruh yapıcı” teodise de, diğer teodiseler gibi eleştirilere maruz kalmıştır. Ruh yapıcı fikrine binaen çekilen zorlukların, acıların, ıstırapların, maruz kalınan kötülüklerin uğruna elde edilecek güzelliğe değer olup olmadığı eleştirilmiştir. Nitekim Madden ve Hare kâmil olma süreci için ödenecek fiyatı tekâmül gerçekleşse de yüksek bulmuşlardır. Bununla birlikte bazı Hristiyan teologlar Hick’in geleneksel düşünüş doktrini hakkında söylediklerini ve ebedi cehennem olmayacağı fikrini belirtmesine karşı çıkmışlardır.¹²⁴ Hick, hatırlanacağı üzere çekilen acı ve ıstırapların insanı Tanrı’ya doğru götüreceğini söylemektedir. Bunun her zaman böyle olup olmadığı sorgulanmıştır. Çünkü kötülüklerin iyiye yönelttiği ve kemale erdirdiği vakalar olmakla birlikte daha azgınlaştırdığı ve yoldan çıkardığı vakalarda mevcuttur. Bu anlamda ruh yapıcı teodise’nin ampirik destekten yoksun olduğu kabul edilmiştir.¹²⁵

Neticede Augustine’in ortaya koyduğu teodise daha çok teolojik ve Hristiyan bakışı ihtiva ederken Hick’in “ruh yapıcı” teodisesi daha felsefi ve daha küresel bulunmuştur. Nitekim Peterson ve arkadaşları ele aldıkları kitapta ruh yapıcı teodisenin Irenaeus’a dayanmakla birlikte özgür irade savunusu, karakter inşa teodisesini ve doğal yasa teodiselerini barındırmasını değerli görmüşlerdir.¹²⁶ Çalışmanın ilk bölümünün son kısmında İslam düşüncesinde teodise adına nelerin konuşulduğuna kısaca yer vermek yerinde görünmektedir.

1.2.4 İslam Düşüncesinde Teodise

İslam düşünce tarihinde kötülük problemi, gerek mütekellim gerek filozoflar tarafından her dönem tartışılmış bir olgudur. Batılı bazı düşünürler İslam düşüncesinde kötülük problemine fazla değinilmediğini iddia etmişken,¹²⁷ Müslüman düşünürler bunun aksini

¹²³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 140.

¹²⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 121.

¹²⁵ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 153.

¹²⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 121-122.

¹²⁷ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 123.

düşünmektedir. Aydın, problemin İslam düşünce tarihinde bütün taraflarıyla ele alındığını ifade etmektedir.¹²⁸ Problem, İslam dünyasında daha çok Tanrı'nın kötülüğü yaratıp yaratmayacağı, kötülüğün Tanrı'ya izafesinin ne gibi sonuçlar doğuracağı, insanın eylemleri hususunda özgür olup olmadığı gibi meseleler ekseninde tartışılmıştır.¹²⁹

İslam düşüncesinde teodisenin; Kur'anî, felsefî ve kelâmî birçok açıdan ele alındığı görülmekte birlikte iyilik gibi kötülüğün de Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesi yaygın kanaattir. Bununla birlikte kötülüğün açıklanması hususunda düşünürlerin farklı yaklaşımları söz konusudur. Ehli sünnet alimleri, şerrin yaratıcısının Tanrı olduğunu, bu durumun O'na eksiklik getirmeyeceğini aksine kötülükler sayesinde insanların Tanrı'ya sığınacağını düşünerek daha çok teslimiyet temelli bir yaklaşım sergilemiştir. Mutezile alimleri ise Tanrı'nın kötülükleri yaratmaya gücü yetse bile adalet sıfatına ters düşeceğini düşünerek onları yaratmayacağını düşünmektedir. Bu minvalde Mutezile, kötülüğün kaynağı konusunda daha çok insan iradesine vurgu yapmıştır.¹³⁰

Kötülük problemi İslam filozoflarınca da geniş bir şekilde ele alınmıştır. İslam düşüncesi içerisinde felsefî bir zümre görünümünde olan İhvân-ı Safa, kötülüklerin arızı ve geçici olduğunu kabul etmekte, evrende asıl olanın iyilik olduğunu düşünmektedir. Onlara göre kötülükler, daha büyük iyiliklerin ortaya çıkması için gereklidir, yoksa Tanrı sırf varlıklara kötülük etmek adına kötülükleri yaratmış değildir.¹³¹ İhvân-ı Safa ayrıca kötülüklerin âlemin küllî yapısı içinde belirli bir hikmete ve gayeye matuf olduğunu kabul etmektedir.¹³²

Kötülük problemini meşşai felsefe geleneği içinde sistematik olarak ilk ele alan Fârâbî ve izinden giden İbni Sînâ'dır. Her iki düşünür ve onların izinden giden birçok filozof kötülük problemini Tanrı-âlem ilişkisi içerisinde Feyz-Sudûr nazariyesiyle açıklamışlardır. Sudûr anlayışını benimseyen bu düşünürler, kötülük meselesini iki temel nokta ile ele almışlardır. İlk olarak kötülük, hayrın eksikliğidir ve varlıkların kemali kabul edememesi yüzünden ortaya çıkmaktadır. İlk sebep yani vâcibü'l-vücûd sebep olduğundan mükemmel ve kusursuzdur. İlk sebep aynı zamanda ilk akıl olarak hiyerarşik bir düzende maddeye varıncaya kadar aşağılara sudûr etmiştir ve her aşamada hayır eksilerek kötülüğü ortaya çıkarmıştır. Ancak ortaya çıkan kötülük hayra nispetle bir kötülüktür yani aslında kötü olmayıp nisbi ve görelidir. Diğer taraftan kötülük arızî olup iyiliğe kıyasla azdır ki aza oranla çok terk edilmemelidir. Örneğin, kendi

¹²⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 148.

¹²⁹ Askay, *Kötülük Problemi Teodise ve Tanrı*, s. 160.

¹³⁰ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 160-161.

¹³¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ*, ed. Arif Tamer, Avidat, Beyrut, c. 3, 1995, s. 51 – 52.

¹³² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, s. 504 – 506.

içinde yağmur, varlıkların iyiliği için gerekli iken nadiren ortaya çıkan sel felaketi kötü olarak adlandırılmamalıdır.¹³³

Fârâbî, kötülük probleminde eserlerinde detaylı olarak yer veren bir başka Meşşai filozoftur. O, kötülüğün Tanrı tarafından yaratıldığına inanmakla birlikte izafi ve göreceli olduğu fikrinde olmuştur.¹³⁴ Fârâbî'ye göre, Tanrı hem mantık yönünden hem varlık ile ilgili olgular yönüyle bütün eksikliklerden uzaktır ve mükemmeldir.¹³⁵ Ancak onun bu şekilde düşünmesi, evrende kötülüğün varlığını yadsıdığı anlamına gelmemektedir. Evren, içerisinde iyilikler barındırdığı gibi kötülükler yani şerler barındırmaktadır. Böylelikle o, dünyamızın içerisinde doğal kötülüklerin varlığını kabul etmektedir.¹³⁶ Fârâbî'ye göre, ahlaki kötülükler özgür irade sahibi olmasıyla insandan kaynaklanabildiği gibi bedenlerin tam yetkin olamamasından da ortaya çıkabilir.¹³⁷ Fârâbî düşüncesinde, kötülüklerin iki türlü açıklandığını söylemek mümkündür. İlkin; kötülük iyiliğin eksikliğidir, ortaya çıkışı ise Tanrı'dan değil maddenin tam olamamasındandır. Kötülükler arızı olup görecelidir ki evrenin nizâmı açısından düşünüldüğünde aynı zamanda gereklidir. Öyleyse Fârâbî'ye göre, az kötülük için asıl büyük iyilik görmezden gelinmemelidir.¹³⁸

İbni Sînâ da, kötülük probleminde eserlerinde yer vermiş bir düşünürdür. İbni Sînâ, kötülükleri birçok düşünür gibi özgür iradenin kötüye kullanılması ile ahlaki; iradenin isteği dışında gerçekleşen ve varlıklara elem, acı, ıstırap gibi duygular yaşatan fiziksel ve eşyanın yaratılışı ile maddenin tam yetkin olamayışı anlamında metafiziksel olarak üçe ayırmıştır.¹³⁹ O, mevcut olmanın aynı zamanda değişikliği gerektirdiği düşüncesinden hareketle, değişimin sonucunda kötülüğün kaçınılmaz olduğu fikrini taşımaktadır. Ama değişimin içindeki Tanrı'sal inâyeti de görmek icap eder.

“Âlemden ortaya çıkan, semavatta bitkiler ve hayvanlar âleminde gördüğümüz bu mükemmel nizâmı inkâr etmek olanaksızdır. Ortaya çıkmaları birbirinden farklı olduğuna göre mutlaka bir düzeni gerektirir. Bu hayır nizâmındaki inâyeti anlamak gerekir. Buradaki neden hayır içindir, kemâl ise imkâna göredir.”¹⁴⁰

¹³³ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136.

¹³⁴ Fârâbî, *Ârâ'u-ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, Nşr. A. Nasri Nâdir, Daru'l-Meşrık, Beyrut, 1985, s. 44.

¹³⁵ Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, Nşr. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut, 1996, 76 – 77.

¹³⁶ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 165.

¹³⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 149.

¹³⁸ Fârâbî, *et-Ta'likât*, Nşr. C. Âli Yâsîn, Dâru'l-Menâhil, Beyrut, 1988, s. 11; Husamuddîn Âlûsi, *Hıvar Beyne'l Felasife ve'l-Mütekellimin*, Vezaretü's-Sakafe, Bağdat, 1986, s. 32.

¹³⁹ İbni Sînâ, *Eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, Nşr. George. C. Anawati vd, el-İdâretü'l-'Amme li's-Sekâfe, Kahire, 1960, s. 416-419.

¹⁴⁰ İbni Sînâ, *Eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, s. 145.

İbni Sînâ'ya göre, madde ortaya çıkışı itibariyle eksikliğe mahkûmdur, eksiklik ise kötülüktür. Öyleyse içerisinde kötülüklerin olmadığı bir âlem tasavvuru mümkün değildir. Peki, Tanrı azda olsa kötülük yaratmadan bir düzen kuramaz mıydı, sorusuna İbni Sînâ'nın cevabı, net olmamasının yanında Tanrı, bütün olayların künhünü bildiğinden neden böyle yaptığına dair kesin bilgi elde edilemez. Bunun yanında insanlar, olayların arkasında yatan hakikati tam olarak idrak edemezler dolayısıyla Tanrı'sal hikmeti tam manasıyla kavramak mümkün değildir.¹⁴¹

İslam düşüncesinde kötülük problemi zikredildiğinde akla gelen isimlerden birisi de Gazâlî'dir. O, görüşlerini birçok farklı kaynaktan derlemekle birlikte, filozoflara yakın bir noktada konumlanmıştır. Gazâlî teodisesinde Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sahibi bir varlık olarak yarattığı âlemi "Leyse fi'l imkân ebde' mimmâ kân" yani "olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir" sözleriyle dile getirmiştir. O, mükemmel sıfatlara haiz Tanrı'nın yarattığı evrenin, mümkün dünyalar arasında en iyisi olduğunu düşünmüştür.¹⁴² Gazâlî'ye göre insanlar, işlerine gelen durumları iyi, gelmeyenleri kötü olarak algılamaktadır. O, Tanrı'nın merhametinin tüm varlıklar için olduğunu düşünmekle birlikte kötülüğün izafi olduğunu kabul etmektedir. Herhangi bir varlık için kötü olan durum bir başkası için çok büyük bir iyilik olabilir. Gazâlî, kötülüğün izafi olduğunu kan alma örneği üzerinden kanıtlamaya çalışır: Hasta olan ve sağlığı için kan vermesi gereken bir çocuğa babası merhametle yaklaşıp gerekenlerin yapılmasını isterken annesi duygusal davranarak karşı çıkmaktadır. Gazâlî'ye göre, her akıl sahibi, babanın yaptığının doğru olduğunu kabul eder. Bunlara ilaveten Gazâlî, Tanrı'nın mucizeler ile kötülüğe engel olabileceken neden engel olmadığı sorusuna ilahi hikmet vurgusu yapar.¹⁴³

Kötülük problemine düşünce sisteminde yer verenlerden bir başka düşünür de İbni Rüşd'dür (ö. 1198). Onun genel felsefi temayülü devam ettirdiği ve geliştirmeye çalıştığı teodisenin, Meşşai gelenekten beslendiği söylenebilir. Problemi zulüm ve adalet ekseninde ele alan İbni Rüşd'ün, zulüm ve adaletin Tanrı'ya nispet edilemeyeceğini söyleyen Eşarileri eleştirdiği görülür. Rüşd'e göre Tanrı'nın fiileri mutlak olarak adaletlidir.¹⁴⁴ Ancak bu onun, kötülükleri kabul etmediği anlamına gelmemektedir. O kötülükleri açıklarken bütün kötülüklerin içerisinde bir iyilik barındırdığını düşünmekle birlikte, bunun Tanrı'nın hikmeti gereği olduğunu kabul eder.¹⁴⁵ Taylan, İbni Rüşd'ün kötülük problemine "ilahi hikmet"

¹⁴¹ İbni Sînâ, *el İşârât ve't-Tenbihât*, Nşr. Süleyman Dünya, Dârü'l-Maârif, Kahire, c. 3, 1985, s. 736.

¹⁴² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 170.

¹⁴³ Yaşar Türkben, "Kötülük Problemi: Gazâlî - Swinburne Mukayesesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/21, 2009, sf. 92-93.

¹⁴⁴ İbni Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Nşr. Mahmud Kasım, Mektebetul-Ancelo, Kahire, 1964, s. 234.

¹⁴⁵ İbni Rüşd, *Telhisu ma Ba'de't-Tabia (Metafizik Şerhi)*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay, İstanbul, 2004, s. 147-148.

çerçevesindeki yaklaşımını dogmatik kabul etmekle birlikte, iyiliğin kötülüğe nispetle fazla olduğu düşüncesini daha rasyonel görmektedir.¹⁴⁶

Kötülük problemini ele alan düşünürlerden birisi de Muhammed İkbal'dir (ö.1938). İkbal'in kötülüğün yeryüzünde varlığının reel olduğunu kabul etmiş olmasının yanı sıra, sûfilerde görülen "Tanrı'dan her ne gelirse gelsin kötü bile olsa iyidir" anlayışında olup kötülüğü yadsımadığı söylenebilir.¹⁴⁷ Kötülükleri fiziksel ve ahlaki olarak ikiye ayıran İkbal'e göre, problem teizmin kamburudur. Evrende iyiliklerin mi kötülüklerin mi daha fazla olduğu sorusuna optimist ve pesimistlerin ayrı cevaplar vermesine karşılık o, net bir cevabın verilemeyeceğini düşünmektedir. İnsanların, kötülüğün acı yüzü ile karşı karşıya kalmalarından sonra hayattan keyif alamayacaklarını kabul eden İkbal, irade eğitimi ve sıhhatli bir tasavvurun kurulması ile yeryüzünün cennete döneceğini kabul etmekle, optimist düşünceye yaklaşmaktadır.¹⁴⁸ Ayrıca hayatın genel akışı içerisinde o, çetrefilli yaşamının, acılar görmenin, tehlikeler ile karşı karşıya kalmanın bahsi geçen olayların olmadığı bir hayattan değerli olduğu görüşüyle Hick'in geliştirdiği ruh yapıcı teodiseye benzer görüşler ortaya koymuştur. İkbal'e göre, kötülüklerin benlik taşıyan insanı olgunlaştırdığı söylenmelidir.¹⁴⁹ Buna ilaveten İkbal'in, sınırlı Tanrı anlayışı, varlıkların kendilerine yön vermeleri ve Tanrı'nın geleceği imkan dahilinde bildiği görüşlerinde süreç fikrini taşıdığı söylenebilir. Ancak süreç düşünürlerinden farklı olarak İkbal, Tanrı'nın gücünü ve bilgisini sınırsız kabul etmiştir.¹⁵⁰ Bu bağlamda Aydın'a göre her ne kadar İkbal, felsefesini oluştururken Whitehead'den etkilenmiş olsa da ondan farklı düşünebilmiştir.¹⁵¹

Kötülüğün kimden sadır olduğu yani kaynağı konusunda da İslami teodiselerde tam bir fikir birliğinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki İslami teodise ile ilgilenen gerek filozoflara gerek teologlara göre kötülüğün kaynağı Tanrı'dır. Onlar iyiliğin de kötülüğün de Allah'tan sadır olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durum İhvan-ı Safa için de, Fârâbî için de, İbni Sînâ için de, kelamcılar için de geçerlidir.¹⁵² İslam düşünürlerinin tamamına yakını, Tanrı'nın varlığının delillerini özellikle teleolojik delili teodiselerinde kullanmışlardır. Ayrıca onlar âlemin Tanrı tarafından yaratıldığına olan inançlarından hareketle yeryüzünde hikmetsiz, amaçsız, gayesiz herhangi bir kötülüğün olamayacağını kabul etmişlerdir. Müslüman

¹⁴⁶ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

¹⁴⁷ Alper Korkmaz, "Kötülük Problemi ve Muhammed İkbal'in Bu Probleme Yaklaşımı", *Muhakeme Dergisi*, 4/2, 2021, s. 83.

