

Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi

The Problem of Evil in Mawlânâ and Theodicy of Contrasts

Fatma Yüce

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Sinop University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion

Sinop/Türkiye

fyuce@sinop.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8168-5982

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 03 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 21 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1003-1019

Cite as/Atıf: Yüce, Fatma. “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1003-1019.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1140099>

Yüce, Fatma. “The Problem of Evil in Mawlânâ and Theodicy of Contrasts”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1003-1019.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1140099>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatma Yüce).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Problem of Evil in Mawlânâ and Theodicy of Contrasts

Abstract: The problem of evil and theodicy is one of the most important subjects in the field of Philosophy of Religion. The problem of evil is basically stated as the problem of incompatibility of the existence of God with evil. While the problem of evil is used to justify atheistic claims, theodicy has been developed to strengthen theistic claims against the problem of evil. Mawlânâ, Djalâl al-Dîn Rûmî (1207-1273), who is the important sufi thinker of Turkish-Islamic culture, is generally known for his mystical and literary works. Although Mawlânâ's philosophical views have not been studied sufficiently, it is seen that he presents his important ideas in the philosophical field, especially in the philosophy of religion, in a non-systematic and hidden way in his works. In this study, the problem of evil has been studied in the case of Mawlânâ, within the scope of the evil's types and the problem of evil's types in the literature. In addition, it has been examined whether Mawlânâ discussed the evil as a philosophical problem and contributed to the solution of the problem of evil. There are three types of evil in the literature of Philosophy of Religion: Natural Evil, Metaphysical Evil and Moral Evil. Although Mawlânâ does not clearly define these types of evil, his perception of evil is similar to the three types of evil in the literature. However, Mawlânâ rejects natural evil and in some measure accepts metaphysical evil. What Mawlânâ understands from evil is exactly moral evil. According to Mawlânâ the moral evil results from alienation from God, giving a lot of importance to material things and neglecting spirituality. Thus, he adds a spiritual and divine dimension to the concept of moral evil which takes part in the literature. As it is seen, Mawlânâ does not systematically discuss the types and definitions of evil. By the same token, he does not discuss the problem of evil and does not offer solutions to the problem of evil. Themes related to the problem of evil are found in the examples and the subtext of his couplets. Three basic problems of evil are mentioned in modern debates: The Logical Problem of Evil, The Evidential Problem of Evil and The Existential Problem of Evil. When the problem of evil is evaluated in terms of Mawlânâ's views, the contradiction between God and evil in the logical version of evil is cancelled and the God-evil dilemma (There is either God or evil) becomes a false dilemma by demonstrating a third possibility which both God and evil exist. On the other hand, Mawlânâ's views which emphasize the goodness and the order of the world have the potential to respond to the evidential problem of evil. Mawlânâ has taken a quite different approach to the themes of death and freedom whose contradiction with God and his power is used to justify the existential problem of evil. According to Mawlânâ, the human freedom does not confine the power of God and death which is a new birth and the beginning of a new life, is not evil rather it is good. All in all, there is not the problem of evil, but there is theodicy in the views of Mawlânâ.

In this study, the theodicy used by Mawlânâ, which is related to contrasts, has been called the theodicy of contrasts and has been explained and systematized. There are seven arguments in the theodicy of contrasts: Argument 1: The evil is the part of the natural equilibrium, Argument 2: Since good and evil exist together, the point of view comes into the prominence, Argument 3: The evil is necessary for the understanding of good, Argument 4: There is the evil for the greater good, Argument 5: There are situations which good is in the evil and evil is in the good, Argument 6: The evil is actually good and Argument 7: It is possible for the good-bad duo to merge in the good: Unity. Mawlânâ's understanding of God has been labeled as theist, pantheist and panentheist from time to time. It is known that Mawlânâ defends God as an omnipotent, omniscient and all good within the framework of the understanding of tawhid. At the same time, it is seen that Mawlânâ claims that good and evil merge at the final point. In previous studies on Mawlânâ, it was often emphasized that his conception of God is both immanent and transcendent. There is a theistic tendency in Mawlânâ's attempt to preserve the attributes of God, and a pantheistic tendency in the idea of merging the good-bad duo in the good. It could be argued that Mawlânâ is more likely to be a theist or panentheist than a pantheist due to his emphasis on both a transcendent and an immanent creator. In addition, these two probabilities make it possible to discuss the problem of evil in Mawlânâ. It is known that theodicy related to theme of contrast was developed before Mawlânâ. As a result, although it cannot be said that Mevlânâ made an original contribution to the problem of evil with his theodicy of contrasts in terms of content, it can be claimed that his treatment of the problem is original considering his style and his appeal to metaphors.

Keywords: Philosophy of Religion, The Problem of Evil, Theodicy, Mawlânâ, Contrast.

Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi

Öz: Kötülük problemi ve teodise din felsefesinin en önemli konularından biridir. Kötülük problemi en temelde Tanrı'nın varlığı ile kötülüğü uzlaştıramama sorunu olarak ifade edilmektedir. Kötülük problemi ateistik iddiaları temellendirmek için kullanılırken, teodiseler kötülük problemi karşısında teistik iddiaları güçlendirmek için geliştirilmiştir. Türk-İslam kültürünün önemli sufi düşünürü Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1207-1273) genellikle tasavvufî ve edebî eserleriyle tanınmaktadır. Her ne kadar Mevlânâ'nın felsefî görüşleri üzerinde yeterince çalışılmasa da onun felsefî alanda özellikle din felsefesi alanında önemli fikirlerini eserlerinde sistematik olmayan ve kapalı bir şekilde sunduğu görülmektedir. Bu çalışmada Mevlânâ örneğinde kötülük problemi literatürde yer