¹⁴⁸ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Timaş Yay, İstanbul, 2013, s. 114.

¹⁴⁹ Muhammed İkbal, *Lale-i Tur Dörtlükler*, Bakış Yayınları, İstanbul, 2004, s. 80.

¹⁵⁰ Alper Korkmaz, *Muhammed İkbal'de Kötülük Problemi ve Teodise*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2014, s. 64-65.

¹⁵¹ Mehmet Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 1985, s. 40-41.

¹⁵² Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 204.

düşünürler yeryüzünde belli bir miktar kötülüğü gerekli görmüştür. Onlar, bazı kötülük gibi görülen durumların doğanın düzeninin sağlanması, hayvanların hayatiyetlerini devam ettirmesi, insanların ruhsal gelişimi için yani daha büyük bir iyi için gerekli olduğu kanaatinde olmuşlardır.

İslami teodiselerde bir diğer ortak özellik sır anlayışıdır. İnsan, evrendeki karmaşık olayların arkasında yatan bazı sebepleri veya kötülüklerin neden ortaya çıktığını mevcut kapasitesi ile çözebilecek istidatta yaratılmışsa da bütün olayların arkasında yatan sebepleri tamamıyla anlayabilecek güçte değildir.¹⁵³ İlaveten bu dünyada yerini bulmamış, adaletsiz gibi görünen durumların karşılığı ahirette alınacaktır.¹⁵⁴

İslam düşüncesinde teodise anlayışı çerçevesinde kötülük anlayışı gerek felsefî gerek kelâmî anlamda “imtihan” aracı olarak görülmüş kötülüklerin, insanı terbiye edeceğine inanılmıştır. Kötülüklerin birer imtihan olduğu ve insanları terbiye edeceği şeklinde yaygın İslami anlayışın Yûnusta’da karşılık bulduğunu söylemek gerekir. Yûnus Emre, kahra veya imtihan gibi duran fiziksel kötülüklere sabretmeyi esas kabul etmekte, kötülükler karşısında teslimiyet temelli bir anlayış önermektedir.

Her dem talalum bahre
Aldanmayalum dehre
Sabreyleyelüm kahra
Allah görelim n’eyler¹⁵⁵

Bu minvalde, doğal kötülükler tam olarak birer somut “imtihan” örnekleridir. İslam düşünürleri genel anlamda ahlaki kötülüğün sebebini insanın özgür iradesine bağlamıştır ki, Yûnus Emre ’de aynı fikirdedir. “Hırkam tâcum gözlerim fâsid işler işlerem, her yanımdan gizlerem bin bir fâsid iş benüm.”¹⁵⁶

İslam düşüncesinde kabul gören sır anlayışının Yûnus Emre için de geçerli olduğu söylenmelidir. Onun, kötülükleri Tanrı’dan kabul etmenin yanında sebebinin müphemliği karşısında Tanrı’ya seslendiği görülmektedir.

Sen eyitdün iy pâdişah Yehdi’l lâhu limen yeşâ
....
Levh üzere kimdür yazan azdıran kimdür yâ azan
Bu işleri kimdür düzen bu su’âle cevâb nedür
....
Kün’i bir kezin söyledün her nesneyi var eyledün

¹⁵³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 123-188; Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 159-186.

¹⁵⁴ Manafov, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 184.

¹⁵⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 71.

¹⁵⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 225.

Yine âhir bir söz ile anı kılmak harâb nedür¹⁵⁷

....

Kimine derd virür aslâ onaltmaz
Kiminün dünyâda derdin bol eyler¹⁵⁸

Çalışmanın bu kısmında kötülük probleminin tarihsel arka planından sonra tanımı ve çeşitleri olan; metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülüklerle değinildi. Metafiziksel kötülük evrenin ve içindekilerinin sonluluğu, fiziksel kötülük insanın iradesi dışında ortaya çıkan kötülükleri, ahlaki kötülük ise insanın özgür iradesiyle yanlış olanı tercih etmesiyle ortaya çıkan kötülükleri ifade etmektedir. Ardından teodise kavramı ve düşünce tarihinde kabul görmüş teodiselere yer verildi. Augustine teodisesi, ilk günah ve kefarete anlayışı üzerine kötülükleri insanın özgür iradesine bağlayan bir teodise iken temellerini Irenaeus'un attığı son halini Hick'in verdiği ruh yapıcı teodise, kötülüklerin olgunlaştırıcı yönüne vurgu yapmaktadır. Süreç teodisesi ise kötülüğü Tanrı'nın sıfatlarını tartışmaya açmak suretiyle teodise geliştirme girişimi içerisinde olmuştur.

İslam düşüncesinde kötülük problemi kelamcı ve filozoflar tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Anlayışlar arasında kısmi farklılıklar olmakla birlikte genel olarak ilahi hikmet, sır anlayışı, dünyada çekilen kötülüklerin karşılığının ahirette alınacağı ve kötülüklerin insanı olgunlaştırıcı yönüne vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu bilgiler ışığında kötülük problemine Yûnus Emre'nin nasıl yaklaştığı konusuna geçilebilir.

¹⁵⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 89.

¹⁵⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 95.

İKİNCİ BÖLÜM AŞK TEODİSESİNE DOĞRU

Bu bölümde İslam düşüncesinde aşkın ikinci plana atılmasının Müslümanlar üzerinde ne tür etkiler bıraktığı bağlamında Yûnus Emre'nin eleştirisine yer verilmiş, ardından aşka ne gibi anlamlar yüklenmiş olduğu ve Yûnus Emre'nin aşka yaklaşımı konu yapılmıştır. Bölümün sonunda kötülük probleminin her bir türüne düşünürün nasıl yaklaştığı ele alınmıştır.

Bu düşünceden mühlhem bu çalışmada, kötülük problemine Anadolu'da yaşadığı bilinen bir hak aşığı Yûnus Emre'nin nasıl yaklaştığı, insanlık tarihi üzerindeki etkisi de dikkate alındığında önemli görünmektedir. O, *Divan*'ında aşk olgusunu birçok sorunun çözümünde ana malzeme olarak kullanmıştır. Dolayısıyla aşk konusu mevzu bahis olduğunda Yûnus Emre'nin dikkate alınması gerekir. Bununla birlikte birçok mutasavvıf düşünürün "benim dinim aşk dini" diyerek şiirler söylemiş olması ve yaşadıkları devirlerin en parlak devirler olduğu da dikkate alındığında¹⁵⁹ Yûnus'un probleme yaklaşımı daha önemli bir konu haline gelmektedir. Aşk meselesini detaylı olarak ele alan çağdaş düşünürlerden biri olan Nusret Çam'a (1950-) göre bu düşünürlerin yaşadığı dönemlerin; bilimde, sanatta, estetikte bu denli ileri olmaları tesadüf olamazdı. Ona göre, aşk konusu İslam toplumunda her zaman ikinci plana itildiğinden birçok sorun ortaya çıkmıştır.¹⁶⁰ Aynı şekilde çözülmeyi bekleyen birçok problem çözüm bulunmaktan ziyade daha büyük problemler doğurmuştur. Yûnus Emre'nin yaklaşımını ele almadan önce İslam düşüncesinde konuya nasıl yaklaşıldığına değinmek konunun bütünlüğü açısından önemli görünmektedir. Bölümün başında İslam düşüncesinde aşk meselesinin ikinci plana itilmiş olmasının sebepleri ve yansımaları üzerinde durulacaktır. Yûnus Emre, İslam düşüncesinde aşka gereken önemin verilmediğini düşünerek eleştiri getirmektedir.

2.1 İslam Tarihinde Aşk'ın Konumu: Yûnus Emre Örneği

2.1.1 Amel – İman Ayrımı ve Etkileri

İslam düşüncesi Hz. Peygamber'in vefatından sonra birtakım zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. O yaşarken, Müslümanlar bir sorun yaşadıklarında O'na danışmak suretiyle sorunun üstesinden gelmişlerdir. Hz. Muhammed'in vefatı ile birlikte birçok soru cevapsız kalmıştır. İslam toplumunun gerek coğrafi gerek insan tipolojisinin genişlemesiyle birlikte felsefi ve kelami problemler bir yığın halinde Müslümanların zihnini meşgul etmekte geç kalmamıştır. Çözünsüz kalan sorunlar Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarına sebebiyet vermiştir ve

¹⁵⁹ Nusret Çam, *Aşk Dini*, Ötüken Yay, İstanbul, 2010, s. 14.

¹⁶⁰ Çam, *Aşk Dini*, s. 14-15.

Cemel-Sıffın savaşları ile gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bu savaşlar, ilk defa Müslümanları karşı karşıya getirmiş ve özellikle Cemel savaşında hem ölenlerin hem öldürülenlerin Müslüman olduğu gerçeği Kuran-ı Kerim'in ilgili ayeti de göz önüne alındığında¹⁶¹ inananları derinden etkilemiştir. Ardından gelen Sıffın savaşı ile bu mesele daha büyük bir önem kazanmıştır. Sıffın savaşı sonucunda Hz. Ali'nin Hz. Muaviye ile tahkime gitmiş olması, Ali taraftarları arasında bir grupta öfkeyle karşılanmıştır. Hz. Ali'nin aldığı kararı yanlış bulan bu grup onu bu 'yanlıştan' dönmesi hususunda uyarılmış, aksi takdirde kanının kendilerine helal olacağını söylemişlerdir. Fikir ayrılıkları İslam'da ilk mezhep olma hüviyeti kazanmış olan "Haricilik" adlı grubun doğmasına da sebebiyet vermiştir.¹⁶²

Haricilerin ameli imandan bir cüz saymış oldukları bilinmektedir.¹⁶³ Bu durum amel ve ahlak konusunda kendi fikirlerine uymayan Müslümanları "tekfir" etme yani din dışı sayma anlayışını getirmiştir ki bu, diğer Müslümanlarda da tabii olarak bir endişeye sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Mâturîdî ve Hanefî âlimler soruna çözüm önerisi olarak amelin ve ahlakın imandan bir cüz olmadığı anlayışını getirmişlerdir. Onların çözümü amelin ve ahlakın önemsiz gördükleri manasını taşımamaktadır ve onlar bunu siyasi sebeplerle ortaya atmışlardır. Haricilerin yukarda ifade edildiği şekliyle kendilerince amel noksanlığı gördükleri kişileri "katil" derecesine varacak şekilde şiddete maruz bırakmış olması söz konusu düşünür ve müntesiplerini bu duruma itmiş olmalıdır. Onlar böylelikle insanların basit sebeplerle öldürülmesinin önüne geçmiş bulunmaktaydı.¹⁶⁴

Uzmanlara göre, Haricilik gibi bir fırkanın ortaya çıkmış olmasının siyasi sebeplerle olduğu ortadadır. Ne var ki onlar amel-iman ilişkisini çok sert bir şekilde dile getirmiş, bu durum onların dini noktada katı davranmalarına sebebiyet vermiştir. Durumu yumuşatma girişimi olarak kabul edilebilecek Hanefî âlimleri ise dini meseleler hususunda daha esnek olma eğilimi içerisine girmişlerdir. Çam'a göre bu girişim, kendi dönemi içerisinde başarılı olmuştur. Ancak o dönemden sonra bu esneklik Müslümanların gevşekliğine ve daha rahat davranmalarına sebebiyet vermiştir. Ona göre, Hanefiler "amelin" ve "ahlakın" imandan bir cüz olduğunu Kuran-ı Kerim ve hadislerden hareketle söylemeliydiler. Sadece bunun takdirinin Allah'a ait olduğunu bildirmek yeterli olacaktı. Çam, Hanefî ve Mâturîdî âlimlerinin çabasının kendi içerisinde takdir edilmesi gerektiğini düşünmekle birlikte ahlakın ve amelin ikinci plana atılmasına sebebiyet veren bu anlayışın Müslümanların gelişimini engellediğini düşünmektedir.

¹⁶¹ Maide Süresi 32. ayetin meali şu şekildedir. " İşte bundan dolayı İsrailoğulları'na şöyle yazmıştık: "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların canını kurtarmış gibi olur."

¹⁶² Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, DİB Yay, Ankara, 2016, s. 147-158.

¹⁶³ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 165.

¹⁶⁴ Çam, *Aşk Dini*, s. 28.

Ona göre, kendi dönemi içerisinde bu tarz bir yaklaşım doğru kabul edilebilirse de sonraki dönemlerde amelin ve ahlakın imandan bir cüz olduğu anlayışı sıklıkla dile getirilmeliydi.¹⁶⁵ Çünkü amelin ve ahlakın imana dâhil edilmesi insanın davranışlarında ölçüyü yakalaması, güzel yaşaması, güzel görmesi, güzel düşünmesi bunun etkisinden olarak aşk, sanat, estetik gibi alanlarda Müslümanların daha iyi eserler vermesine öncülük edecekti. Gelişmelerin böyle seyretmemesi başka bir deyişle ahlak ve amelin ikinci plana itilmesi aşk ve sevgi temelli din anlayışının ikinci plana itilmesini ortaya çıkarmıştır. Yûnus Emre'nin içerisinde amel-ahlak güzelliği olmayan ve sevgi barındırmayan din tasavvurlarını eleştirdiğini görülür.

Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namâz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil¹⁶⁶

Ahlakın en önemli yansımalarından biri kendisinde bulunduğu kişiyi yüceltmesidir. Öyle ki ahlaken olgunlaşmış bir kimse; evrene ve içerisindekilere sevgi ve merhamet ile bakar. İbadetlerini tam olarak yerine getiren biri ahlaki bir davranış olmayan gönül kırma davranışında bulunduğu takdirde ibadetlerinin bir manası kalmayacaktır. Yûnus'un bu türden beyitleri bir yönüyle zihnindeki din tasavvuruna dair ipuçları verirken diğer taraftan ahlaki kötülüğe ve müsebbibi olan insana vurgu yaptığı söylenebilir.

Dîn ü îmân bünyâdı togrulıkla gerçeklik
Ol tamâm olmayıcak neyile dîn çatarsın¹⁶⁷

Beyitte görüldüğü gibi iman, ahlakın en önemli unsurları olan doğruluk ve gerçeklikle tamamlanabilir. Yûnus, aksi takdirde dinin eksik olacağını tamam olmayacağını kabul etmiştir. Bunun dışında düşünürün “Şîrîn huylar eylegil tatlu sözler söylegil”,¹⁶⁸ ve “hoş hulkıla amel”¹⁶⁹ beyitleriyle ahlak ve ameli dinin ana unsuru olarak saydığı görülür. Yûnus Emre, içerisinde ahlakın, samimiyetin ve doğruluğun olmadığı bir imanı eksik kabul etmiştir. Neticede ona göre içerisinde muhabbet, sevgi veya aşk barındırmayan din tasavvurları insanlığa kötülük olarak dönecektir.

2.2 Hakikat-Şeriat Bağlamında Yûnus Emre'yi Yeniden Okumak

Hakikatin ne olduğu konusu her zaman dini ilimlerin araştırma sahası içerisinde olmakla birlikte bunun ortaya çıkarılması hususunda her dini ilim kendine has yöntemlerle hareket

¹⁶⁵ Çam, *Aşk Dini*, s. 29.

¹⁶⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 166.

¹⁶⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 248.

¹⁶⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 57.

¹⁶⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 138.

etmektedir. Hakikati araştırmada, neredeyse bütün dini ilimlerin ortak hareket ettikleri nokta naslar üzerinden hakikati arama ve nasları yorumlamak şeklinde olmaktadır. Buna en yalın şekliyle ‘‘istinbat’’ denilebilir. İstinbat, bir kova desteğiyle suyu kuyudan çıkarabilme işlemidir, ki bundan hareketle müçtehit lafızdan manayı çıkarmaya çalışır. İlahiyat ilmi hakikatin lafızlardan istinbat edilmesi üzerine kuruludur. Öyleyse din bilimlerinin her birinin bir ‘‘tefsir ameliyesi’’ olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.¹⁷⁰ Din bilimleri manaya ulaşırken lafızdan hareket etmektedir, ki bu durum beraberinde bazı eleştirileri getirmektedir. Yöntem olarak din bilimleri lafzın manası ile ilgili çözümlenmeler yapmak, sözcükler arası ilişkileri saptamak ve dil ile ilgili problemlerin saptanması ile yetinmişlerdir. Lafız üzerinden yapılan bu tarz alışmalar Ekrem Demirli’nin (1969-) ifadesiyle ‘‘alet ilimlerinin, din bilimlerinin esas uhdesi haline gelmiş olması’’ anlamı taşıymaktaydı.¹⁷¹ Demirli’ye göre bu durum teknik bir iş olup kuru bir ameliye olmaktan öteye geçememiştir. Yûnus’un hakikati okuma bağlamında ‘‘kuru’’ tefsir ameliyelerini eleştirdiği gözlemlenmektedir.