alan kötülük türleri ve kötülük problemi çeşitleri kapsamında incelenmiştir. Ayrıca Mevlânâ'nın felsefî bir problem olarak kötülüğü ele alıp almadığı ve kötülük probleminin çözümüne katkı sağlayıp sağlamadığı araştırılmıştır. Literatürde üç tür kötülük bulunmaktadır: Doğal Kötülük, Metafiziksel Kötülük ve Ahlâkî Kötülük. Her ne kadar Mevlânâ bu kötülük türlerini açık bir şekilde tanımlamasa da onun kötülük algısı literatürdeki üç kötülük türüyle benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ doğal kötülüğü reddetmekte, metafiziksel kötülüğü ise bir dereceye kadar kabul etmektedir. Mevlânâ'nın kötülükten anladığı ise tam olarak ahlâkî kötülüktür. Mevlânâ'ya göre ahlâkî kötülük, Tanrı'dan uzaklaşma, maddi şeylere aşırı önem verme ve maneviyâtı ihmal etmeden kaynaklanır. Böylece o, literatürde yer alan ahlâkî kötülük kavramına ruhsal ve ilâhî bir boyut katmaktadır. Görüldüğü gibi Mevlânâ sistematik bir şekilde kötülük türlerini ve tanımlarını ele almaz. Benzer bir şekilde o kötülük problemini ve kötülük problemine yönelik çözüm önerilerini de sistematik bir şekilde ele almaz. Kötülük problemiyle ilgili temalar onun beyitlerindeki örneklerde ve satır aralarında yer almaktadır. Modern tartışmalarda üç temel kötülük probleminden bahsedilir: Mantıksal Kötülük Problemi, Delilci Kötülük Problemi ve Varoluşsal Kötülük Problemi. Kötülük problemi Mevlânâ'nın görüşleri bakımından değerlendirildiğinde mantıksal kötülük versiyonunda Tanrı ile kötülük arasında görülen çelişki iptal olur ve Tanrı-kötülük ikilemi (ya Tanrı vardır ya da kötülük vardır) hem Tanrı'nın hem de kötülüğün var olduğu üçüncü bir ihtimalin kanıtlanmasıyla yanlış ikileme dönüşür. Diğer taraftan Mevlânâ'nın dünyanın iyiliklerine ve düzenine vurgu yaptığı görüşleri ise kötülük probleminin delilci versiyonuna cevap verme potansiyelindedir. Varoluşsal kötülük probleminde Tanrı'yla ve kudretiyle çelişkisi kanıtlanmaya çalışılan ölüm ve özgürlük temalarına da Mevlânâ oldukça farklı bir yaklaşım getirmiştir. Mevlânâ'ya göre insanın özgürlüğü Tanrı'nın gücünü sınırlandırmaz ve yeni bir hayatın başlangıcı yani yeni bir doğum olan ölüm kötülük değil, bilakis iyiliktir. Kısacası Mevlânâ'nın görüşlerinde kötülük denen bir problem yoktur, ancak teodise vardır. Bu çalışmada Mevlânâ'nın kullandığı teodiselerden zıtlıklarla ilgili olanı zıtlıklar teodisesi olarak adlandırılarak açıklanmış ve sistematik hale getirilmiştir. Zıtlıklar teodisesinde yedi argüman vardır: Argüman 1: Kötülük doğal dengenin bir parçasıdır, Argüman 2: İyilik ve kötülük bir arada olduğu için bakış açısı ön plana çıkar, Argüman 3: Kötülük iyinin anlaşılması için gereklidir, Argüman 4: Kötülük daha büyük iyilik için vardır, Argüman 5: İyinin kötünde kötünün iyide olduğu durumlar vardır, Argüman 6: Kötü aslında iyidir ve Argüman 7: Kötü ve iyi ikilisinin iyide birleşmesi mümkündür: Birlik. Mevlânâ'nın Tanrı anlayışı zaman zaman teist, panteist ve panenteist olarak etiketlenmiştir. Mevlânâ'nın her şeye kâdir, her şeyi bilen ve her zaman iyi olan bir varlık olarak Tanrı'yı tevhid anlayışı çerçevesinde savunduğu bilinmektedir. Aynı zamanda Mevlânâ'nın iyi ve kötünün nihâi noktada birleştiğini iddia ettiği görülmektedir. Mevlânâ üzerine yapılan önceki çalışmalarda hem içkin hem de aşkın bir Tanrı tasavvurundan bahsettiği sık sık vurgulanmıştır. Mevlânâ'nın Tanrı'nın sıfatlarını koruma çabasında teistik eğilim, iyi-kötü ikilisinin iyide birleşmesi fikrinde ise panteistik eğilim vardır. Mevlânâ'nın hem aşkın hem de içkin bir yaratıcıya yaptığı vurgu nedeniyle panteistten ziyade teist veya panenteist olma ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Ayrıca bu iki ihtimal Mevlânâ'da kötülük problemini tartışmayı da mümkün kılmaktadır. Mevlânâ'dan önce zıtlık temasıyla ilgili teodiseler geliştirildiği bilinmektedir. Netice itibarıyla Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesiyle kötülük problemine muhteva bakımından özgün bir katkısı olduğu söylenemese de onun bu probleme metaforik üslûbu ve söylem tarzı bakımından özgün yaklaştığı iddia edilebilir.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Kötülük Problemi, Teodise, Mevlânâ, Zıtlık.

Giriş

Kötülük problemi ve teodise din felsefesinin en önemli konularından biridir. Ateistlerin Tanrı'nın yokluğunun güçlü bir kanıtı olarak öne sürdükleri kötülük problemi kapsamında genellikle sistematik bir şekilde kötülük çeşitleri, kötülük probleminin aldığı şekiller ve kötülük problemine karşı teistlerin kötülüğün varlığıyla birlikte Tanrı'nın varlığını olumlayan çözüm önerileri olarak teodiseler (ilâhî adalet teorileri) tartışılmaktadır. Mutlak Güçlü, Mutlak Bilge ve Mutlak İyi bir Tanrı tasavvur eden teistik yaklaşıma karşı ateistler, söz konusu özelliklere sahip bir Tanrı olmuş olsaydı, kötülüğün olmayacağı itirazını dile getirmektedirler. Buna mukabil ise teistler bu itirazı kötülüğün kaynağını sorguya açarak kötülüğü anlamlandıran çözüm önerileri ile karşılamaktadırlar. Tartışma genel olarak kötülüğün varlığı ile bir Tanrı'nın var olma olasılığının uyuşmazlığına yönelik bir şekilde gerçekleşmiş olmakla birlikte, özde teistik Tanrı tasavvurunun eleştirisini ve söz konusu Tanrı tasavvurunun kötülüğü ortadan kaldırması gerektiği hipotezini barındırmaktadır. Bu bakımdan âleme müdahale etmeyen aşkın Tanrı anlayışıyla deizm ve âlemle bir olan içkin Tanrı anlayışıyla panteizm kötülük probleminden kendini soyutlamakta ve söz konusu tartışmadan uzaklaşmaktadır. Bu nedenle genellikle kötülük problemine yönelik öne sürülen çözüm önerileri teistik Tanrı tasavvurunun sıfatlarını da olumlamayı hedeflemektedir ve böylece sorun temelde ateistik ve teistik bir tartışma zemini bulmaktadır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (1207-1273) eserlerinde kötülük-iyilik zıtlığı bağlamında kötülük meselesini sıklıkla gündeme getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın her şeye kâdir, her şeyi bilen ve her zaman iyi olan bir varlık olarak Tanrı'yı tevhid anlayışı çerçevesinde savunduğu bilinmektedir. Bu bakımdan teist düşünceye yakın duran Mevlânâ'nın iyi ve kötünün nihai

noktada birleştğini iddia ettiği argümanında panteistik özellikler görülmektedir. Mevlânâ üzerine yapılan önceki çalışmalarda hem içkin hem de aşkın bir Tanrı tasavvurundan bahsetmesi bakımından onun panenteist olduğu da iddia edilmiştir. Tüm bu karmaşık yapı dikkate alındığında Mevlânâ'nın kötülükle Tanrı arasında ateistlerin kurduğu tezatı aşıp aşmadığı, eğer aştıysa nasıl ve hangi tanrı tasavvuruyla aştığı ve teistik teodiselere katkı sunup sunmadığı merak uyandırmaktadır.¹ Bu makalede Mevlânâ'nın kötülük problemine yaklaşımı ve bu yaklaşımın felsefî bir nitelik taşıyıp taşımadığı ele alınacaktır. Bu kapsamda “Mevlânâ felsefî bir problem olarak kötülükten bahsetmiş midir?” sorusuna cevap aranacaktır. Bu sorgu çerçevesinde öncelikli olarak Mevlânâ'nın kötülük algısı literatürdeki kavramsallaşma ve kötülük problemi türleri dikkate alınarak belirlenmeye çalışılacak ve bu belirlenim sonrasında Mevlânâ'nın Tanrı'nın varlığı ile kötülüğü uzlaştıran açıklamalarının olup olmadığı ve varsa niteliği irdelenecektir. Böylelikle Mevlânâ'nın teodise geliştirip geliştirmede, geliştirdiyse var olan teodiselere katkı sunup sunmadığı sorgulanacaktır.

1. Mevlânâ'da Felsefî Bir Problem Olarak Kötülük

Mevlânâ için neyin kötülük olduğu ve neyin kötülük olmadığı tercihi onun kötülük problemine yaklaşımında belirleyici rol üstlenmektedir. Din felsefesi literatüründe kötülük genellikle iki kategoride ele alınmaktadır: Doğal kötülük ve ahlâkî kötülük. Doğal kötülük insanın eylemlerinden bağımsız olarak ortaya çıkan kötülüklerken, ahlâkî kötülük özgürlüğü neticesinde, insanın karakterinde ve eylemlerinde ortaya çıkan kötülüktür.² Mevlânâ'da da literatürde yer alan bu iki tür kötülük bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin Mevlânâ kötülük olarak kabul etmez. Önlenebilen, anlamlandırılan ve misyon yüklenen depresyon ve hastalık gibi maddi kötülükler doğal dengenin bir parçası olarak esasında kötü değildir. Ama buradan Mevlânâ'nın kötülüğü tamamıyla reddettiği sonucu çıkarılamaz. Mevlânâ maddi kötülüklerin ademi olduğunu düşünür ama manevi kötülükler onun için giderilmesi gereken kötülüklerdir. Mevlânâ'nın kötülük derken asıl üzerinde durduğu zaten manevi kötülüktür. Bu kötülük türü de literatürdeki ahlâkî kötülüğe tekabül etmektedir. Literatürde yer alan ahlâkî kötülük kavramına Mevlânâ'nın ruhsal ve ilâhî bir boyut kattığı görülmektedir. İnsanın eylemlerine dayalı olarak ortaya çıkan ahlâkî kötülüğün sebebini Mevlânâ, kötülükten münezze olan Tanrı'dan uzaklaşma, maddi şeylere aşırı önem verme ve mâneviyatı ihmal etme olarak görmektedir. Ayrıca Mevlânâ kötüyü Tanrı'dan uzak olan her şey olarak tanımlamaktadır: “Seni dosttan uzaklaştıran her şey kötüdür; onsuz neye yüz tutsan iyi bile olsa fenadır.”³ Bu yaklaşımı ile Mevlânâ ahlâkî kötülüğün anlamını ilâhî ve manevi bir perspektifle yeniden yorumlamıştır. Mevlânâ Tanrı'yı iyilik ve güzellikte sonsuz görürken, insanı da kötülük ve yanlışta sonsuz görmektedir: “Sen cemalde, kemalde sonsuzsun; biz eğrilikte sapıklıkta sonsuz!”⁴ Mevlânâ ahlâkî kötülüğün giderilmesi için insanın Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyduğunu düşünmekte ve bu konuda Tanrı'ya dua etmektedir: “Şu bir avuç aşağılık kişilerin kötülükteki sonsuzluğunu sonsuz lütfunla, cemal ve kemalinle ört.”⁵

Leibniz literatürde yer alan ve yaygın bir şekilde kabul gören ikili tasnife metafizik kötülük kavramını da ekleyerek kötülük türlerini üçe çıkarmıştır. Günahla ilişkili gördüğü ahlâkî kötülükle, acı çekme ile ilişkilendirdiği doğal kötülüğün yanına mükemmel olmayışı barındıran metafizik kötülüğü de ekleyen Leibniz'a göre bu iki tür kötülüğün kökeni de yine metafizik kötülüktür. Leibniz'a göre metafizik kötülük yaratılmışlardaki asli kusurluluktur ve hem insanın eksikliğinden kaynaklanan hem de evrendeki şeylerin

¹ Mevlânâ'nın kötülük problemiyle ilgili akademik niteliğe sahip pek fazla çalışma bulunmamaktadır. Konuyla ilgili “Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Kötülük Problemi” adında iki tane yüksek lisans tezi bulunmakla birlikte herhangi bir doktora tezi bulunmamaktadır. Konuyla doğrudan alakalı 2014 yılında bildiri olarak sunulup 2015 yılında makale olarak yayınlanan “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu” adında bir çalışma ve 2021 yılında “Mevlânâ'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı” adlı bir kitap bölümü bulunmaktadır ve makalede bu eserlerden faydalanılmıştır. Mevlânâ'nın kötülük problemiyle doğrudan ilgili olmamakla birlikte içerisinde bu konuya yer veren ve din felsefesi alanında yazılmış “Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlânâ'da Tanrı” adlı doktora tezi bulunmaktadır. Aynı zamanda Mevlânâ üzerine yazılan ilk doktora çalışmalarından biri olan bu eser “Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana” adıyla kitap olarak basılmıştır. Makalede konuyla ilgili istifade edilen diğer bir çalışma da söz konusu doktora tezinin kitap olarak basılmış versiyonudur. Bk. Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017); Tuna Tunagöz, “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (31 Ekim 2015), 233-246; Özcan Akdağ, “Mevlânâ'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı”, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan (Ankara: Elis Yayınları, 2021).