Hakikatn ma’nsin şerh ile bilmediler
Erenler bu dirligi riyâ ile dirilmediler¹⁷²

Kuşku yoktur ki bir kimse lafız ile bazı hakikatlere ulaşabilir ancak bu hakikatin kendisi değil kırıntılarından ibarettir. Yûnus, din bilimlerinde şeriat çizgisini takip eden ancak katı bir lafızcılığa bağlı kalanları eleştirmektedir. Bu sözleri, hakikatin ortaya çıkarılması hususunda şerhin eksik olduğunu göstermiş olması açısından son derece önemlidir. Onun istinbat görüşü aşk ve zahitlik görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Bu durumda ona göre insan, hakikate ancak kendisini ve diğer varlıkları kabuk mesabesinde görerek ve kabuğu kırarak ulaşabilir. Yani Yûnus Emre’ye göre asıl olan kabuğun dışı değil iidir.

Hakikat bir denizdr şeri’atdur gemisi
oklar gemiden çıkıp denize talmadılar¹⁷³

Denizde açılmak için gemiye ihtiyaç vardır ancak burada önemli olan denize açılmaktan ziyade denize dalmaktır. Lafızcılığa saplanıp kalanlar ise gemiden çıkıp denize dalamamışlardır. Böylece onlar şeriata takılıp kabuğa odaklanmışlar, hakikatin ne olduğunu saptamaktan uzak kalmışlardır. Gemiden çıkıp denize dalanlar ise asıl hakikate varmış olanlardır ki bu kimseler Yûnus’a göre, ariflerdir. Arifler, denize dalarak inci ve mercan çıkartmışlardır. Bir arif olduğu

¹⁷⁰ Ekrem Demirli, *şair Sûfiler*, Sufi Kitap Yay, İstanbul, 2018, s. 48-49.

¹⁷¹ Demirli, *şair Sûfiler*, s. 49.

¹⁷² Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 38.

¹⁷³ Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 38.

bilinen Yûnus, böylelikle dinin anlaşılması hususunda şeriat-hakikat dengesinde ki ifadeleriyle, arifin konumunu bildirmekte ve dinin ancak ariflerce daha doğru anlaşılacağı düşüncesini salık vermektedir. Birçok düşünürü göre, daha acı olan durum gemide kalanların sayısının daha çok olduğu gerçeğidir. Beyazid-i Bestami'ye (ö. 874) dayandırılan bir sözde “Dergâh-ı ulûhiyete vardım, kapısı bomboş idi, herkes kendi hazzı peşindeydi”¹⁷⁴ ve Sadreddin Konevi'nin (ö. 1274) denize dalanların ‘azın azı’ olduğunu belirten sözleri hakikati anlama çabasında olanların sayısının az olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁵ Yûnus Emre, sözlerine gemide kalanların durumundan bahseden şu beyit ile devam etmektedir.

Bular geldi tapuya şerî'at tuttu turur
İçerü girübeni ne varın bilmediler¹⁷⁶

Gemide kalmakla yetinenler denize dalmaktan geri durdukları gibi durduklarının yerin hakikat olduğunu düşünmeye ve diğerlerini de buldukları yere davet etme hatası içerisine düşmektedirler. Yûnus'a göre onlar, denize dalıp hakikatin ne olduğunu bilmeyenlerdir. Gemide kalanlar denize dalmamakla birlikte gemide kalmayı bir başarı saymaktadırlar. Eğer bir sıralama yapılacak olursa gemiye binmiş olmak karada yani karanlıkta kalmaktan elbette daha iyidir. Ancak denize dalmayıp gemide kalmaya devam etmek ve bunu da “hakiki” olarak sayma durumu hakikatin kendisi olan denizden nasip alamamış olmak demektir. Neticede Yûnus'un şeriat ehli diye adlandırdığı bu grubun kendilerine gemide bir kara oluşturması eleştirilmektedir. Gemide oluşturulan bu yeni kara parçası bir nevi “denizdeki karada yaşamak”¹⁷⁷ anlamına gelir ki din bu noktada lafızcılık üzerine kurulan katı bir kuralcılığa dönebilir ve hakikate olan rağbet azalabilir. Yûnus, katı kuralcılık üzerine kurulu din anlayışlarının hakikati örteceğini ve insanlara normalden fazla zarar vereceğini kabul etmektedir.

Dört kitâbı şerh eden ‘asidür hakikatde
Zirâ tefsîr okuyup ma'nisin bilmediler¹⁷⁸

Bir önceki konu içerisinde ele alınan amel ahlak ilişkisi ve bunun düşünceye yansımaları konusu burada bir kez daha dile getirilmektedir. Yûnus bu bölümde asıl mana denilen hakikate ulaşamayan şerhçileri eleştirirken kabuk ve içi örneğine dikkatleri bir daha çekmektedir. Bir ceviz üzerinde düşünülürse, cevizin içi dışından daha önemlidir ve lezzetlidir; dışı ise sert ve

¹⁷⁴ Demirli, *Şair Süfîler*, s. 51.

¹⁷⁵ Sadreddin Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*. (çev. E. Demirli), İz Yay, İstanbul, 2009, s. 50.

¹⁷⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 38.

¹⁷⁷ Demirli, *Şair Süfîler*, s. 53.

¹⁷⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 38.

tatsızdır. Ceviz örneğinden devam edilirse Yûnus Emre, dinin kabuğu mesabesinde olan şerhçilik ve katı lafızcılığı dış; lafızların arkasında yatan derinlikli manayı iç kabul etmiştir. Kabuğun dışıyla yani lafızla uğraşmak iç manadan uzak kalındığı için şekilciliğin ön planda olduğu bir Müslümanlık ortaya çıkarmıştır. Bu sefer içerisinde sevginin, muhabbetin, aşkın yer almadığı bir din anlayışı dolayısıyla evren anlayışı ortaya çıkmıştır ki Yûnus *Divan*'ı boyunca birçok kötülüğe sebep olan bu aşksız insan portesini ve yanlış din algısını eleştirmektedir.

2.3 Aşk Nedir?

Yûnus Emre'nin *Divan*'ında merkezi bir konumda olan aşkın ne anlama geldiği konusunda bir mülâhaza yerinde görünmektedir. En başta belirtmek gerekir ki aşk gibi derin manaya sahip olan sübjektif bir olguyu tanımlamak veya genel geçer bir tanıma ulaşmak kolay değildir. Aşkın, bireysel, yani sübjektif bir tecrübeye dayanan bir olgu olduğunu söylenebilir. Çam'a göre aşk, sevginin en yoğun ve en saf biçimidir.¹⁷⁹ Hintli bir düşünür olan R. Tagore (ö. 1941) aşkı tanımlarken onun Himalaya tepelerinde yaşadığını dile getirmiştir. Bu aşkın bütün kültürlerde en ulvi, en yüce duygu olmasındandır. Aşk çoğu doğu dilinde aşağı yukarı aynı kelimelerle karşılanmıştır. Farsça 'ışk', Türkçe ve Arapça 'aşk' ve Hint dilinde 'aşaka' olarak lügatlerde yer almıştır. Hintçede 'aşaka' denmesi dikkat çekicidir çünkü bir ağaca sarılıp onun kurumasına sebebiyet veren 'aşaka' sarmaşığı ile aşk arasında yakından bir ilgi vardır.¹⁸⁰ Bu kavramın ne ifade ettiği hakkında Cüneyd-i Bağdadi (ö. 910) şunları dile getirmektedir: "Aşk, bir dağın en yüksek noktası demek olan 'ışk' kelimesinden gelmektedir denilmiştir. Bir kişi sevginin en son noktasına geldiğinde âşık olmuş demektir. Bu durumda da Allah'a olan aşk, sevginin en son derecesidir. Aşkın kökü hayrettir, sonu rü'yettir. Bundan sonra aşk gelir."¹⁸¹ Böylece aşkın; sevginin en üst ve en coşkun derecesi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Sevgiyi ifade etmek için İslam düşüncesinde başka kavramlarda kullanılmıştır. İbnü'l Arabî (ö. 1240) bu kavramları en geniş haliyle incelemiştir:

"Tohum ekme ve tohum gibi anlamlara da gelen hubb, sevgiliye muhabbet duyanın sevgisini bütün dış etkenlerden arındırması ile sevgiliye hasretmesidir. Allah'ın bir sıfatı olan 'Muhibb' bu sözcükten türemiştir. Bu kelimenin bir diğer anlamı Allah'ın isimlerinden de biri olan 'Vedüd'dür ki vedd kökünden gelmektedir. Aşkın ve hevanın devamlı ve kararlı halini ifade etmektedir. Vedüd ismi Kuran-ı Kerim'de iki yerde zikredilmiştir. Diğer bir anlam sevgide ifrat ve aşırılık anlamına gelen 'ışk' kelimesidir. Bu anlamıyla ışk, sevginin insanı tamamen kuşatmış olmasıdır."¹⁸²

¹⁷⁹ Çam, *Aşk Dini*, s. 131.

¹⁸⁰ Çam, *Aşk Dini*, s. 131-132.

¹⁸¹ Çam, *Aşk Dini*, s. 132.

¹⁸² Mehmet Fatih Birgül, *Aşk Risaleleri*, Sır Yay, İstanbul, 2000, s. 98.

Aşk kelimesinin bir aşırılık hali olduğunu ifade eden düşünürler de olmuştur. Bunlardan birini örnek vermek gerekirse, aşk hakkında bir risalede yazan İbn-i Kayyim El-Cevzi'dir (ö. 1350). O, aşk hakkında birçok bilgi vermiş ardından olumsuzluklarından bahsetmiştir. En sonunda aşkın bir çeşit sarhoşluk olduğuna kanaat getirmiştir.¹⁸³ İbnü'l Cevzi ve İbni Teymiyye (ö. 1328) gibi düşünürlerce aşk, insanda doğru karar mekanizması olarak çalışan akli devre dışı bıraktığından ve muhakeme gücünü yok ettiğinden bir çeşit cinnet getirme hali olarak tanımlanmıştır.¹⁸⁴ Tanrı ile yarattıkları arasında sevginin olamayacağını savunanları, Gazâlî şu argümanlarla eleştirmiştir.

“Allah için muhabbet, makamların en sonu ve derecelerin en üstünüdür. Allah sevgisine inananlar pek azdır. Hatta bazı âlimler imkânını bile inkâr etmişlerdir. Sevgi ancak cinsler ve emsaller arasında olur derler. Hâlbuki ‘İman edenlerin Allah’a sevgileri sağlamdır.’ (Bakara, 165) şeklinde bir ayet ve ‘Allah ve Resulü, kişiye başkalarından daha sevimli olmadıkça iman etmiş sayılmaz.’ (Buhari ve Müslüm) şeklinde bir hadis vardır.”¹⁸⁵

Böylelikle Gazâlî, Tanrı’ya sevgi ve muhabbet duymanın nas ve hadiste kaynağa sahip olduğunu ifade etmektedir. Çam’a göre aşk olgusunun günümüzde daha çok cinsellik olarak karşılık bulması aşka yapılmış en büyük haksızlıktır. O bunu dile getirirken Mevlana’nın (ö. 1273) “Aşk ile şehvet arasında dünya kadar mesafe vardır” sözüne atıfta bulunmaktadır.¹⁸⁶ Molla Cami (ö. 1492) ise “Aşka yabancı bir zümre nefsin isteklerine aşk adını verdi”¹⁸⁷ demekte ve aşk kelimesini cinsellik ile sınırlayanları eleştirmektedir. Sonuç olarak, aşka fıkıh ve kelam âlimlerinin genelde olumsuz anlamlar yükledikleri buna karşılık mutasavvıfların olumlu manalar yükledikleri müşahede edilmektedir. Yûnus’un da “biz sevdik âşık olduk sevildik maşuk olduk”¹⁸⁸ sözüyle mutasavvıflara yakın durduğu buna ilaveten aşkı süfli bir aşırılık duygusu değil bilakis insanı anlamlı kılan, ona dinamik bir yaşam sunan ve dışardan bakıldığında kötülük gibi görünen bazı durumların karşısında kendisine güç pompalayan bir olgu olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

¹⁸³ Birgül, *Aşk Risaleleri*, s. 121.

¹⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4, s. 18-21.

¹⁸⁵ İmam Gazâlî, *İhyau'l Ulumi'd-Din*, çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay, İstanbul, 1975, s. 533-646.

¹⁸⁶ Çam, *Aşk Dini*, s. 139.

¹⁸⁷ Molla Cami, *Salaman ve Absal*, çev: Abdulvehhab Tarzi, Timaş Yay, İstanbul, 1968, s. 173

¹⁸⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 382.

2.4 Yûnus Emre ve Aşk Olgusu

Yûnus Emre 1240 yılında doğmuş 1320 yılında vefat etmiş hak aşığı, mutasavvıf, mütefekkir bir düşünürdür.¹⁸⁹ Onun yaşadığı 13 ve 14. yüzyıllar Anadolu’da birçok siyasi, sosyal, ekonomik buhranın yaşadığı bir devirdir. Bir düşünürü kendi yaşadığı dönemin etkilerinden bağımsız değerlendirmenin mümkün olmadığı tarihi bir vakiadır. O yüzyıllar, Anadolu halkının bir yandan bitmeyen Haçlı seferleri ile yorgun düştüğü diğer taraftan Moğol istilalarından ötürü zayıfladığı bilinmektedir. Bu durumlar Anadolu halkını mana arayışına iterken Yûnus Emre böyle bir dönemde şiiirleriyle Anadolu halkının adeta içini ısıtmış halkın mana arayışına merhem olmuştur.¹⁹⁰ Bu minvalde Yûnus’un o dönemde yaşanan kötülük durumlarına nasıl yaklaştığı önemlidir. Firdevsî’nin (ö. 1020) *Velayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli* adlı eserinde onun menkıbevi hayatına değinilmektedir.

Velayetname’de Yûnus Emre’nin hayatı şöyle anlatılmaktadır: Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 1271) günümüzde Nevşehir il sınırları içerisinde bulunan Suluca Karahöyük köyüne yerleşmişti. Kısa sürede kerametleri Anadolu’nun birçok yerinden duyulmuştu ve Anadolu’nun her yanından insanlar onu ziyarete gelmekte ve sohbeti ile feraha ermekteydi. Gelen her fakir ondan mutlaka nasiplendiği söylenmektedir. Sivrihisar’ın kuzey taraflarında Sarıköy adında bilinen köyden çiftçilik ve ekincilik ile uğraşan Yûnus adında bir köylü vardı. Bir dönem Yûnus’un yaşadığı bölgede kıtlık hâsıl oldu ve kimse o sene ürün alamadı. Kıtlığın çıktığı dönemde Hacı Bektaş-ı Veli’nin kapısına gelen hiç kimseyi boş çevirmediği haberi herkes tarafından duyulmuştu. Yûnus o’nun huzuruna varıp durumunu arz etmek ve nasip istemek arzusundaydı. Bu amacını gerçekleştirmek için eli de boş gitmemek adına dağdan topladığı alıçları bir hayvana yükledi ve Suluca Karahöyük’e geldi. Hünkârın karşısına çıkınca “Sultanım ben fakir bir kimseyim ve bu sene mahsul alamadım bu meyveyi size getirdim sizden nasip istemekteyim.” dedi. Dervişler Yûnus’tan meyveyi aldılar ve dinlenmesi için kendisine bir yer gösterdiler. Yûnus birkaç gün dergâhta dinlendikten sonra gitmek üzere yola koyulmak üzere iken Hünkâr dervişlerine “Sorun bakalım, buğday mı ister yoksa nefes mi?” dedi, dervişler bu suali Yûnus’a ulaştırdılar. Yûnus ben nefesi ne yapayım bana buğday lazım diyerek dervişleri geri çevirdi. Hünkâr “Sorun bakalım, getirdiği her alıca iki nefes verelim.” dedi. Yûnus bu teklifi de aynı cevapla reddetti. Hünkâr bir teklifte daha bulunarak “Alıcın başına on nefes verelim.” diyerek bir kez daha dervişleri ona gönderdi. Yûnus bu son teklifi de “Ben nefesi ne edeyim evlat ve iyalim var ben buğday isterim” demekle geri çevirdi. Üç teklifin ardından Hünkâr, dervişlerine Yûnus’a istediği buğdayı vermelerini emretti. Yûnus dervişlerle vedalaşıp köyün çıkışına doğru

¹⁸⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 7.