² Michael Peterson vd., *Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), 93; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 27-34.

³ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr III*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 3/100.

⁴ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 2/192.

⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/192.

doğasındaki eksiklikten kaynaklanan metafizik zorluklar kötülüğe neden olmaktadır.⁶ Leibniz'daki metafizik kötülüğe benzer bir kötülük anlayışı Mevlânâ'da da görülmektedir. Mevlânâ da Leibniz gibi hem insandaki hem de eşyadaki eksikliğin ve maddi kökene sahip oluşun kötülüğe neden olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın da Leibniz gibi metafiziksel kötülüğü kabul ettiği ve bu kötülüğün ekseninde ahlâkî ve doğal kötülükleri temellendirdiği söylenebilir. İnsanı maddi varlığında zaafarla ve eksikliklerle tanımlayan Mevlânâ benzer bir şekilde dünyayı da madde kökenli oluşu dolayısıyla eksik, kusurlu, sınırlı ve geçici görmektedir: “Dünya hasta ve mahpus olunca, hastanın fânî olmasına şaşılır mı?”⁷ “Noksanlarda nice fazlalıklar var”⁸ diyen Mevlânâ eksiklik ve noksanlığı aslında tekamül olarak görerek son tahlilde metafiziksel kötülüğü de iyiliğe dönüştürmüş görünmektedir: “Bir yerde yokluk ve noksan oldu mu... bu, bütün sanatların güzelliğine aynadır.”⁹

Mevlânâ'nın felsefî bir problem olarak kötülükten bahsedip bahsetmediği meselesi ele alınmadan önce onun kötülük algısı üzerinde durulmuştur. Mevlânâ'nın kötülük algısı tespit edilmeye çalışılırken onun kötülük algısının Din Felsefesi literatüründe yer alan kötülük türleriyle örtüştüğü görülmüştür. Bununla birlikte Mevlânâ'nın kötülük türlerini açık bir şekilde tanımlayıp sistematik hale getirmek yerine literatürde yer alan söz konusu kötülük türlerini çağrıştıran örnekler üzerinden kötülükten bahsettiği görülmüştür. Mevlânâ'nın tıpkı sistematik bir şekilde kötülük türlerinden ve tanımlarından bahsetmediği gibi kötülük probleminden ve kötülük problemine yönelik çözüm önerilerinden de bahsetmediği görülür. Bununla birlikte Mevlânâ'nın kötülük probleminden felsefî arka planıyla hiç bahsetmediği, sistematik olmasa da örnekler üzerinden kötülük problemi için çözüm önerilerinden bahsettiği görülmektedir. Mevlânâ'nın kötülük meselesiyle ilgili yalın, akıcı ve öğretici bir üslup tercih ettiği, meseleyi ele alırken felsefî yöntemi kullanmadığı ve meselenin tarihsel arkaplanına değinmediği görülür. Onun bu tercihi teorik tartışmaları sevmeyen, kelâm ve felsefeye mesafeli bir sûfî olması ile ilişkilendirilmiştir.¹⁰ Mevlânâ'da kötülük meselesi kötülük türleri, kötülük probleminin mahiyeti ve çeşitleri ya da ateist itiraza karşı teistik teodiseler şeklinde ana başlıklara taşınarak değil de Mevlânâ'nın beyitlerinde ve satır aralarında onun yorum, hüküm ve örnekleriyle kendine yer edinmiştir.¹¹ Mevlânâ'nın edebî ve tasavvufî yönü üzerinde çok durulmuş buna mukabil felsefî konulardaki görüşleri -muhtemelen onları metaforlu (mecazî) bir üslûpla dile getirdiği¹² ve bu sebeple tam olarak anlaşılmadığı için- üzerinde pek fazla durulmamıştır. Mevlânâ'nın sadece tasavvufî alanda değil felsefî alanda da etkin olduğu¹³, felsefî konularla ilgilendiği ve bu konularla ilgili derin analizleri - felsefî yöntem ve üslûbu kullanmasa da- kâşifleri için kelimelerin ardındaki manalarda sakladığı görülmektedir.

Modern tartışmalarda mantıksal, delilci ve varoluşsal olmak üzere üç temel kötülük probleminden bahsedilir. Bununla birlikte felsefe literatüründe kötülük probleminin en temel versiyonu mantıksal versiyondur. Bu versiyonda evrendeki kötülükler ile iyi bir Tanrı'nın tezat teşkil ettiği iddia edilir. Kötülük probleminin mantıksal versiyonunu ilk defa formüleştiren Epicurus'tur (M.Ö. 341-270). Bu formülü aktaran Lactantius (260-340) ve onsekizinci yüzyılda geliştirerek daha net bir ifadeye ulaştıran ise David Hume'dur. (1711-1776)¹⁴ Bu kötülük problemine göre Tanrı'nın mutlak gücü ve iyi olması ile kötülüğün var olması mantıksal tutarsızlık oluşturmaktadır. Bu kapsamda Hume öncelikle “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?” sorusunu sorar ve kötülüğün varlığı karşısında Tanrı'nın güçsüz olduğu sonucunu çıkarır. Daha sonra Tanrı'nın güçsüz oluşu kabul edilmek istenmezse diye “gücü yetiyor da istemiyor mu?” sorusunu sorar bu durumda da Tanrı kötücül bir varlığa dönüşür. Çünkü Hume'a göre Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü önlemek istiyor olsaydı kötülüğün olmaması gerekirdi.¹⁵ “Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir ve yine de kötülük vardır” önermeleri arasında tutarsızlık olduğunu belirten John Mackie (1917-1981) de bu önermelerden ikisinin doğru olması durumunda üçüncüsünün yanlış olması gerektiğinden bahseder.¹⁶

Mantıksal kötülük problemine göre iyi bir her şeye gücü yeten Tanrı varsa kötülük olmamalıdır, kötülük varsa Tanrı olmamalıdır. Kötülük probleminin bu versiyonunda ‘ya olumlu sıfatlarıyla Tanrı vardır ya da kötülük vardır’ ikilemi kurulmaktadır.

⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, çev. E. M. Huggard (Oxford: Biblobazaar, ts.), 138-139.

⁷ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/104.

⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/257.

¹⁰ Tunagöz, “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu”, 236.

¹¹ Tunagöz, “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu”, 236.

¹² Nejdî Durak, “Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (01 Aralık 2007), 3-4.

¹³ Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 11 Bu eser Mevlana'nın Tanrı konusundaki görüşlerini din felsefesi açısından ele almaktadır.

¹⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 13-14.

¹⁵ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209.

¹⁶ J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams - Robert Merrihew Adams (Oxford, 1990), 25-26.

Bu ikilem ise sadece iki seçeneğin olduğu bir durumda doğru sonuç verebilir. Ama üçüncü bir seçeneğin olduğu durumlarda mantık hatasına dönüşmektedir. Teodiseler oluşturan birçok teist gibi Mevlânâ da hem Tanrı'nın hem de kötülüğün olduğu üçüncü bir alternatifi varlığına inanmakta ve iyi bir her şeye gücü yeten Tanrı'nın kötülüğü neden var ettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın kötülüğü ateistlerin ele aldığı şekliyle bir problem olarak ele almadığı ve kötülüğü bir realite olarak görüp çözmeye çalıştığı görülmektedir. Mevlânâ felsefi olarak kötülük probleminden, inançsızlığa giden olumsuz versiyonu itibarıyla bahsetmez buna mukabil çözüm üreten olumlu versiyonuyla bahseder. Tanrı ile kötülüğü uzlaştıramayarak inançsızlığa giden süreçten bahsetmeden Tanrı ile kötülüğü birlikte olumlayarak inancı güçlendirme yolunu tercih eder. Bu bakımdan kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının uzlaştığı teodiseler kurmaktadır. Mevlânâ için hem kötülüğü görmek hem de Tanrı'nın varlığına inanmak gayet normaldir. Bu iki durum arasında herhangi bir çelişki bulunmaz. Dolayısıyla kötülük problemi Mevlânâ açısından değerlendirildiğinde mantıksal kötülük versiyonundaki iddia edilen çelişkinin kabul edilir olmadığı görülür. Bu durumda mantıksal kötülük probleminde kurulan ikilem yanlış bir ikileme dönüşür.

Delilci kötülük probleminde, mantıksal kötülük probleminde olduğu gibi Tanrı ile kötülükler arasında mantıksal bir tutarsızlık iddia edilmez. Bu kötülük probleminde kesin değil muhtemel bir sonuç hedeflenir ve evrendeki kötülüğün oransal olarak fazla olmasından yola çıkılarak tümevarımsal bir yöntemle Tanrı'nın muhtemelen olamayacağı sonucuna ulaşılır. Netice itibarıyla delilci kötülük probleminde âlemdeki kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı'nın olmamasının olmasından daha muhtemel olduğu sonucuna giden bir argüman üretilir.¹⁷ Mevlânâ'nın âlemdeki iyiliklere ve düzene vurgu yaptığı görüşlerinde kötülük probleminin delilci versiyonuna cevap verme potansiyeli bulunmaktadır. Mevlânâ'ya göre evrendeki iyilikler kötülüklerden daha fazla ve görünürdür. Evrende esas olan iyiliktir, kötülük ise arızidir: “Onun, asıl peşin ihsan ettiği para, lûtf ve vergisidir. Kahırsa, o paranın üstüne konmuş ârızı bir tozdan ibarettir.”¹⁸ Mevlânâ Tanrı'nın âlemi bir lûtf ve bir ihsan olarak yarattığını dolayısıyla onun yaratılışının zaten iyi olduğunu belirtmektedir. Mevlânâ'ya göre âlemde merhamet gazabı geçmiştir ve lûtf kahrın önündedir. İyilik ara sıra kesilse de kötülük bazen görünür olsa da bu evrenin bütüncül olarak iyi olduğu gerçeğini değiştirecek yeterlilikte değildir: “Kerem denizi bir itapta, bulunsa bile, kerem kapılarını kapalı bırakır mı?”¹⁹ Âlemde iyiliğin daha fazla olduğunu vurgulayan Mevlânâ, bu durumu net bir şekilde fark edebilmek için bütüne bakmak gerektiğini belirtmektedir: “Bir cüzü, külle ulaşır o cüz'ün yanında diken bile, gül gibi baştanbaşa letafet kesilir.”²⁰

Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Yüce Yaratıcı, sınırsız ihtiyaçları olan insanlar için bu âlemi iyiliğinin bir garantisi olarak insanın ihtiyaçlarını giderecek şekilde yaratmıştır. Buna rağmen insanın var olan daha büyük iyilikleri görmek yerine belli amaçlarla yaratılmış az olan kötülüklerle odaklanması ve âlemle ilgili kötücül bir tasvir oluşturması Tanrı'ya haksızlık olacaktır:

“Padişahın hiçbir şeye tamahı yoktur, O, bütün bu devleti halk için düzüp koşturur; ne mutlu anlayana!

Dünyanın ve ahiretin devletleri; devleti, dünyayı ve ahireti yaratan kişinin ne işine yarar?

Şu halde Süphan'ın huzurunda gönlünüzü koruyun ki sonra kötü düşünceden utanmayasınız.”²¹

Âlem güzel yaratılmıştır ve Tanrı dilerse bu güzel âlem gibi yüzlercesini de yaratabilir. Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre Tanrı hem Mutlak İyi hem de Mutlak Güçlüdür: “Öyle kudretli bir Tanrı ile pençeleşiyordu ki bir anda yoktan bu âlem gibi yüz tanesini var eder.”²² Teistik Tanrı tasavvurundaki sıfatları kabul ettiği görünen Mevlânâ evrendeki hassas dengeden ve düzenden bahsetmektedir. Onun bu konudaki görüşleri teleolojik delilin argümanlarına benzemektedir: “Bir hikmet sahibi yoksa bu tertip nedir? Bir hikmet sahibi varsa işi nasıl boş ve abes olabilir?”²³ Mevlânâ'nın kötülük problemine karşı teleolojik delili andıran ifadeleri aşağıdaki beyitlerde de oldukça açık görünmektedir:

“Nasıl izhar eder de gökleri yarar, açarım; eğer hakikatleri meydana korsam, nasıl “Bunda bir ayıp, bir noksan gördün mü?” diyebilirim?”²⁴

“Şu göğe defalarca bak. Çünkü Tanrı “Ona bir kere daha dön de bak” buyurdu.

Bu nurani tavana bir kere bakmakla kani olma, defalarca bak, “Bir çatlak görebilir misin?”

¹⁷ Peterson vd., *Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion*, 97-100; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 58-79.

¹⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/202.

¹⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/202.

²⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/241.

²¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/252.

²² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/42.

²³ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 4/241.

²⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/290.

Tanrı, sana “Bu güzel göğe ayıp arayan kişi gibi defalarca bak” dedi.

Gök hususunda böyle olunca ya, bu kara yeri görmek, fark edip anlayarak beğenmek için bilir misin, ne kadar bakmak gerek!

Tortuyu süzmek, sâfi meydana getirmek için aklımızın ne kadar zahmetler çekmesi lâzım.”²⁵

Varoluşsal kötülük problemi genellikle Camus’nün özgürlük ve ölüm temalarıyla incelenmektedir. Tanrı’nın önünde özgürlük probleminden ziyade kötülük problemi olduğunu iddia eden Camus kötülük problemine varoluşsal bir ikilem taşır. Ona göre biz “ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur; ya özgür ve sorumluyuz, ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır.”²⁶ Kötülükle Tanrı’nın varlığı arasında çelişki gören Camus, benzer bir çelişkiyi insanın özgürlüğü ile Tanrı’nın kudreti arasında görür. Mevlânâ ise Camus’nün aksine hem insanı özgür hem Tanrı’yı güçlü görmektedir. Bununla birlikte ona göre kötülükten Tanrı değil, disharmonik yapısıyla ve özgür iradesiyle insan sorumludur. Mevlânâ’nın bu görüşünün, Tanrı’nın kötülükleri yaratmasında insanın özgürlüğü gibi iyi bir nedeninin olduğunu belirten Plantinga’nın özgür irade savunmasına (free will defence) yakın olduğu görülür.²⁷ Kötülüklerle mukabil daha büyük bir iyilik olarak özgür yaratılan insanın özgürlüğünü kötüye kullanarak yaptığı kötülüklerden Tanrı sorumlu tutulamaz. Bu kapsamda ahlâkî kötülüklerden insan sorumludur. Mevlânâ doğal kötülüklerden de Tanrı’yı sorumlu tutmaz. Bunda Mevlânâ’nın doğal kötülükleri kötülük olarak görmemesi ve onları doğal düzenin bir parçası olarak görmesi etkindir.

Mevlânâ kötülükten Tanrı’yı sorumlu tutmaz ama Tanrı’nın kötülüğü yarattığını olumlar. Mevlânâ’ya göre iyilik de kötülük de Tanrı’nın iradesine bağlıdır ama Tanrı ancak iyiliğe razı olur.²⁸ Dolayısıyla Mevlânâ sebep zincirinin feleğe verilmesini eleştirmektedir. Mevlânâ’ya göre kötülüğü Tanrı’dan uzaklaştırmaya çalışırken kötülüğün nedenini felek olarak görmek ve Tanrı’nın kudretini ona atfetmek doğru değildir.

“Bu sebep kelimesinin Türkçesi nedir? Denirse iptir diye cevap ver. Bu ip, bu kuyuda işe yarar.

Çıkrığın dönmesi, ipin sarılıp koyverilmesine sebeptir. Fakat çıkırığı döndüreni görmemek hatadır.

Dünyada bu sebep iplerini, sakın ha, sakın ha... bu başı dönmüş felekten bilme,

Ki felek gibi bomboş ve sersem bir halde kalmayasın; akılsızlıktan çıra gibi yanmayasın!”²⁹

Mevlânâ’ya göre iyilik de kötülük de Tanrı’dandır. Mevlânâ kötülüğün de Tanrı’nın lütfundan ve kemalinden geldiğini güzel ve çirkin olmak üzere iki farklı resim çizen ressam metaforuyla desteklemektedir. Yusuf’un ve hurinin resmini yapan ile çirkin iblislerin resmini yapan aynı ressamdır ve her iki resim türü de ressamın üstatlığını gösterir. Eğer ressam çirkinin resmini yapamasa bu onun için bir eksiklik olurdu.³⁰ Ayrıca Mevlânâ iyi ve kötünün Tanrı’nın eseri olduğunu bilmediğini bu nedenle iki ayrı varlık olduğunu da ekler: “Resimler, aynı kaleminden çıktıklarını bilselerdi her resim, öbürüyle sütle bal gibi kaynaşır, birleşirdi”³¹ Görüldüğü gibi Mevlânâ’ya göre iyilik Tanrı’nın kanıtı olduğu gibi kötülük de onun kanıtıdır. Mevlânâ’nın bu görüşlerinden hareketle kötülükten kanıt üretmek ve delilci kötülük problemine cevap vermek mümkün görünmektedir. Kötülüğü Tanrı’dan uzaklaştırmak gibi iyi bir hedefle de olsa feleğin öne çıkarılmasını yanlış bulan Mevlânâ, bu düşüncesini kötülüğün de Tanrı’nın ustalığı olduğu düşüncesiyle bütünleştirmektedir. Tanrı’nın kudretini temin etmesi bakımından burada Mevlânâ’da teistik vurgu ve teistik sıfatlara sahip çıkma eğilimi görülmektedir.