¹⁹⁰ Sezai Karakoç, *Yûnus Emre*, Diriliş Yay, İstanbul, 2017, s. 7-19.

bulunan hamamın yanındaki yokuşu çıkarken gönlüne bir ateş düştü. “Velayet sahibi erene vardım bana nasip sundu bir de alıcımın her tanesine on nefes teklif edildi de ben kabul etmedim. Buğday kısa süre içinde tükenir oysa nefes tükenmez.” Yaptığının hata olduğunu anladığı zaman nefes istemek isteğiyle tekrar dergâha döndü. Asitaneye geldiğinde hayvanına yüklediği buğdayları indirdi. Dervişlere buğday istemediğini nefes istediğini söyledi. Dervişler onun bu halini Hünkâr’a haber verdiler. Hünkâr “Şimdiden gayrı bu mümkün değildir biz bu kapının anahtarını Tapduk Emre’ye (ö. 1215) verdik.” diyerek nasibini başka kapıda aramasını söyledi. Bu haberden sonra Yûnus yola koyularak Tapduk Emre dergâhına geldi. O gelmeden haberi gelmiş olacak ki Tapduk Emre Yûnus’a “Safa geldin, halin bize malum oldu, öyleyse hizmet et emek getir nasibini al dedi.” Yûnus’a asitaneye odun taşıma görevi verildi. O süreçte Yûnus asitaneye hiçbir vakit eğri bir odun getirmeden kırk yıl dergâha hizmet etti. Günlerden bir gün erenler Tapduk Emre’yi ziyarete geldiler ve zikir meclisi kuruldu. Zikirde hak âşıkları kendinden geçmekte iken Tapduk, Yûnus adında başka bir dervişe “söyle” dedi. Bir cevap alamayınca tekrar “Yûnus söyle de işitelim” dedi ama yine cevap alamadı. Üçüncü kez seslenişi Yûnus Emre’ye oldu. “Yûnus vakit tamam oldu artık kapını açtık nasibini verdik sen söyle” dedi. Şeyhinin bu seslenişi ile halden hale geçen Yûnus hal dili ile söylemeye başladı. Yûnus öyle bir konuştu ki erenlerin hepsi hayran kaldılar. Kendisi söyledi herkes onu dinledi söyledikleri hem ezberlendi hem kaydedildi. Böylelikle onun *Divan*’ı ortaya çıktı. Vefatından sonra yattığı yer doğduğu yer olan Sivrihisar civarındadır.¹⁹¹

Yûnus söyledikleri ile hem yaşadığı çağa hem sonraki çağlara sözünü ulaştırmıştır. O, hak aşığı bir kul olarak insan-ı kâmil olmanın yaşayarak bir nüvesi olmuş ve insanlığı insan-ı kâmil olma yoluna davet etmiştir. Yûnus’un *Divan*’ı bütüncül olarak ele alındığında şiirlerinde en fazla dile getirdiği gerçeklik aşk olgusudur. Öyle ki o aşk ile yürümüş, dostu düşünde görmüş, maşukunu yana yakıla aramıştır ve aşksız gönlü taşa benzetmiştir. *Divan*’ının neredeyse tamamında aşk olgusunu ana malzeme olarak kullanmıştır.

Yûnus’un hemen her şiirinde coşkulu şekilde karşımıza çıkan aşk kelimesi birçok konuyu ihtiva etmektedir. Yûnus’a göre Tanrı aşktır, bütün yaratılış aşk ile ortaya çıkmıştır, insan aşktır. Her şeyin özünde ve temelinde aşk vardır ve yer, gök ve gök cisimleri aşktan meydana gelmiştir. Evren ancak aşk ile dönebilmektedir.

Bu yir ü gök ü ‘Arş ü Ferş ‘ışk dadıyla kâyımdur
Bünyâdı ‘ışkdur ‘aşıka her bir arada eli var¹⁹²

¹⁹¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 29-30.

¹⁹² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 32.

Yûnus'a göre insan türlü cefalarla sınanmaktadır ve bu cefalar aşk için gerekli olup her kim bu cefaya katlanırsa kendisine halvet verilmiştir. Yani cefanın sonucunda Tanrı ile bir olabilmek mümkündür. Bu haliyle Yûnus, kötülüklerin insanı Tanrı'ya ulaştırmakla müspet bir anlam taşıdığını kabul etmektedir. Beyitte ifade edildiği gibi:

Dürlü dürlü cefânun adını 'ışk virmişler
Bu cefâya katlanan dosta halvet irmişler¹⁹³

Ona göre evrende meydana gelen her olay aşkın eseridir. Aşk olmaksızın bunların ortaya çıkması mümkün görünmemektedir ki evrenin fiziksel olarak işleyişi böylelikle aşka bağlıdır. Kötülük bağlamında bu, önemli bir ipucu görünümündedir.

Denizleri kaynadur mevce gelür oynadır
Kayaları söyledür kuvvetli nesnedir ışk¹⁹⁴

Yûnus Emre'ye göre aşk tanımlara sığmaz bir kavramdır. Onun bir tanımını yapmak oldukça zordur. Bunun yanında o aşğın ateşte yanmaya hazır olması gerektiğini dile getirerek tanımsız olan bu konunun özelliklerini dile getirir.

Işka tanışık sığmaz, degme cân göğe ağmaz
Pervâne gibi oda yanmayan 'âşık mıdur¹⁹⁵

Görüldüğü üzere Yûnus'a göre aşk her şeyi anlamlandıran, evreni ve insanı ayakta tutan, denizleri kaynatan, varlıklara "şey" olma anlamını kazandıran yegâne gerçektir. Mehmet Bayrakdar'a göre Yûnus'un ortaya koymaya çalıştığı aşkın iki boyutu vardır. İlki varlığı varlık sahasına çıkaran yönüdür ki bu, aşk olmasaydı var oluş olmayacaktı anlamına gelir. Diğer boyutu ise aşkın yaşamsal boyutunu ortaya çıkarmasıdır. Buna göre aşkın olmaması insanın yaşamının olamayacağı anlamına gelirdi.¹⁹⁶

Evvel yer gök yogıdı varıdı 'ışk bünyâdı
'Işk ezelden kadîmdür 'ışk getürdi ne varın¹⁹⁷

Yûnus'a göre hiçbir şey yaratılmadan önce aşk vardı ve evrende meydana gelen her ne varsa bu aşk sayesinde meydana geldi. Neticede Yûnus'un nazarında ontolojik bağlamda

¹⁹³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 68.

¹⁹⁴ Faruk Kadri Timurtaş, *Yûnus Emre Divanı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara, 1986, s. 71

¹⁹⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 36.

¹⁹⁶ Mehmet Bayrakdar, *Yûnus Emre ve Aşk Felsefesi*, İnsan Yay, İstanbul, 2021, s. 39.

¹⁹⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 254.

varoluşun ilahi aşkın bir sonucu olduğunu söylenebilir. Gelineen noktada Tanrı'nın her şeyi aşktan bir eser olarak yarattığı anlaşılmaktadır. İnsana düşen ise halifelik görevini yerine getirmesi, Tanrı ile olması, oturması, kalkması, onunla görmesi ve işitmesidir. İnsan bunu ancak tek yolla elde edecektir ki bu aşktır. Ona göre aşksız çıkılan yolların sonu yokluktur.

Sensüz yola girürisem çarem yok adım atmaga
Gövdemde kuvvetim sensin başum götürüp gitmege¹⁹⁸

Yûnus, Tanrı'ya vurguyla O'nsuz adım atamayacağını, yol alamayacağını kabullenmiştir. Söz konusu beyitin diğer yönü insanlığa davettir ve aşksız hiçbir şekilde yol alınamayacağını hatırlatmaktadır. Aşk duyan kimseye Tanrı tarafından bir kuvvet verilir ki bu, Yûnus'un varlıkların hareketinin imkânını Tanrı'ya ve aşka bağladığını göstermektedir.

Gani Cebbâr 'ışk erinde bin Hamza'ca kuvvet virür
Tagları yirinden ırar yol eyler dosta gitmege¹⁹⁹

Yûnus Emre'ye göre, dünya ve içindeki tüm varlıklar hakikati örten bir perde mesabesindedir. O bu durumu: "Varlıkdur hicâb katı kim yıka hu hicâbı / Dost yüzünden nikâbı götürmege er gerek"²⁰⁰ beyti ile dile getirmiştir. Tanrı kendini bir perdeye gizlemiştir ve kendisini apaçık göstermese de perdenin arkasında gizlidir. Yûnus, perdeyi kaldırıp O'nu görmeyi tavsiye etmekte ve bunun ancak aşk ile mümkün olduğuna vurgu yapmaktadır. Şayet hakikate erişilirse mana duyulur dünya perdesi aradan kalkar ve gerçekler ortaya çıkar. Elbette perdenin kalkması sanıldığı kadar kolay değildir bunun için Yûnus'a göre sıkı bir dervişlik yolu ve çilesi gereklidir. Yûnus'un zikrettiği dervişlik statik bir dervişlik değil bilakis dinamik bir dervişliktir. Bu dervişlikte amaç halka hizmettir, halka hizmetin Hakk'a hizmet olduğu anlayışını barındırmaktadır. Dervişin gönlünün geniş olması gerektiğini vurgulayan sözleri ahlaki kötülük bağlamında aşka talip olanların zorluklara nasıl yaklaşılacağı hususuna dikkatleri çekmektedir.

Ben dervîşem diyen kişi işbu yola 'âr gerekmez
Dervîş olan kişilerün gönli gendür tar gerekmez²⁰¹

....

Yâr yüregüm yar gör ki neler var
Bu halk içinde bize güler var²⁰²

¹⁹⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 1.

¹⁹⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 1-2.

²⁰⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 135.

²⁰¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 111.

²⁰² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 79.

Âlemde varoluş sahasına çıkarılmış her varlık aşk ile ve aşk için ortaya çıkmıştır. Varlıklar Tanrı'nın tecellisi olduklarından yâri hatırlatmadadır. Halkın Hak'tan tecelli olduğu idrakine varanlar her an Hakk'ı müşâhede edecektir ve kötülük görmeyeceklerdir.

Ben seni sevdiğüm için eger bahâ dirlerise
İki cihân milkin virem dahı bahâsı yitmeye²⁰³

Yûnus bu sevgi için bütün varlığından vazgeçmeyi göze almıştır. Aşkı için dünya ve ahiret hayatında kendisine verilebilecek her şeyden geçmeye hazırdır ve başına kötülüklerin gelmesi dâhil hiçbir olumsuzluk onu yolundan çevirememektedir. Dünya ve ahiret nimetlerini bu yolda harcamak dahi onun nezdinde azdır. O, Tanrı'ya duyduğu aşk için bütün varlıklarından vazgeçmeye hazırdır.

Dünyalık aşkların geçici olduğunu dile getiren Yûnus'a göre dünyada elde edilecek maddi varlıklar geçicidir ve aşkı yansıtmamaktadır. Bayrakdar'ın ifadesine göre, dünyalık olana duyulan sevgi “komedik aşkı” anlatmaktadır. Bayrakdar bunları makam, şöhret, mal, mülk gibi hazlar olarak açıklamıştır. Bu ilk olarak sahip olmak ardından tutsak olmak olarak ifade edilebilir.²⁰⁴ Acı olan bu hazların geçici olduğudur ki dünya şartlarında elde edilen haz yok olunca ona duyulan aşkta kaybolur. “Dolayısıyla komedik aşk, üzüntü, ızdırap, korku ve tasa gibi sevginin zıddı olan şeyleri de bulunduran, onlarla iç içe olan aşktır.”²⁰⁵ Elbette Yûnus'a göre “komedik” aşk dilde bir aşktır ve gerçekliği yoktur.

Diliyile ‘ışk diyenler, bilmediler ‘ışk neydügin
İşkthan haber eyütmesün kim dünyâ ‘izzetin seve²⁰⁶

Kimi ‘avrat oğlan sever kimi mülkü hânümân sever
Kim ser-maye dükkân sever bu dünya hâlden hâledür²⁰⁷

Bir kadının bir erkeğe, bir erkeğin bir kadına duyduğu ya da bir kimsenin mala mülke olan düşkünlüğünü asıl aşk olarak nitelendirmesi Yûnus Emre'ye göre doğru değildir. Bunlar ancak geçici hazlardır asıl aşkın yanında bu türden muhabbetlere düşenleri Yûnus garip görmektedir. Gerçek aşka ulaşmak amacıyla olanların onun düşüncesinde dünya nimetlerinden geçmesi gerektiği vurgusu baskındır. Burada yeri gelmişken kastedilenin dünyadan tamamıyla

²⁰³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 3.

²⁰⁴ Bayrakdar, *Yûnus Emre ve Aşk Felsefesi*, s. 55-56.

²⁰⁵ Bayrakdar, *Yûnus Emre ve Aşk Felsefesi*, s. 56.

²⁰⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 2.

²⁰⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 59.

geçmek anlamında bir zühd anlayışı olmadığını söylemek gerekir. Yûnus'un hakikate ulaştıktan sonra halk içerisinde bulunması ve kendini halka adanması, birçok şiirinde yetmiş iki millete olan sevgisini dile getirmesi ve kendini insanlığa hizmet etmeye adanmış olması "dünyadan geçme" anlayışının farklı olduğunu göstermektedir.

Yûnus Emre *Divan*'ında sık sık iki farklı insan tipinden söz etmektedir. İlk varlık sahasına çıkmış olan insanlar günahlar ile gün geçtikçe Tanrı'dan uzaklaşmaktadır. İnsanların yapması gereken günahlarından tövbe etmesi ve Tanrı'ya yönelmesidir. Ancak bu yöneliş, şekli bir yönelme olmamalı aksine içerisinde aşkı barındıran bir yöneliş olmalıdır. İlk durumda ortaya çıkan aşksız bir yöneliştir ve Yûnus Emre, bu kimlikle yaşamayı eleştirmektedir:

İşidün iy yârenler 'ışk bir güneşe benzer
'İşk olmayan gönül misâl-i taşa benzer

....

Taş gönülde ne biter dilinde agu düter
Nice yumuşak söylese sözi savaşa benzer²⁰⁸

Yûnus'a göre aşk barındıran bir gönülden, güneşten ışığın süzmesi gibi muhabbet sızar. Güneşe benzemekte taşa benzemekte insanın elindedir. Ona göre, şayet insan hakiki olana yönelir Allah'a aşk duyarsa güneş olmayı seçmiştir. Aksi takdirde aşksız olacak ve taştan farksız olacaktır. Yaratılışa uygun olanın insanın halifelik görevi gereği kendini beslemesi ve elde ettiği hakiki aşkla hizmet etmesidir. Bu görevi yerine getirmeyenin ağzından çıkan güzel görülmemekte konuştuklarının kötülüğe sebebiyet vereceği vurgulanmaktadır. Bunlara ilaveten Yûnus Emre, aşk taşımayan gönüllere nasihatini fayda vermeyeceğini düşünmektedir.

'İşksuzlara virme ögüt ögüdünden alur degül
İşksız âdem hayvân olur hayvân ögüt bilür degül²⁰⁹

Bir başka misalle aşksız gönlün kuru ağaçtan farksız olduğunu ifade eden sözleri bu şekilde olmayı kabullenen kimseye kuru ağaç olmaktan kurtulma yönünde bir çağrıdır:

Kur'ağacı n'ideler kesüp oda yakarlar
Her kim 'âşık olmadı benzer kurı agaca²¹⁰

Yûnus iman ve ibadetler konusuna da aşk temelli bir yaklaşım içerisinde bakmıştır. Ona göre asıl iman Tanrı'ya sevgidir ki kişi neyi severse imanı odur.

²⁰⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 66.

²⁰⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 157.

²¹⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 342.

Neyi sever isen imanın oldur.
Nice sevmeyesin sultanın odur.²¹¹

Yûnus'a göre aşk yolunda yürümek amacıyla olan kimsenin imanı ve ahlakı yani sevgisi tam olmalıdır. Hakiki iman insana eksiklikler içerisinde olduğunu gösterirken imanın zıddı olan küfür insana tam olduğu hissini verir ki bu büyük bir hatanın içerisine sürüklenmiş olmak demektir. Diğer bir ifadeyle hakiki iman sahipleri kendilerinin ve evrenin yetkin olamayacağını fark edebilecek bir yetiye sahip olabilecek iken küfür insana kendisinin “tam yetkin” olduğunu fısıldayacaktır.