Duygusal bir tepkinin hissedildiği varoluşsal kötülük probleminde hayatla birlikte doğal olarak var olan ölüm kötülük olarak görülmektedir. Bu kötülük probleminde Tanrı’nın olmaması gerektiği sadece kötü düzenle izah edilmez, aynı zamanda ölümle de Tanrı’nın tezat olduğu iddia edilir. Camus’ye göre hayat amaçsız ve ölüm kötüdür, dolayısıyla iyi bir Tanrı öldürmemelidir. Öldürmeyi önlemek için bile öldürmemelidir. Netice itibarıyla öldüren bir Tanrı olamaz. Acıyı ve kötülüğü yok edemeyen Tanrı gereksizdir. Tanrı olsaydı ölüm ve kötülük olmazdı. Ölüm Tanrı’nın olmayışından, kötülük ise Tanrı’nın olmayışındadır.³² Buna mukabil Mevlânâ’ya göre ölüm kötülük değil hatta tam tersi iyiliktir. İyi bir Tanrı hayatı bahşetmiştir ve daha güzel bir hayat için ölümle yaşamı nihayetlendirecektir. Tanrı’nın yaşamı var etmesi ve insana varoluş imkânı tanıması zaten onun iyiliğini

²⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/226.

²⁶ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 63.

²⁷ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London: Geroqe Allen & Unwin, 1975), 22-31.

²⁸ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 162.

²⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/67.

³⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/195.

³¹ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr I*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 1/109.

³² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (Ankara: Kuzey Yayınları, 1985), 64, 66, 267, 278; Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (Birey Yayıncılık, 1995), 81-84.

göstermektedir. Yaşamın iyilik olarak algılanması gerekmektedir. Yaşama ve bu büyük iyiliğe odaklandıktan sonra ölümün kötü olması düşünülemez. Nitekim Mevlânâ'ya göre ölüm de yeni bir hayatın başlangıcıdır, yeni bir doğumdur:

“Vücut da ana gibi can çocuğuna gebedir. Ölüm, doğmak derdi ve kıyamettir.”³³

“Vücudun canı, ahiret âlemine doğunca artık beyaz, kara ihtilafı kalmaz.”³⁴

Mevlânâ'nın bu görüşleri varoluşsal kötülük problemine varoluşsal iyilik çözümüyle karşılık verme potansiyelindedir. O, var oluşun ve yok oluşun her iki alternatifinin de iyilik olduğundan bahseder. Hayatın iyilik olduğu açıktır. Ölüm de farklı açılardan iyiliktir. Bununla birlikte Camus'nün tersine Mevlânâ öldürmeyi Tanrı'ya hak görmektedir. Mevlânâ'ya göre öldürme yetkisi yaşatma yetkisi elinde olanındır: “Can bağışlayan kişi öldürse de caizdir. O, nâibdir eli Allah elidir.”³⁵ Mevlânâ yaratıcıya öldürme gibi kırmayı da hak olarak görmektedir. Yaratıcı daha iyisini yapmaya kâdir olduğu için ve kırdığını daha iyi bir şekilde yapabildiği için kırma hakkına sahiptir:

“Onun eli, mademki kırıkları sarar, iyileştirir... Şu halde onun kırması şüphe yok ki yapmaktır.

Fakat sen kırsan der ki: “Gel yap bakalım.” Elin ayağın yok ki yapamazsın.

Şu halde kırmak, kırığı sarıp iyileştiren adamın hakkıdır.”³⁶

Mevlânâ'ya göre ölüm gibi kötü görülebilecek diğer eylemler de eğer telafisi daha iyisiyle mümkünse kötü olmaktan çıkar. Mevlânâ, Tanrı'nın aleti kırdığında kırılanı tekrar iyileştirebildiği,³⁷ yerine daha iyisini koyabildiği için yıkmasında, yırtmasında ve yakmasında sorun görmez:

“Yetiştiren, yakmayı da bilir; çünkü yırtık söken, dikmeyi de bilir.”³⁸

“Dikmeyi bilen yırtmayı da bilir. Neyi satarsa yerine daha iyisini alır.

Evi yıkar, hâk ile yeksan eder; fakat bir anda da daha mamur bir hale getirir.”³⁹

Ölümün aslında hayat olduğuna vurgu yapan Mevlânâ'ya göre “ölümün görünüşü ölüm, iç yüzü diriliktir; ölümün görünüşte sonu yoktur, hakikatte ise ebediliktir.”⁴⁰ Mevlânâ gönül gözü ile olayları okuyan insanların ölümü hayat olarak görecekllerinden bahseder: “Ey âşık! âşıkların hayatı ölümdedir. Gönül gönül vermeden başka bir suretle bulamazsın.”⁴¹ Ölümün kendisine hoş görüldüğünü belirten Mevlânâ'ya göre “ölüm tatlıdır”⁴², seviyecek ve arzu edilecek bir şeydir. Netice itibarıyla Mevlânâ'ya göre ölümden hayat, dirilik ve iyilik vardır:

“Çünkü ölümüm, bana can gibi hoş geliyor; dirilmemle âdeta bir.

Ölümsüzlük ölümü bize helâl olmuştur; azıksızlık azığı, bize rızık ve nimettir.”⁴³

“Çünkü ölümden yüzlerce hayat görür de varlığını pervane gibi yakıp yandırır.

Ölüm isteği, doğru kişilerin boyunlarına bir halkâdır.”⁴⁴

2. Mevlânâ'da Kötülüğün Anlamlandırılması Sürecinde Zıtlıklar Teodisesi

Mevlânâ kötülüğü anlamlandırmış ve kötülükle ilgili çeşitli çözüm önerileri ileri sürmüştür. Çalışmanın kapsamı dolayısıyla burada sadece Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi ele alınacaktır. Zıtlıklar teodisesi Mevlânâ'nın kendi oluşturduğu bir teodise değildir, Mevlânâ'nın görüşlerinden elde edilerek bu makale kapsamında oluşturulmuş bir teodisedir. Mevlânâ'ya atıfla isimlendirilen zıtlıklar teodisesinin kısaca arka plan analizi yapılmak istendiğinde akla öncelikle Herakleitos (M.Ö 535-475) gelmektedir. Zıtlık

³³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/281.

³⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/281.

³⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/18.

³⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/309.

³⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/307.

³⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/311.

³⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/309.

⁴⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/312.

⁴¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/140.

⁴² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/312.

⁴³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/311.