İy Yûnus sen ‘aşıkısan iman biligin berk kuşan
Varlığun degşür yokluğa cümle eksüklük sendedür²¹²

Yûnus Emre ibadetleri de sevgi temelinde yorumlamıştır. Ona göre dünyanın tamamıyla terk edilmesi asıl ibadettir. Mâsivâ'dan uzaklaşma, onu terk etme Tanrı'ya yapılabilecek en iyi kulluk biçimidir.

İbâdetler başıdur terk-i dünyâ
Eğer mü'minsen ana inanasın²¹³

İbadet, Tanrı ve yarattığı kullara karşı sevgi ve muhabbet doğurmuyorsa ibadet sayılmamaktadır. Bunu sık sık dile getirdiği gönül yıkılmaması gerektiği anlayışı üzerinden bütün insanlığa ilan etmektedir.

Yûnus emre der hoca gerekse bin var hacca
Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür²¹⁴

....

Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldığın namâz degül
Yetmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül²¹⁵

Yûnus Emre, insanı birçok boyutuyla ele almış bir düşünürdür. Ancak o insanlığı bireysel boyutuyla ele almanın yanında birde toplumsal sorunlar açısından ele almış, yönlendirmiştir. Onun yaşadığı çağ Anadolu'nun en çalkantılı yıllarıdır. Yûnus toplumsal

²¹¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yûnus Emre Divanı*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1943, s. 11.

²¹² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 44.

²¹³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 279.

²¹⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 91.

²¹⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 166.

kargaşanın had safhaya yükseldiği bu devirlerde şiiriyle topluma yol göstermeye çalışmış onları hakiki aşk ve sevgi ile hakikate davet etmek suretiyle karmaşadan kurtarmak istemiştir. O, bunu yaparken bütün insanların “bir” olandan neşet bulduğunu hatırlatmaya çalışmıştır. Dinlerin çeşitliliği meselesinde Yûnus’un daha ziyade çoğulcu yaklaşıma yakın durduğunu²¹⁶ gösteren aşağıda ki beyitler insanlığa geliş noktasının bir ve aynı olduğunu hatırlatırken insanların ve toplumların birbirlerine neden kötülük yapmamaları gerektiğine dikkat çekmektedir:

Çarh-ı felek yogıdı cânlarımız variken
Biz ol vaktin dost idük ‘Azrail agyâr iken

....

Nice yıllar biz anda cem’idük cân kânında
Hakikat ‘âleminde ma’rifet söyler iken

....

Ne gök varıdı ne yir ne zeber vardı ne zîr
Konşıyudık cümlemüz nûr tagın yaylar iken²¹⁷

Bütün insanlığın kâinata gönderilmeden önce Tanrı katında bir olduğunu birlik içerisinde bulunduğunu ifade eden bu beyitleri ile Yûnus, insanlığın önceden beri var olan bu birlikteliğini sürdürmesi gerektiği fikrini salık vermektedir. Neticede Yûnus Emre’ye göre insanlar; rengi, dini düşüncesi, dili ne olursa olsun aşk paydasında bu birlikteliği sürdürebilmelidir. Ahlaki kötülüğün ortadan kaldırılmasının yolunu da gösteren bu beyitler ilahi aşkın kötülük durumlarında başvurabilecek bir kaynak olduğunu göstermektedir. O, şayet hakiki bir düzen isteniyorsa aşkın eteğinden tutmaktan başka çare olmadığını dile getirmektedir.

Bâkî dirlik seven kişi gerek tuta ‘ışk eteğın
İşkdan artuk her nesnenün değşirilür zevâli var²¹⁸

Ahlak ve amelinde imandan bir cüz olduğunu düşünen Yûnus Emre, söz konusu niteliklerin eksik olduğu bir imanın kaliteli bir iman olamayacağını dile getirmiştir.²¹⁹ Doğru bir okuma ile insanların gerçek imanı anlayabileceklerini belirtirken insanlığı bu şekilde iman etmeye davet etmektedir. İnsanlar onun anlayışı çerçevesinde hareket edecek olurlarsa ona göre gerçek imana ulaşmakla hakiki aşkın lezzetini tadacaklardır. Aşk evrene hâkim olacak ve birçok sorunun çözümünde olduğu gibi kötülükler içinde başvurulacak yegâne kaynak olacaktır. Din bilimleri temelinde şerhçiliğin bir eleştirisini de yapan Yûnus’un lafızlar arasındaki dengeden

²¹⁶ Bkz. Rıfat Atay - Nesuh Kaya, “Dinlerin Çeşitliliği Meselesine Yûnus Emre Üzerinden Bir Bakış”, *Bizim Yûnus Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Ramazan Ata vd., 2021, Aksaray, 202-213.

²¹⁷ Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 243.

²¹⁸ Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 32.

²¹⁹ Yûnus Emre/Tatcı, *YED*, 57.

hareketle kurulmaya çalışılan bir din-tefsir ameliyesinin cevizin dış kabuğu olmaktan öteye geçemeyeceğini dile getirmiş olması dikkat çekicidir. Aşkın evrenin yaratılışının ana gerçeği olduğu düşüncesinde olan Yûnus Emre, gerek bireysel gerek toplumsal birçok konuda aşkın kılavuzluğunu kabul etmiştir. O, aşkın yol göstericiliğiyle birçok problemin ortadan kalkacağına inanmaktadır.

Eğer ışkı seversen can olasin
Kamu derdüne hem derman olasin²²⁰

Bu bilgiler ışığında Yûnus Emre'nin, kötülük problemi konusuna nasıl bir yaklaşım sergilediği meselesine geçilebilir.

2.5 Kötülük Problemine Bir Yaklaşım Olarak Aşk Teodisesi

Sevginin en saf ve yoğun biçimi olarak tanımlanan aşk, her ne kadar aleyhinde yorumlar yapılsa da Yûnus'da ilk anlamda karşılık bulduğundan, *Divan*'ında aşkı ana olgu olarak kullanmıştır. Yûnus'un, *Divan*'ında aşkı krizlerden kurtaracak bir güç olarak işlediği görülmektedir. Detaylı bir incelemeyle şiirlerinde dile getirdiği bazı meselelerin insanlık tarihinde ortaya çıkan problemlere çözüm önerisi olarak sunulabileceği söylenebilir. Bu anlamda kötülük problemi gibi gerek teist gerek ateist birçok düşünürü ve insanı meşgul eden bir konuda Yûnus'a başvurmak makul görünmektedir.

“Tanrı’sal aşk, eğer iddia edildiği gibi, nedenleri farklı bireysel krizleri dindirecek, açıklanamaz birtakım metafizik sorunları çözüme kavuşturacak güçte ise, bu yüce bir erdem olarak görülmeli değil midir? Tanrı’sal aşka gönül veren, onu bir nebze olsun tadan âşık, Yûnus örneğinde görüldüğü gibi, her türlü güzelliği sevmenin, kötude dahi iyi bir yön görmenin yanında, hayatı yaşanır hale getirme konusunda her türlü fedakârlığı yapmaktan çekinmez.”²²¹

Yasa'nın da üzerinde durduğu Tanrı’sal aşkın birçok problemin çözümüne katkıda bulunacağı düşüncesi, Yûnus Emre özelinde ilahi aşkın kötülüklerin üstesinden gelinmesi konusunda alternatif bir yaklaşımını ifade etmektedir. Bu minvalde çalışmanın birinci bölümde değinilen sırasıyla metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülükler ele alınacaktır.

²²⁰ Timurtaş, *Yûnus Emre Divanı*, s. 150.

²²¹ Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, Ankara Okulu Yay, Ankara, 2002, s. 25.

2.5.1 Metafiziksel Kötülük

Yûnus'un, kötülük problemini sistematik bir şekilde ele almadığı görülmekle birlikte *Divan*'ı incelendiğinde kötülük probleminin sınırları içerisinde bulunan birçok meseleyi şiirlerine konu ettiği söylenmelidir. Metafiziksel kötülük, evrenin ve içindekilerinin sonluluğu ve sınırlılığı üzerine kurulmuş bir kötülük çeşididir. Bu kötülükten ilk defa bahseden Leibniz, "yetkin olamayışın" dünya kavramında zorunlu olarak var olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, içerisinde sonlu varlıkların bulunmadığı bir dünya düşünülemezdi. Sona ermek, neticede içerisinde kendiliğinden yetkinsizliği barındırmaktadır. Dolayısıyla evrenin kendisi ve içerisindekiler sonlu olmaktan kaçamayacaklardır.²²² Bunun somut bir yansıması olarak ölüm, insanlığa kendisini her dönem hissettirmiştir. İnsanlar, ister metafizik bir gerçeklik içerisinde ister bütün kötülüklerin netice noktası olması kabilinden, ölümden korkmuş, çekinmişler ve onu kötülük olarak adlandırmışlardır. Yûnus'un şiirlerinde metafiziksel kötülüğe atıfta bulunduğu anlaşılan çok sayıda beyit bulunmaktadır. Yûnus, iki zıt unsuru bir arada kullanmak suretiyle ölümü anlatmaya çalışmıştır. O, bir yandan:

Alur yigidi çağında bülbüli ötmez bâğında
Kimse komaz ocagında yigitleri alur ölüm²²³

....

Boşanmış tamar akmış kan batmış kefenleri gördüm²²⁴

....

Bu dünyeda bir tek nesneye yanar içüm göyner özüm
Yigid iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi²²⁵

....

Ne beslersin bu teni sinde kurd kuş yir gider²²⁶

demekte ve ölümü bütün gerçekliği ile gözler önüne sermektedir. Sadece bu şiirler nazarında bakılacak olursa ölüm bir kötülük gibi görünür. Ancak bütüncül bakıldığında onun söz konusu beyitlerde tasvir edilen hallerden, Tanrı'ya duyduğu aşk ile kurtulduğunu ifade ettiği görülmektedir:

Ten fânîdür cân ölmez çün gitdi girü gelmez
Ölürise ten ölür cânlar ölesi degül²²⁷

²²² Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 31.

²²³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 198.

²²⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 207.

²²⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 388.

²²⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 35.

²²⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 158.

....

İş Tanrı'yı bilenler cân Hakk'a kurbân kılanlar
Ölü değıldür bu cânlar 'ışk gölinde yüze durur²²⁸

O, insanların ölümle er ya da geç karşı karşıya kalacağına farkında olmakla birlikte ölümü yok oluş olarak görmemiş Tanrı'ya erişme bağlamında vuslat aracı olarak görmüştür. Karakoç'un da dikkat çektiğı gibi, ölen büyüklerin hakiki bir ruh şölenine katıldığı fikriyle Yûnus, ilahi aşk ile ölümü fizik ötesi düzlemde menfi olmaktan çıkarıp en üst seviyede müspet bir noktaya taşımış görünmektedir. Böylelikle hakiki âşık, ölüm korkusu taşımayıp onu Tanrı'ya ulaşma vesilesi saymaktadır.²²⁹

Yûnus'a göre ölüm ile yaşamın iç içe olduğunu söylemek mümkündür. O, insanların ölmeden önce ölümlerini bu ıstırap gibi görünen durumdan kurtulmaları gerektiğine inanmaktadır. Tekâmülünü tamamlayarak kemâle erdiği kabul edilen Yûnus, insanların korku sebebi olan ölüm endişesinden henüz hayatta iken kurtulmuştur. Aşıktan nasibini alamayanlar ölümün gerçekte neye tekabül ettiğini kavrayamadıkları gibi ondan korkmaya devam edeceklerdir.

Ne gelmeğüm gelmekdurur ne gülmeğün gülmekdurur
Son menzilin ölmekdurur tuymadun 'ışkdan eser²³⁰

Yûnus, ilahi aşk ile yanmış bir mutasavvıf olarak tasavvuf kültüründe önemli yer tutan "ölmeden önce ölümlerini"²³¹ düşüncesini hayatında yaşamıştır. Bu minvalde, Mevlana'da Şeb-i Arûs,²³² İbnü'l Arabî'de Tanrı'nın insana, insanın Tanrı'ya duyduğu kavuşma özlemi²³³ olarak anlam bulan ölüm; Yûnus'da vecd haline gelmiş bir aşığın vuslatı olarak karşılık bulmuştur.

Âşık öldi diyü salâ virürler
Ölen hayvân durur âşıklar ölmez²³⁴

....

Ölmekten ne korkarsın korkma ebedî varsın

²²⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 72.

²²⁹ Karakoç, *Yûnus Emre*, s. 47.

²³⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 28.

²³¹ Azmi Bilgin, "Osmanlı Mecmuasında Ölmeden Önce Ölme Temi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 36/2, 2007, s. 42-53.

²³² Ekrem Demirli, "İbnü'l Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2007, s. 233.

²³³ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay, İstanbul, 2006, s.236.

²³⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 113.

....

Ko ölmek endîşesin ‘âşık ölmez bâkîdür
Ölmek senün nen ola çün cânun İlâhîdür²³⁵

Onun nezdinde ölüm Tanrı’ya ulaştırdığı için aslında doğumun kendisi olmaktadır. Yûnus’a göre hakiki aşka ulaşan insanlar için yetkin olamama kaygısı da söz konusu değildir. Çünkü insanlar, Tanrı kendilerine nazar kılmadıkça bir önemlerinin olmadığını anlamış olacaktırlar.²³⁶

Yûnus, ödül ve ceza ekseninde din anlayışının bir yansıması olarak cehennem korkusu ve cennet ümidinin insanı hakiki aşktan uzaklaştırdığı düşüncesini, şiirlerinin ana temalarından biri olarak işlemiştir. Ölümün veya sonluluğun kötü olarak adlandırılması, kişinin ne olacağını bilememesindedir. Yani cennete mi cehenneme mi gideceğini bilememek, insanda metafiziksel bir korkuya sebep olmaktadır. Böylelikle o, ödül-ceza eksenine hapsedilmiş bir din tasavvurunun sorunu çözemeyeceğini ve insanları ilahi aşka ulaşmada engelleyeceğini düşünmüştür. Ceza-mükâfat ekseninden kurtulabilen insanlar, cennet ümidi ve cehennem korkusundan kurtulacakları için metafiziksel kötülük olarak adlandırılan ölümden çekinmeyeceklerdir.

Yûnus’un, ödül ve ceza anlayışının insanları hakiki aşktan uzaklaştırdığı düşüncesi sevginin Tanrı’sına vurgu yapan Hick’te de görülmektedir. Hick, sevginin Tanrı’sından bahsederken Yunanca “eros” ve “agape” kelimelerine atıfta bulunmaktadır. Bir varlığı yakışıklılığı, güzelliği veya zekiliği için sevmek erostur. Bir varlığı herhangi bir özelliğinden dolayı değil sadece kendi olduğu için sevmek agapedir. Başka bir deyişle karşılıklı sevmek erosu, karşılıksız sevmek agapeyi ifade etmekte olup Tanrı’nın sevgisi agapeye yakındır. Hick’e göre *Kitab-ı Mukaddes*’te geçen “Tanrı sevgidir” ayeti ikinci manaya tekabül eder.²³⁷ Hick, karşılıksız sevginin Tanrı’nın âlem ve tarih üzerinde dilediği gibi tasarruf etmesine olanak sağladığı düşüncesiyle²³⁸ hem Yûnus düşüncesinde yer alan Tanrı’yı cennet ümidi veya cehennem korkusu için değil kendi olduğu için sevme fikriyle örtüşürken hemde ilahi aşk temelli bir teodisenin imkânını dile getirmiş görünmektedir. Yûnus da karşılıksız sevgi temelli bir ilahi aşkı öncelemektedir ki Tanrı’nın beklediği budur. Böylesine karşılıksız bir sevgi kötülüklerin en derini olarak ifade edilen ölümü, bir yok oluş ve acı olmaktan çıkarıp aşkın maşuğuna vuslatı noktasına taşıyabilmektedir:

²³⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 283.

²³⁶ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, s. 60

²³⁷ John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1963, s. 11

²³⁸ Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, s. 2.

Âşık mı diyem ben ana Tanrı'nun Uçmagın seve
Uçmak dahı tuzagımış mü'min cânların tutmaga²³⁹

Yedi veyil Tamu'sını kül eyler 'âşıklar ahı
Kasd ider sekiz Uçmağı nûr ide nûra katmaga²⁴⁰

Müminlerin cennet sevgisi onları hakiki amaçlarının gölgesinde bırakmaktadır. Cennet bu minvalde aşığın aşkının önünde bir tuzak gibidir. Asıl olan cennetten ve cehennemden geçip aşkın sahibi, kendisine aşk duyulan ve duyulması gereken Tanrı'ya ulaşmaktır. Tanımını yaptığı müminin cennet-cehennem dengesinde bir hayatı seçmesiyle kendisine âşık denilemeyeceğini vurgulamaktadır. Çünkü Yûnus'a göre asıl müminlik, Tanrı'yı hiçbir karşılık beklemeden sevmektir. Aşığın maşukuna duyduğu aşk o derece kuvvetlidir ki cennet ümidi ve cehennem korkusunu yok eder.

Cennet cennet dedikleri bir ev ile birkaç Huri
İsteyene vergil anı bana seni gerek seni²⁴¹

Görüldüğü üzere o, aşkı her şeyin üstünde ve her şeyden önce görmüştür. Öyle ki cennet ümidi ve cehennem korkusu bile Tanrı aşkının yanında önemsizleşmektedir. Netice olarak Yûnus Emre, aşkı en büyük kötülük olarak adlandırılan ölüm konusunda insanlığın çaresi olarak görmektedir.

2.5.2 Fiziksel (Doğal) Kötülük

Diğer adı doğal kötülük olan fiziksel kötülük, insanın özgür iradesi dışında ortaya çıkan kötülükleri ifade etmektedir. Yûnus'un diğer kötülük çeşitleri gibi fiziksel kötülüklere değindiği görülmektedir. O, bu türden olayları yas, kahr, üzüntü, cefa, harap, ah u zar, cevr ü cefa, kusur, teşviş, bela, dünya cefası, tufan, fena, zahmet, kahır ocağı gibi sözcüklerle dile getirir. Ona göre, fiziksel olayları yaratan ve devamlılığını sağlayan Tanrı'dır.

Düz döşedüm bu yirleri çöksü urdum bu tagları
Seyvan eyledüm gökleri girü tutup duran benem²⁴²

....

Kar yagdıran buz tonduran hayvanlara rızkın viren
Şöyle bilin ol mahlûka ol Rahîm ü Rahmân benem²⁴³

....

²³⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 263.

²⁴⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 263.

²⁴¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 381.

²⁴² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 388.

²⁴³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 193.

Yaz yaradup yir tonadan²⁴⁴

Yûnus'un fiziksel kötülüklerin menşei olarak Tanrı'yı gördüğü, böylece İslam geleneğinde gerek kelami gerek felsefi düşüncede yaygın olan, iyilikler gibi kötülüklerin de yaratıcısının Tanrı olduğu²⁴⁵ fikrine katıldığı söylenebilir.

Yûnus bu sözleri kogıl kendözünden elün yugıl
Senden ne gele bir digil çün Hak'dan ola hayr u şer²⁴⁶

....

Cümle 'alemler üstine hayr u şerri sen yasadun
Rahmet ü hışm havâledür kendü aslına katmaya²⁴⁷

Yûnus, Tanrı'yı evrenin asıl sahibi olarak kabul etmektedir. Böylelikle Tanrı, yarattıkları üzerinde her türlü tasarrufa sahip olmaktadır. Yaratılmış olan varlıklar Tanrı'nın söz konusu tasarrufuna müdahale hakkına sahip değildir.

İy pâdişâh iy pâdişâh her dem işin düze durur
Dünyâ anun bostânıdur sevdüğünü üze durur²⁴⁸

....

Viren alan sen olıcak kim cünbiş eyleyübile²⁴⁹

Diğer kötülük çeşitleri gibi fiziksel kötülüklerin de farkında olan Yûnus, bu türden kötülüklerin varlığını yadsımamıştır. Dünya-ahiret dengesinde, ahireti önceleyen bir yaşam tarzını benimsediği görülen düşünür, insanlığa her fırsatta dünyanın eksiklik, noksanlık ve kusur yeri olduğunu hatırlatma çabası içerisinde.

Dünya kime kıldı vefâ işi gücü cevır ü cefâ²⁵⁰

....

Yok bu dünyanın vefası
Bî-'aded küllî cefâsı²⁵¹

Dünyada çekilen bunca zahmet ve cefa karşısında Yûnus, kendisine nasihat olarak şikâyet etmemeyi öğütlemektedir. Çünkü iyilikler gibi kötülüklerde ilk âşık ve maşuk olan

²⁴⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 194.

²⁴⁵ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 160.

²⁴⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 28.

²⁴⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 323.

²⁴⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 72.

²⁴⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 323.

²⁵⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 12.

²⁵¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 322.

Tanrı'nın kendisinden gelmektedir. Yûnus Emre'nin de içinde bulunduğu tasavvuf kültüründe kahrın da lütfun da hoş görüldüğü anlayışı göz önünde bulundurulduğunda²⁵² kötülükler Tanrı'dan gelmekle birlikte Tanrı'ya kavuşma bağlamında bir nimet sayılmaktadır.

Yûnus şikayet eyleme yardan cefa gördüm diyü²⁵³

....

Senden gelür cevri ü cefâ ben âh u vâh itmeyeyüm
Düşmişem 'ışkun odına yanup nice dütmüyeyüm²⁵⁴

....

Yüz bin cefâ kılsan bana
Senden yüzüm döndürmezem

....

Her ne gelürse sendendür²⁵⁵

Her şeyin Tanrı'dan olduğu bir ortamda tedbirin faydasız olduğunu düşünen Yûnus, maruz kalınan kötülükler Tanrı'nın çare olacağını düşünmektedir. Düşünürün kötülükleri Tanrı'dan kabul etmesinin yanı sıra çözümü O'ndan görmesi kötülükleri bir imtihan, ilahi aşka ulaşma ve insanın yetkinleşmesi bağlamında özel bir amaca matuf görmesindedir. Sonuç olarak insanı maruz kaldığı kötülükler karşısında avutacak olan Tanrı'dır.

Ne dürlü tebdîr ideyüm

....

Hey beni ol avutupdur ayruk neye bağlanayum²⁵⁶

....

Âşık oldur Hakk'ı seve Hak derdine kıla devâ²⁵⁷

Yûnus Emre'nin kötülük problemine yaklaşımında önemli kabul edilebilecek görüşlerinden birisi âlemin aşk için yaratıldığı fikridir. Ona göre evreni yaratan, yarattıklarına muhabbet besleyen Tanrı, hem ilk âşık hem ilk maşuk hem de aşkın kendisidir. Tanrı'nın ilk âşık, maşuk ve aşk olduğunu dile getiren anlayış sadece Yûnus'a has bir anlayış olmayıp her dönem takipçisi olan bir düşünce olmuştur. Bu mevzu "sudûr" nazariyesini ortaya atan Platinus'a kadar götürülebilir. Platinus'a göre varlıklar "bir" den ortaya çıkmıştır ki bir, iyiliğin kendisi olmakla aşağıdaki katmanları beslemektedir. Böylece "bir" var olmak için başkasına ihtiyaç duymadığı gibi var olanlar ona muhtaçtır, bundan ötürü O, âşık olmaya en değer olanıdır.²⁵⁸ Söz konusu anlayış İslam düşüncesinde de sistematik bir şekilde ele alınmıştır.

²⁵² Muammer Cengiz, "Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi", *Sufiyye Dergisi*, 10, 2021, s. 37.

²⁵³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 78.

²⁵⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 215.

²⁵⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 219.

²⁵⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 216.

²⁵⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 231.

²⁵⁸ Pattabanoğlu, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri", s. 215.

Tanrı'nın ilk aşık, maşuk ve aşk olduğunu detaylı bir şekilde savunan ilk düşünür olan Fârâbî, bu fikrini Platinus'un sudûr nazariyesine dayandırmıştır. Fârâbî, sudûr nazariyesiyle varlıkları ay üstü ve ay altı alem olarak aşağı doğru giden bir hiyerarşi içerisinde ele almıştır. Her şeyin ilk sebebi olan ilk katmandan son katmana doğru gidildikçe maddeye yakınlaşmakta ve böylelikle kötülükler ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, katmanlar arasında Fârâbî'ye göre sevgi vardır ve bu sevginin cevheri İlk'ten gelmektedir. Netice olarak Tanrı, aşk ve sevginin ana kaynağı olmaktadır ve her tabakadaki varlık Tanrı'ya aşk ve iştihak duymaktadır. Çünkü Tanrı varlığı zorunlu olup aşkın pınarıdır.²⁵⁹

Alemin aşk için yaratıldığı fikrini taşıyanlardan birisi de İbni Sînâ'dır. Ona göre aşk sadece canlı varlıklardan insana özgü değildir. Aksine aşk bütün bitki, hayvan ve diğer canlılarda var olan doğuştan bir kuvvettir. İbni Sînâ aşk konusunda dile getirdiği görüşleriyle aşkı Tanrı'nın varlığının en önemli delillerinden biri saymıştır. Ona göre Tanrı, ilk iyi olarak kendi zatına muhabbet duymuştur ki bu muhabbetin tecellisi olarak diğer varlıkları ortaya çıkarmıştır. O, mahlûkatı ortaya çıkarmak ile hem sevgisini görmek istemiş hem de bilinmek istemiştir. Dolayısıyla âlem aşktan, aşk için yaratıldı demek doğru bir yaklaşım olacaktır.²⁶⁰ Bu görüşe katılan düşünürlerden biri de Mevlânâ'dır. Eserlerinde bu konuya sıkça vurgu yaptığı görülen Mevlânâ, âşıklığın ister nefsanî ister ruhani olsun kişiyi neticede ötelere götürecek bir kılavuz olduğunu kabul ederek aşkı, alemin var oluş sebebi olarak görmektedir.²⁶¹

Asılda 'âşık u ma'sûk u 'ışk bir
Bu birden gerçi kim yüz bin görindi²⁶²

Yûnus'a göre, Tanrı ilk âşık ve maşuk olmaktadır ki bu O'nun, âlemi yaratması ile sonuçlanmıştır. Alemde meydana gelen her 'şey' Tanrı'nın kendine duyduğu bu aşkın eseridir ve birer gölge-yansımadır. Bütün varlıkların aşk için yaratılmış olduğu ve gölge oldukları göz önünde bulundurulduğunda Yûnus nezdinde kötülük problemi ortadan kalkacaktır. Böylece Yûnus Emre'ye göre bu noktaya ulaşabilen insanlar kötü olarak adlandırılan durumları görmeyecek, ağlamak ile gülmek, yaşam ile ölüm arasında bir fark olmadığı anlaşılacaktır. İslam düşüncesinde birçok düşünür tarafından dile getirilen ve Yûnus Emre'nin de katıldığı bu görüş teodise konusuna, ilahi aşk temelli bir yaklaşımın imkânını göstermektedir.

²⁵⁹ Pattabanoğlu, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri", s. 221-223.

²⁶⁰ İbni Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l-İşk*, çev. Ahmet Ateş, Büyüyen Ay Yay, İstanbul, s. 87-120.

²⁶¹ Hilal Arslan, *İbni Sînâ ve Mevlânâ'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2006, s. 58

²⁶² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 411.

Allah ile olan kişi
İhsân olur anun işi
N'eylerler gayrı teşvîşi
Allah sevgüsi var iken²⁶³

Erişilen makamlardan sonra insanlar endişeden uzak olacaklardır. Kişi, Tanrı'ya olan sevgisiyle kusur görmemeye başlayacaktır. Aksi yönde bir eğilime girer ve Tanrı'yı sevmezse bütün makamlar, şan, şöret ve güzellik gibi istekler bilakis cehennemden farksız olacaktır.

Seni seven kişiye ne hâcet Hûr u Kusûr
Seni sevmeyen câna Tamu'dur cümle makâm²⁶⁴

....

Eğer bana sorarısın cânı yoktur şol kişinin
Ma'şûka sevmekten artuk gönline endîşe gelür²⁶⁵

Fiziksel kötülük çerçevesinde ele almanın uygun görüldüğü diğerkonu Yûnus'un, evliyalardan ve peygamber kıssaları üzerinden vermeye çalıştığı mesajları ihtiva etmektedir. O, şiirlerinde sıklıkla peygamber ve evliyalara atıfta bulunmaktadır. Peygamberlerin ve evliyaların kötülüklere maruz kaldığını ancak sabırla buldukları durumlardan kurtulduklarını dile getiren Yûnus, gelen kötülüklere karşı kendisine sabır telakkisinde bulunmaktadır.

Eyyûb oldum tenüme cefâ kıldum cânuma

....

Cercîs olup basıldum Mansûr oldum asıldum
Hallâc panbugı gibi bunda atılıp geldüm²⁶⁶

....

Yûnus düşdün bu derde Eyyûb'layın sabreyle
Derde katlanımsızın dermân arzû kılursın²⁶⁷

Yûnus, kahr, cefa, dert bağlamında kötülük gibi görünen olayların Tanrı'dan geldiğini vurgulamakla birlikte söz konusu kötülüklerin insanı yetkinleştireceğini düşünmektedir. Çekilen bütün zahmetler netice olarak kötülük olmaktan çıkıp iyiliğe dönüşmektedir ve ilahi aşka erişme konusunda gerekli görülmektedir. Böylece Carrel'in de ifade ettiği gibi: "Aşk,

²⁶³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 238.

²⁶⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 202.

²⁶⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 73.

²⁶⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 191.

²⁶⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 255.

bencilliklerimiz karşısında en iyi çözüm, heyecanlarımızı harekete geçirme konusunda en iyi kıvılcım ve fedakârlığın ızdıraplı yollarında neşe kaynağına” dönüşmektedir.²⁶⁸

Âşık nice harâbısa velâyeti arta durur²⁶⁹

....

Kahr erenler atıdur²⁷⁰

Kötülük problemi konusuna Yûnus Emre'nin yaklaşımını vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinden okumak mümkün görünmektedir. İbnü'l Arabi ve takipçileri tarafından ortaya atılan vahdet-i vücûd görüşü, en özet haliyle ‘varlığın birliği’ anlamına gelmektedir.²⁷¹ Yûnus Emre'nin bu nazariyeye katıldığını gösteren birçok beyit vardır. Örneğin:

Asılda ‘âşık u ma’şûk’u ‘ışk bir
Bu birden gerçi kim yüz bin görindi

....

Eğer âyîne bin olsa bakan bir
Gören bir görinen bin bin görindi²⁷²

....

Birlikdedür varumuz biz bir olduk kamumuz
İkilik söylemege komaz lisânumuzı²⁷³

....

Girçek erün bu yolda yoklukdur ser-mâyesi²⁷⁴

....

Yûnus Emre yok oldı küllî varı yok oldı
Andan artuk nesne yok kalman gümân içinde²⁷⁵

Vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında insanın yaratılmadan önce Tanrı’da olduğu²⁷⁶ ancak Tanrı’nın bilinme ve sevilme arzusu²⁷⁷ ile insanı dünyaya göndermesi Yûnus için firak²⁷⁸ kabul edilmektedir. Tanrı’nın söz konusu amacına insanın ulaşabilmesi ve ayrılıktan kurtulabilmesi için Yûnus, çileyi gerekli görmektedir. Sıkı bir çile anlayışı ile daha dünyada iken Tanrı’ya ulaşılabilirliğini öngeren Yûnus, vahdete ermekle kötülüklerin bir değerinin olmayacağını düşünmektedir. Sadece Tanrı’nın olduğu geriye kalanların ise birer tecelli olduğu bu makamda ağlamalar-gülmelerden, ölüm-yaşamdan farksız olmaktadır, kötülükler ortadan

²⁶⁸ Carrel, *Başarının Sırları*, s. 154.

²⁶⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 259.

²⁷⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 265.

²⁷¹ Demirli, *Şair Sûfiler*, s. 86.

²⁷² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 411.

²⁷³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 416.

²⁷⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 383.

²⁷⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 339.

²⁷⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 169.

²⁷⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 287.

²⁷⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 152.

kalkmaktadır ve âşık, sadece Tanrı'yı görmektedir. Çelik'in ifade ettiği bu noktada kötülükler izafileşmekte problem ortadan kalkmaktadır:

“Bu anlayış eşliğinde islam tarihinde benliği ve kişiliği kötülüklerden temizlemeyi amaç edinen, kötülüklerin kaynağı olarak görülen nefsi bir zühd ve çile anlayışı içinde köreltmeyi, ruhu olgunlaştırmayı amaçlayan tasavvufi tecrübenin şekillendirdiği bir teodisenin yaygınlaşması da kayda değerdir. Varlığı ilahi bir tecelli olarak görmenin çeşitli boyutlarına sahip olan tasavvuf anlayışında, evrende bütün güzellikler, iyilikler Tanrı'nın bir tecellisi iken aynı zamanda kötülükler, acılar, olumsuzluklar da geçici nitelikler olup esasen iyiliğin ve güzelliğin anlaşılması için vardılar. Varlığı ilahi hakikatin bir aynası olarak yorumlayan tasavvuf, aslında bu anlamda teodise konusunu halletmiş görünmektedir. Dünyanın faniliği ve geçiciliği karşısında dünya hayatını oyun ve eğlenceden ibaret gören tasavvufi züht anlayışında, bütün maddi duygu ve pratikler yaşananları izafileştirir, “vahdet-i vücud” anlayışında ise insani gerçekliğin sınır ve zorlamaları aşılır, huzur ve sükunete ulaşılır.”²⁷⁹

Netice olarak Tanrı'dan ayrılmak zorunda kalan ancak sıkı bir çile ile tekrardan Tanrı'ya ulaşmaya çalışan insanlar, bu yolculuklarında maruz kaldıkları sanılan kötülüklerin kötülük olmadığını idrak ederken bilakis onların kendisi için birer yetkinleşme şansı olduğunu diğer taraftan iyilik ve kötülüğün bir olduğunu anlayacak ve metafiziksel olarak zikredilen ölümün diriliş, fiziksel olarak dile getirilen her türlü kötülüğün aşkın nezdinde iyiliklerle bir olduğu şuuruna varacaklardır. Yûnus bunu şiirlerinde sıklıkla dile getirmektedir:

Her kim hakikat süre kahrı lutfi bir göre

....

Kahrı hoş görmezise adı yok adı içinde²⁸⁰

....

Ağlamak gülmek 'âşıkla dirilmek ölmek 'âşıkla
Kahrı lutfi bir bilür bilmez melûl olduğunı²⁸¹

....

Kahr lutfu döner gönül vericek²⁸²

2.5.3 Ahlaki Kötülük

Kötülük probleminin diğer basamağı ahlaki kötülüktür. Çalışmanın ilk kısmında değinildiği üzere ahlaki kötülüğün faili insan kabul edilmektedir. İnsanlar seçimlerini iyiden, kötüden yana veya hayır, şer bağlamında iki ayrı seçenekten birinden yana kullanabilmektedir. İnsanın ahlaki kötülük noktasında sorumlu olmasının sebebi özgür iradesidir. Özgür irade sahibi

²⁷⁹ Celaleddin Çelik, “Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Bilimname Dergisi*, 13/2, 2007, s. 47.

²⁸⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 295.

²⁸¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 390.

²⁸² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 1.

olmak tercihlerinde baskı altında kalmadan dilediğini seçebilmektir. Seçim durumunun varlığı iki seçenek doğurur ki iyi olan seçilirse ortaya bir sorun çıkmamaktadır. İyinin zıddı olarak kötü tercih edildiği takdirde gerek bireysel gerek toplumsal birçok soruna sebebiyet vermektedir. Örneğin ilk çağ Yunan düşünürlerinden biri olan ve tek Tanrı'ya inandığı eserlerinden anlaşılan Epictetus'a (ö. 135) göre, Tanrı insanları mutlu olmaları için yaratmıştır fakat insanların bedbaht olmaları kendi hataları sebebiyledir.²⁸³ İslam düşünürlerinden biri olan Fârâbî, ahlaki kötülüğün kaynağının tam olarak bilinemeyeceğini kabul etmekle birlikte bu kötülüğün insanın özgür iradesinden sudûr ettiği fikrinde olmuştur. Ona göre, mutluluğun zıttı olan kötülük ve kötülüğe götüren her yol iradeli fiillerden geçmektedir ve özgür irade sahibi bireyden kaynaklanır.²⁸⁴ Ahlaki kötülük konusunda İbni Sînâ da, Fârâbî gibi insanı sorumlu görmektedir. İbni Sînâ kınanan, hoş gitmeyen durumları kötülük olarak nitelendirmenin yanında yalan, zina, adam öldürme gibi fiileri insanın özgür iradesiyle ortaya çıkardığını kabul etmektedir.²⁸⁵ Yûnus Emre'nin de İslam düşüncesinde ahlaki kötülüğün ortaya çıkarıcı unsuru olarak, insanın özgür iradesini kabul eden yaygın kanaate katıldığı söylenmelidir.

Divan'ı boyunca Yûnus'un sıklıkla ahlaki kötülük olarak nitelendirilebilecek şer,²⁸⁶ kendini beğenme,²⁸⁷ başkalarının ayıbını gözetleme,²⁸⁸ fesat,²⁸⁹ gaflet,²⁹⁰ gammazlık²⁹¹ gibi birçok ahlaki kötülüğe değindiği ve çözüm önerileri sunduğu görülmektedir. Yûnus'un, kötülük problemi konusunda metafiziksel, fiziksel, ahlaki kötülük türlerini ele aldığı görülmekle birlikte onun en çok ahlaki kötülük üzerinde durduğu söylenebilir. Diğer ahlaki kötülükler şunlardır: En başta aşk davası güden bir kimsede hırs ve heva olmamalıdır.

‘İşk da’vîsin kılan kişi hîç anmaya hırs u hevâ
‘İşk evine girenlere ayruk ne meyl ü ne vefâ²⁹²

Ahlaki kötülük dini literatürde haram tabiriyle karşılanmıştır. Haram, Tanrı'nın kulundan bazı fiillerden uzak durmasını istemesidir. Tanrı buyruğu yerine getirilmezse Yûnus nezdinde ahlaki

²⁸³ Mehmet Önal, “Kötülük Problemine Epiktetos’un Mutluluk Öğretisiyle Bakmak”, *Felsefe Dünyası*, 2/56, 2012, s. 137.

²⁸⁴ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 137.

²⁸⁵ Zöhre Yücekaya, *İbni Sînâ’da Kötülük Çeşitleri ve Ahlaki Kötülüğün Vicdan Açısından Değerlendirilmesi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2019, s. 72.

²⁸⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 403.

²⁸⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 131.

²⁸⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 159.

²⁸⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 161.

²⁹⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 235.

²⁹¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 109.

²⁹² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 2.

kötülüğe düşülmüş olup insanlar özgür iradesini iyiden yana kullanmadığı takdirde gönül sikkınlığı içerisine düşecektir.

Çekgil harâmdan elün keşgil gaybetden dilün²⁹³

....

Bunda zâlimlik eyleyen nefsi harâmla toylayan
Yüzleri kara kopısar öz cânları râhat değül²⁹⁴

Diğer bir ahlaki kötülük yalandır. Yûnus, gerçek aşığın iradesini her daim doğrudan yana kullanması gerektiği fikrindedir.

Girçek âşık dostıla yalanı kaçan söyler²⁹⁵

....

İy Yûnus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan²⁹⁶

....

Gel imdi Miskin Yûnus yolunda yalan olma
Bilürsin 'ışk aldanmaz yalan söyleyenlere²⁹⁷

Yûnus, insanı ahlaki kötülüğe iten büyük kötülüklerden biri olarak kibr ve kini görmektedir. Varlıklara yukarıdan bakan ve kin tutan kimse, ahlaki kötülüğe sebep olacaktır. Kin ve kibr, aşığın hakikate ulaşmasında en büyük engeldir.

Ol dükkân açılmadığı kokusu saçılmadığı
Sırrınun açılmadığı kilidi kibr ü kîn imiş²⁹⁸

Benliğine yönelen kişinin Hakk'a ereceğini dile getirdiği uzun bir şiirden alınan yukarıdaki beyitte Yûnus, Hakk'ın nurunu bir dükkâna benzetmektedir. Her dükkânın bir kapısı vardır ve her kapının da bir anahtarı vardır. Kibr ve kin gibi insanın kendi iradesiyle yöneldiği her eylem, dükkâna yani Allah'ın nuruna kavuşmaya engeldir. Hakiki âşık, kibr ve kini bir kenara bırakır ve iradesini Tanrı'ya teslim eder.

Unıdur kibr ü kînini ma'sûka terk ider cânı²⁹⁹

²⁹³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 35.

²⁹⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 154.

²⁹⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 39.

²⁹⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 369.

²⁹⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 331.

²⁹⁸ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 121.

²⁹⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 377.

Yûnus nezdinde ahlaki kötülüğe sebebiyet veren insanın nefsidir. İnsanda emmâre yani kötülüğe meyleden nefsin varlığını kabul eden Yûnus'a göre insanın asıl düşmanı nefsidir.

Düşman benim nefsüm durur tama'ıla hırsum durur
Tama'ıla hırsa uyan gönüllerde yir eylemez³⁰⁰

....

Uram yıkam nefs evini oda yana hırs u hevâ
El götürem şimden girü nefsile savaş eyleyem³⁰¹

....

Her bir kişi bir iş dutar ol dosta yakın olmaga
Gice gündüz nefsiyle her dem savaşdur 'aşıkun³⁰²

İyilik ve kötülüğün Yûnus da karşılığı hayr ve şerre tekabül etmektedir. Onun düşüncesinde hayr eden kendine iyilik, şer işleyende aslında kendine kötülük etmektedir.

Kim kime kim ne ider eğer hayr u eğer şer
Kendüye ider zarar toğrı yol inceyimiş³⁰³

Yûnus, hayrında şerrinde yazıldığıının farkındadır. Hayır ve şer noktasında zikredilen aşağıdaki beyit ile o, ahiret inancına sahip bir Müslüman olarak, ahlaki kötülüklerin bir karşılığının olacağına inanmaktadır. Bu beyit ile Yûnus'un ayrıca İslam düşüncesinde genel kabul gören, kötülüklerin mutlaka cezalandırılacağı görüşüne katıldığı söylenebilir.

Hayrum şerüm yazılısar³⁰⁴

Varlıklara 'diğer' veya 'öteki' olarak bakmak ve gönül yıkmak ahlaki kötülüktür. Yûnus'un yetmiş iki millete sevgi ile yaklaşmanın ahlaki kötülüğü yok edeceği yönünde çok sayıda beyiti vardır. "Kimseye hor bakmagıl hergiz gönül yıkmagıl yetmiş iki milletde dervîşlik yarı gerek"³⁰⁵, "Yetmiş iki millete birliğile bakmayan şer ile evliyâsa hakikâdde âsîdür."³⁰⁶ Bu beyitler ahlaki kötülüklerden kurtulma yolunda ilahi aşk temelli bir yaklaşımı içermekle birlikte Platon'un şu sözlerini hatırlatmaktadır: "Güzel yaşamak isteyenleri ömürleri boyunca nedir güzel yaşatan? Akraları mı? Hayır. Şanları ve şerefleri mi? Hayır. Zenginlik mi? Hayır. Ne

³⁰⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 112.

³⁰¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 197.

³⁰² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 146.

³⁰³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 124.

³⁰⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 384.

³⁰⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 142.

³⁰⁶ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 29.

şu ne bu hiçbir şey insanı sevgi kadar güzel yaşatamaz.”³⁰⁷ Aynı konuda Alexis Carrel’in (ö. 1944) şu ifadeleri Yûnus’u onaylar niteliktedir: “Toplumun huzur ve refah içinde olabilmesi için, onu meydana getiren fertlerin birbirlerine, bir duvarın taşları gibi tutunmaları gerekir. Fakat insanları hangi çimento birleştirebilir? Oldukça tutucu tek çimento sevgidir.”³⁰⁸

Neticede kötülüğü ortaya çıkaran insanın kendisidir. Elbette sonuçlarına katlanmak da insana düşmektedir. Ahlaki kötülük konusunda Yûnus, ayrıca şunları zikretmektedir:

Ben kendü elümile yüzüme kara yakdım³⁰⁹

....

Karşuma gele ‘amelüm n’itdümise görem bir gün³¹⁰

....

Sert söz ile gönül yıkdum³¹¹

....

Sûretüm güler halka kanı ya kullık Hakk’a

Bu dirliğüme bak a hep işüm yanlış benüm³¹²

Yukarıda verilen bazı beyitlerde Yûnus, ahlaki kötülükten kurtulmanın yollarını göstermektedir. Beyitler arasında zikredilen “Işk davi’sin kılan kişi hiç anmaya hırs u heva”, “Bilürsin ışk aldanmaz yalan söyleyenlere”, “İy Yûnus Hakk’ı bilen söylemez hergiz yalan” gibi ifadeler ahlaki kötülüğün çözümü noktasında Yûnus’un yaklaşımını yansıtan ifadelerdir. Ona göre “ilahi aşk” yaşama anlam kattığı gibi kötülüklerin üstesinden gelmek için de yegane kaynak olmalıdır. Âşık, Tanrı’ya duyduğu sevgi ile nefisini yola getirecek, böylelikle kendisinden kötülük sadır olmayacaktır. Aşk, bireysel anlamda kişinin kötülüğe girmesini engellediği gibi harici kötülükler karşısında insana dayanma gücü verecek ve aşık, halini Allah’a arz ederek gönül yıkmaktan beri olacaktır.

Âşık kişi miskîn olur yol içinde teslîm olur

Kim n’iderse boyun bura çâre yok gönül yıkmaga³¹³

....

Âlimlere sordum nedür dermân günâhlu derdüme

Anlar dahı eyitdiler dermân ana yine çalap³¹⁴

....

Yûnus eksüklüğünü Allah’una ‘arz eyle

³⁰⁷ Eflatun, *Şölen*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 27.

³⁰⁸ Alexis Carrel, *Başarının Sırları*, çev. Refik Özdek, Yağmur Yay, İstanbul, 1991, s. 134.

³⁰⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 221.

³¹⁰ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 241.

³¹¹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 224.

³¹² Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 225.

³¹³ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 1.

³¹⁴ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 16.

Anun keremi çokdur sen itdügün ol itmez³¹⁵

Yûnus Emre, kötülüğü ortaya çıkaran insan nefesine sıkça vurgu yapmaktadır. Ona göre nefis tezkiye edilmedikçe ondan günahlar sadır olacaktır. İnsan nefisini temizledikçe ilahi aşka ulaşarak Tanrı'ya daha fazla benzemektedir. Nefsin arınmasıyla Tanrı'ya daha fazla benzeme arasında bağ kuran düşünürlerden biri olan Fârâbî ile Yûnus Emre'nin görüşlerinin benzerlik taşıdığı görülmektedir. Fârâbî'ye göre de alem El-Evvel'den en alt mertebeye doğru gitmekte iken her mertebedeki varlık nefsin yetkinleşme çabası ile kendindeki kötülüğü ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.³¹⁶

Hayra döndi benim işüm endîşeden âzâd oldum
Nefsün başını kesüben şer işlerden kaçır oldum
Kesildi nefis başı öldi fisk u fesâd işler kaldı
Hakk'dan bana nazar oldu kanatlandum uçar oldum³¹⁷

İnsanın, ahlaki kötülükten beri olmasını sağlayacak gerçeklik Yûnus'a göre bellidir. Metafiziksel kötülük konusunda olduğu gibi insanı özgür iradesinin seçimlerinde doğruya götürecek asıl güç aşktır ki ona ulaşmak ancak irade eğitimi ile mümkündür. Bayrakdar'ın bu konudaki şu tespiti önemli görünmektedir:

“Yûnus'a göre, realizm ile idealizmi birleştirmek ancak insan iradesinin eğitimiyle sağlanabilir. İrade eğitiminde, Tanrı'sal idealler amaç olarak ele alınmalıdır. Yani insan iradesi onlara yönelik bir biçimde kanalize edilmelidir. İşte bu yolla insan, gerçek aşka erecektir ve normal hayattaki sevgi ile nefretin, zenginlik ve fakirliğin, bilgi ve cehaletin arasında çok da öyle bir fark olmadığını anlayabilecektir. Sevginin Tanrı adına olduğu zaman bir anlamı; derdin onun adına olduğu zaman bir değeri olduğunu öğrenecektir. Çünkü Yûnus'a göre gerçek aşkın, ne zıddı ne de karşıtı vardır. Bunların olmadığı tek şey, aşktır. Aşk ile bütün olumluluklar ve olumsuzluklar arasındaki fark ortadan kalkar; başka bir ifadeyle olumsuzluklar olumluluk kazanır. Nefret sevgiye, ikilik birliğe, yokluk varlığa, ölüm ölümsüzlüğe, küfür imana dönüşür. Gerçek yaşamın tek prensibi olarak görülen aşka ulaşmak için, olumsuzlukları olumlu olarak yaşayabilmek, ancak insan iradesinin onları omuzlayabilmesi ile mümkündür. Bu da irade olarak trajik bir yaşam tarzını seçmek demektir. Başlangıçta her şey trajik olmasına rağmen; yani yaşamın akışı insana hâkim olmasına rağmen sonuçta bu akış gerçek aşka dönüştüğü zaman insan her şeye hâkim duruma geçiyor ve yaşamın akışını o ele alıyor. Böylece Yûnus 'a göre, insan aşkın diyalektiğini her şeye hâkim kılmakla, kesiksiz ve sonsuz mutluluğa kavuşabiliyor.”³¹⁸

³¹⁵ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 117.

³¹⁶ Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 20/65, 2016, s. 232.

³¹⁷ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 208.

³¹⁸ Bayrakdar, *Yûnus Emre ve Aşk Felsefesi*, s. 62.

Bayrakdar'ın da değindiği gibi, Yûnus düşüncesinde sıkı bir çile sonucunda ilahi aşka erişileceği ve iradenin Tanrı'ya teslim edilmesi ile ahlaki kötülüklerin ortadan kalkacağı düşüncesi yaygın bir şekilde işlenmiştir.

Esritdi 'ışka düşürdi ben hamıdum 'ışk bişürdi
'Aklum başuma divşürdi hayrı şerden seçer oldum³¹⁹

Netice olarak Yûnus, metafiziksel, fiziksel ve ahlaki her türlü kötülüğü şiirlerinde zikretmiş ve o, hangi kötülük çeşidi olursa olsun üstesinden ancak ilahi aşk ile gelinebileceğini dile getirmiştir. Aşk, her derdin dermanı olacaktır ve vahdete ulaşıldığında, insanlar kahrı ve lütfu bir görecektir. Çünkü bu makamda Tanrı'nın varlığı idrak edilirken onun dışındakiler onu gösteren birer gölge olarak kalacaklardır. Sadece Tanrı'nın görüldüğü bir düzlemde her şey eşit olacaktır ve ilahi aşka eren kimse için ağlamak gülmek, ölmek doğmak anlamına gelecek, iyilik ve kötülük bir olacaktır. Bu teodiseyi, temeli ilahi aşka dayalı olduğundan “aşk teodisesi” olarak isimlendirmek mümkün görünmektedir.

³¹⁹ Yûnus Emre/Tatçı, *YED*, 208.

SONUÇ

Din felsefesinin en önemli mevzularından biri olan kötülük problemi herkesin dikkatini çeken bir konu olmuştur. Problem sadece Tanrı'ya inanan teistleri makul çözümler aramaya itmemiş aynı zamanda ateistlerin de araştırma sahası içerisinde olmuştur hatta teizm karşısında ateizmin en güçlü delili olarak kabul edilmiştir.

Kötülükler içeriklerine göre farklı türlere ayrılarak ele alınmıştır. Evrenin ve içindekilerinin sınırlılığı ve sonluluğu metafiziksel; insanın özgür iradesi çerçevesinde yanlış tercih etmesi ahlaki, iradeye bağlı olmaksızın ortaya çıkan kötülükler fiziksel kötülük olarak adlandırılmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak bazı düşünürler evrende aynı anda hem kötülüğün hem Tanrı'nın bir arada bulunmasını imkansız kabul ederken bazıları Tanrı'nın varlığını gayri makul olarak değerlendirmişlerdir.

Probleme her dönemde Tanrı savunusu bağlamında bir çok teodise geliştirilmiştir. Bu minvalde Batı'da daha çok süreç, Augustine ve ruh yapıcı teodiseleri kabul görmüşken İslam düşünürleri probleme adl-i ilâhî çerçevesinde genel olarak kötülüklerin izafiliği, maddenin kemali kabul etmemesi ve ilahi hikmet gibi çeşitli açıklamalar getirmişlerdir.

Yûnus Emre yaşadığı dönemde Moğol istilaları ve Haçlı Seferlerine maruz kalan Anadolu halkını şiirleriyle teskin etmeye çalışmıştır. Düşüncelerinin temelinde aşk olgusunu oturtan düşünür diğer problemlerde olduğu gibi kötülük problemi mevzusunda da aşkı yegane kaynak kabul etmiştir. İslam düşüncesinde aşkın ikinci plana atılmasının toplumu daha büyük sorunlara götürdüğünü kabul eden Yûnus Emre, bunun lafızlar üzerine kurulu bir din algısından kaynaklandığı dile getirmiştir. O, amelin ve ahlakın imana dahil edilmesi gerektiğini düşünürken, söz konusu özelliklere haiz bir kimlik oluşturmanın birçok problemin çözümü için kaçınılmaz bir öneme sahip olduğunu kabul etmiştir.

Yûnus Emre'nin *Divan*'ı incelendiğinde kötülük problemini sistematik bir şekilde ele almasa da problemin sınırları içerisinde olan birçok mevzuyu şiirlerinde işlediği görülmektedir. Evrenin ve içindekilerinin sınırlılığı ve sonluluğu üzerine kurulu metafiziksel kötülüğün onun için bir kötülük ifade etmediği anlaşılmaktadır. Metafiziksel kötülük bağlamında varlıkların sonlu olmaktan kaçamayacaklarına dikkat çeken düşünür, şiirlerinde bir taraftan ölümü bütün gerçekliği ile gözler önüne sermekte diğer taraftan ölümün hakiki bir aşık için vuslat olduğunu ifade etmektedir. İlahi aşka ulaşan birinin metafiziksel kötülükten beri olacağını kabul eden düşünür, bu kötülük çeşidinin insanların ödül ve ceza ekseninde bir din algısına sahip olmalarından kaynaklandığını dile getirmektedir. Bu bağlamda Tanrı'yı herhangi bir karşılık beklemezsizin sevmek gerektiği fikrini taşıyan Mevlana, Hick ve Yûnus Emre'nin yakın

görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Buna ilaveten çalışmanın kapsamında olmayıp sevginin Tanrı'sı anlayışı taşıyan Hick ile ilahi aşkın bütün problemleri çözebileceği düşüncesine sahip olan Yûnus Emre'nin, benzer görüşlerinin farklı bir çalışmayı gerektirdiği söylenmelidir.

Tanrı'nın ilk aşık, maşuk ve aşk olduğunu kabul eden Fârâbî, İbni Sînâ ve Mevlânâ gibi önemli düşünürlerin yanı sıra Yûnus Emre'de âlemin aşk için yaratıldığı fikrini taşımış ve bu perspektife sahip olmak için sıkı bir çile yolcuğunu gerekli görmüştür. Çekilen zahmetlerin neticede insanı vahdete ulaştıracağını düşünen Yûnus Emre, bu makama ulaşan insanların kötülük görmeyeceklerini kabul etmiştir. İnsanların yaratılıp dünyaya gönderilmelerini ilahi aşkın sahibinden firak kabul eden ve tekrar ona dönmeyi gerekli gören düşünür, çekilen zahmet, cefa ve sıkıntıların Tanrı'ya tekrardan ulaşmak için araç kabul etmiştir. Yûnus Emre'ye göre çekilen çileler ile erişilen vahdet makamında varlık olarak sadece Tanrı'nın olduğu geriye kalanların bir yansımadan ibaret olduğu anlaşılacaktır. Ulaşılan son noktada iyilik ve kötülük arasında bir fark olmadığı görülmüş olacaktır.

Ahlaki kötülüklerin ortaya çıkışı konusunda düşünce dünyasında insanın özgür iradesini sorumlu gören genel kanaate Yûnus Emre'nin de katıldığı söylenmelidir. O, bu türden kötülüklerin irade eğitimi sonucunda ilahi aşka ulaşmakla ortadan kalkacağını düşünmektedir. Evrende meydana gelen olayların yaratıcısı olarak Tanrı'yı kabul eden Yûnus Emre, iyilikler gibi kötülüklerin de Tanrı tarafından yaratıldığına inanmakla, kötülüklerin insanı olgunlaştırıcı yönüne sık sık vurgu yaparak insanın yetkinliği bağlamında kötülükleri gerekli görmüştür.

Netice olarak Yûnus Emre metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülüğün her birine şiirlerinde yer vermiş bu kötülüklerden kurtulma bağlamında ilahi aşkı yegane çözüm kabul etmiştir. Yûnus Emre ilahi aşka eren bir kimsenin ağlamak ile gülmek, doğum ile ölüm arasında bir fark görmeyeceğini kabul etmiştir. Kötülüklerin üstesinden gelmek adına ilahi aşkı ana malzeme olarak kabul eden bu anlayışı, aşk teodisesi olarak isimlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akbaş, M., “Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar”, *AÜİFD*, 154/1, (2003), ss. 173-186.
- Algül, F., *İbni Rüşd’de Kötülük Problemi ve Teodise*, (yayınlanmamış doktora tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2013.
- Âlûsi, H., *Hıvar Beyne’l Felasife ve’l-Mütekellimin, Vezaretü’s-Sakafe*, Bağdat 1986.
- Arslan, H., *İbni Sînâ ve Mevlânâ’nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006.
- Askay, F., *Kötülük Problemi, Teodise ve Tanrı*, Lora Yay, İstanbul 2021.
- Atay, R. - Kaya N., “Dinlerin Çeşitliliği Meselesine Yûnus Emre Üzerinden Bir Bakış”, *Bizim Yûnus Sempozyumu*, ed. Ramazan Ata vd., Aksaray 2021, ss. 202-213.
- Augustine, *İtirafı*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay, İstanbul 1999.
- Augustine, *On Free Choice of the Will*, ed. Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Cambridge 1993.
- Aydın, M. S., *Din Felsefesi*. Selçuk Yay, Ankara 1992.
- Aydın, M. S., *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara 1991.
- Aydın, M. S., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı - Alem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 1985, ss. 31-87.
- Bayraktar, M., *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, Ankara 1998.
- Bayraktar, M., *Yûnus Emre ve Aşk Felsefesi*, İnsan Yay, İstanbul 2021.
- Bilgin, A., “Osmanlı Mecmuasında Ölmeden Önce Ölme Temi”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 36/2, 2007, ss. 42-53.
- Birgül, M. F., *Aşk Risaleleri*, Sır Yay, İstanbul 2000.
- Bulut, H. İ., *İslam Mezhepleri Tarihi*, DİB Yay, Ankara 2016.
- Cami, M., *Salaman ve Absal*, çev. A. Tarzi, Timaş Yay, İstanbul 1968.
- Carrel, A., *Başarının Sırları*, çev. Refik Özdek, Yağmur Yay, İstanbul 1991.
- Cengiz, M., “Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi”, *Sufiyye Dergisi*, 10, 2021, ss. 9-47.
- Celaledin, Ç., “Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Bilimname Dergisi*, 13/2, 2007, s. 37-66.
- Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul 2000.

- Çakmak, M., “Dinlerin Çeşitliliği Sorunu”, ed. Rıfat Atay, *Din Felsefesi*. Lisans Yay, İstanbul 2019.
- Çam, N., *Aşk Dini*, Ötüken Yay, İstanbul 2010.
- Demirli, E., *Şair Süfîler*, Sufi Kitap Yay, İstanbul 2018.
- Demirli, E., “İbnü-l Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, 16, ss. 229-247.
- Dostoyevski, F. M., *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, Altın Kitaplar Yay, İstanbul 1969.
- Eflatun., *Phaidon*, çev. Kemal Yetkin - Hamdi R. Atademir, M.E.B yay, İstanbul 1989.
- Eflatun., *Şölen*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyunoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Fârâbî., *Ârâ’u-ehli’l-Medineti’l-Fadıla*, Nşr. A. Nasri Nâdir, Daru’l-Meşrik, Beyrut 1985.
- Fârâbî., *et-Ta’likât*, Nşr. C. Âli Yâsîn, Dâru’l-Menâhil, Beyrut 1988.
- Fârâbî., *İhsa’ül-Ulûm*, Nşr. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetü’l-Hilal, Beyrut 1996.
- Gazâlî., *İhya-u Ulumi’d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Cilt: 4, Bedir Yay, İstanbul 1975.
- Gilson, E., *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öcal, Açılım Kitap, İstanbul 2003.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yay, Ankara 1966.
- Gölpınarlı, A., *Yûnus Emre Divanı*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1943.
- Gündoğan, A. O., *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yay, Erzurum 1995.
- Gürsoy, K., *J. P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara 1987.
- Haklı, Ş., “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar, Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2002), ss. 195-211.
- Hick, J., “An Irenaean Theodicy”, *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen. T. Davis, John Knox Press, Atlanta 1981.
- Hick, J., *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1985.
- Hick, J., *God and Universe of Faiths*, St. Martin’s Press, New York 1973.
- Hick, J., *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, New Jersey 1963.
- Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman K. Smith, Bobbs-Merrill, New York 1947.
- İbn Arabî., *Fusûsu’l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay, İstanbul 2006.
- İbni Rüşd., *Kitâbu’l-Keşf an Menâhici’l-Edille*, Nşr. Mahmud Kasım, Mektebetul-Ancelo, Kahire 1964.
- İbni Rüşd., *Telhisu ma Ba’de’t-Tabia (Metafizik Şerhi)*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay, İstanbul 2004.
- İbni Sînâ., *el İşârât ve’t-Tenbîhât*, c. 3, Nşr. Süleyman Dünya, Dârü’l-Maârif, Kahire 1985.

- İbn Sînâ., *Eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, Nşr. George. A. Anawati, el-İdâretü'l-'Amme li's-Sekâfe, Kahire 1960.
- İbn Sînâ., *Risâle fi Mâhiyeti'l-Işk*, çev. Ahmet Ateş, Büyüyen Ay Yay, İstanbul 2017.
- İhvân-ı Safâ., *Resâilu İhvân-ı Safâ*, c. 3, ed. Arif Tamer, Avidat, Beyrut 1995.
- İkbal, M., *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Timaş Yay, İstanbul 2013.
- İkbal, M., *Lale-i Tur Dörtlükler*, Bakış Yayınları, İstanbul 2004.
- Karakoç, S., *Yûnus Emre*, Diriliş Yay, İstanbul 2017.
- Kiriş, N., “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2008), ss. 81-96.
- Konevi, S., *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. E. Demirli, İz Yay, İstanbul 2009.
- Korkmaz, A., “Kötülük Problemi ve Muhammed İkbal’in Bu Probleme Yaklaşımı”, *Muhakeme Dergisi*, 4/2, 2021, ss. 78-88.
- Korkmaz, A., *Muhammed İkbal’de Kötülük Problemi ve Teodise*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2014.
- Kurt, Y., “Kur’ân’da Fitrat Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/3, 2005, s. 71-104
- Leibniz, G. W., *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batuhan, M.E.B Yay, İstanbul 1986.
- Leibniz, G. W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, M.E.B Yay, İstanbul 1949.
- Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being: A Study of History of an Idea*, Harper & Brothers, New York 1960.
- Mackie, J. L., *Kötülük ve Mutlak Kudret Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Metin Yasa, Etüt Yay, Samsun 1997.
- Mackie, J. L., “Evil and Omnipotence”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson vd., University of Notre Dame Press, Indiana 1992.
- Manafoy, R., *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, Elis Yay, İstanbul 2019.
- McCloskey, H. J., *God and Evil*, Springer Dordrecht, Lahey 1974.
- Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi adalet (Teodise) Sorunu: Gazâlî’nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfadesi Üzerine*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Önal, M., “Kötülük Problemine Epiktetos’un Mutluluk Öğretisiyle Bakmak”, *Felsefe Dünyası*, 2/56, 2012, ss. 126-146.
- Pattabanoğlu, F. Z., “Yeni Platonculuğun Fârâbî’nin Aşk Anlayışına Etkileri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 20/65, 2016, ss. 211-238.

- Pike, N., *God and Evil: Readings On the Theological Problem of Evil*, Prentice Hall, New Jersey 1964.
- Plantinga, A., *God, Freedom and Evil*, George Allen and Unwin, London 1975.
- Platon., *Timaios*, çev. Erol Güney - Lütü Ay, M.E.B yay, İstanbul 1997.
- Poidevin, R. L., *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, İstanbul 2000.
- Swinburne, R., *Tanrı Var Mı*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yay, Bursa 2001.
- Tanrıverdi, H., *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)*, (yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- Tatcı, M., *Yûnus Emre Divanı*, H Yay, İstanbul 2021.
- Taylan, N., *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Yay, İstanbul 1998.
- Taylan, N., *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yay, İstanbul 2013.
- Timurtaş, F. K., *Yûnus Emre Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara 1986.
- Türk Dil Kurumu., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay, Ankara 2011.
- Türkben, Y., “Kötülük Problemi: Gazâlî -Swinburne Mukayesesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/21, (2009), ss. 89-109.
- Voltaire., “Lizbon Felaketi Üzerine Şiir”, çev. Metin Topuz – Ahmet S. Tümkaya, *Beytülhikme*, 9/1, 2019, ss. 279-291.
- Werner, C., *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay, İstanbul 2000.
- Whitehead, A. N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David R. Griffin - Donald W. Sherburne, The Free Press, New York 1979.
- Yaran, C. S., *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay, İstanbul 2016.
- Yasa, M., *Din Felsefesi Açısından Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2002.
- Yasa, M., *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I*, Elis Yay, Ankara 2015.
- Yasa, M., *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay, Ankara 2003.
- Yücekaya, Z., *İbni Sînâ'da Kötülük Çeşitleri ve Ahlaki Kötülüğün Vicdan Açısından Değerlendirilmesi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2019.

Ö Z G E Ç M İ Ő

ADI SOYADI	Nesuh KAYA
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Őehitkamil Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Yabancı Dil	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Atay, R. - Kaya N., “Dinlerin Çeşitliliği Meselesine Yûnus Emre Üzerinden Bir Bakış”, <i>Bizim Yûnus Sempozyumu</i> , ed. Ramazan Ata vd., Aksaray 2021, ss. 202-213.	