⁴⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/316.

teması ilkçağ Yunan düşüncesinde felsefî bir zeminde ilk olarak Herakleitos tarafından gündeme getirilmiş ve zıtların birliği düşüncesi onun felsefesinin zeminini oluşturmuştur. Her şeyin zıtlık ve çatışmadan doğduğunu iddia eden Herakleitos'a göre "karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar."⁴⁵ Zıtların birliği fikri Mevlânâ'nın görüşlerinden oluşturulan zıtlıklar teodisesinin son argümanında ele alınacaktır. Bununla birlikte burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Herakleitos'un zıtların birliğinin karanlık tarafına vurgu yapmasına mukabil Mevlânâ'nın bu birliğin aydınlık tarafına vurgu yapmasıdır. Genellikle görüşleri dolayısıyla karanlık filozof olarak anılan Herakleitos, kötülüğü kendi varoluşunda anlamlı görürken, Mevlânâ'nın son aşamada kötülüğü iyiliğe kalbederek kötülüğün varlığını anlamsızlaştırdığı görülmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın bu yaklaşımından teodise oluşturulabilmektedir. Mevlânâ'dan önce İbnü'l-Arabî (1165-1240) gibi bazı önemli düşünürler zıtlık temasını benzer bir hüviyette -argümantatif düzeyde teodise oluşturmaksızın- kullanmışlardır. Önceki bu ele alış biçimleri kötülük probleminin çözümü kapsamında çağdaş dönemde kurulan teodiselerdeki kullanımlara da yer yer malzeme sunmakta ve esin kaynağı olabilmektedir. Mesela evrenin yaratılışındaki temel ilkenin karşıtlık ilkesi olduğunu düşünen⁴⁶ ve bu düşünceyle kötülük problemini aşmaya çalışan Murtaza Mutahharî (1920-1979) bu konuya örnek gösterilebilir. Mutahharî'nin bu savunu biçimi burada ele alınacak zıtlıklar teodisesinin ilk argümanına benzerlik göstermektedir. Kısacası zıtlık düşüncesine evrendeki kötülüğü anlama ve çözüme konusunda sıklıkla atıf yapılmıştır.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Mevlânâ'ya özel atıfla oluşturulan zıtlıklar teodisesinin muhteva bakımından özgün bir hüviyet taşıdığı kolaylıkla söylenemez. Ancak Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi kendi argümantatif yapısıyla ve Mevlânâ'nadan gelen malzemenin kendine has bir üslup taşınması farklılığıyla anlatım bakımından özgün bir hüviyet taşımaktadır. Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesinde ilk dikkat çeken husus, onun kötülüğü kaçınılmaz ve doğal dengenin bir parçası olarak iynin yanında görmesi ve ona misyon yüklemesidir. Daha sonra Mevlânâ *bakış açısı* meselesine odaklanır. Ona göre iyilik ve kötülük bir arada olduğu için insanlar kendi zaviyelerinden realiteyi okumaktadır. Kötülüğün iyiliğin anlaşılması için gerekli olduğunu düşünen Mevlânâ, onları daha büyük iyilik için bir vesile olarak görmektedir. Kötünün iyide iynin kötude olduğu birçok durumdan bahseden Mevlânâ, kötünün aslında iyi olduğu düşüncesine ulaşır. Son aşamada ise Mevlânâ kötü-iyi ikiliğinin aşıldığı ve ikisi arasında birlik olduğu fikrini beyan eder. Mevlânâ'nın beyitlerinde ve satır aralarında yer yer görülen zıtlıklar teodisesini oluşturan bu görüşlerini önermeler halinde sunmak, ifadeleriyle örneklendirmek ve bu teodiseye sistematik bir hüviyet kazandırmak açıklayıcı görünmektedir.

Argüman 1: Kötülük doğal dengenin bir parçasıdır.

Mevlânâ'ya göre âlem ve insan zıtlıklar içinde var olmuştur. Dolayısıyla varlığın temelinde zıtlıklar mevcuttur. Mevlânâ'ya göre "zıtlar, zıtlardan zuhur etmekte"⁴⁷dir. Mevlânâ iyilik-kötülük dahil tüm dikotomileri yaşamın itici gücü olarak görmektedir. Zıtlıklar evrendeki doğal dengenin bir parçası olduğuna göre, kötülük de doğal dengenin varlığı için kaçınılmazdır. Mevlânâ'da yaşamın kaynağı ve devamı esasında bu zıtlıklara bağlanmaktadır. Mevlânâ "abıhayat, zulmette değil mi?"⁴⁸ sorusunu sorup bu soruya "abıhayat, karanlıkların eşidir, karanlıktadır"⁴⁹ cevabını vererek yaşamın devamı için kötülüğü itici güç olarak tasvir etmektedir. Kötülüğün varlığını yaşamın kaynağı için zaruri gören Mevlânâ evrendeki doğal denge için kötülükle iyiliğin iç içe olması gerektiğine işaret eder. Mevlânâ'ya göre zıtlar yani kötü ve iyi barış içinde bir araya geldiğinde hayat, sağlık yani iyi ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil zıtlar arasında savaş çıkarsa bu da ölümü yani kötüyü oluşturacaktır.⁵⁰ Zıddın zıddını yok etmesiyle nasıl ki ölüm ortaya çıkıyorsa, zıtların kalkmasıyla da ebediyet oluşacaktır. Bu dünya hayatının doğal bir parçası olan iyi-kötü ikilemi öte dünya için söz konusu değildir:

"Bu yok olma, bitme, zıddın zıddını yok etmesinden ileri gelir. Zıt olmadı mı ebedilikten başka bir şey olamaz.

O eşsiz, örneksiz Allah, cennetten zıddı giderdi. Orada güneş de yoktur, zıddı olan zemheri de."⁵¹

İyilik ve kötülük evrende olduğu gibi insanda da iç içedir. Âlemde ve eşyada var olan bu çift kutupluluk insanda da görülmektedir. Mevlânâ'ya göre insan iyi ve kötünün bir terkiibinden oluşmaktadır: "Balla sirkeden meydana gelen sirkengebin gibi

⁴⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2005), 45.

⁴⁶ Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 210.

⁴⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁴⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁴⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/295.

⁵⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/104.

⁵¹ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 6/7.

ben de nurlu zulmetten meydana geldim”⁵² Ne mutlak manada iyi ne de kötü olup⁵³ hem iyiye hem kötüye meyyal olan insanın bu disharmonik yapısı insanın var olma gücünün temelidir, insanın atılğan ve cesur olmasını sağlar. Bu ikili yapı dolayısıyla “kalp hastalığına yol buldum, faydalı oldum”⁵⁴ diyen Mevlânâ insandaki bu disharmonik yapının insanın lehine bir durum arz ettiğini belirtmektedir. Mevlânâ insandaki zıtları birlikte barındıran disharmonik yapıyı derinlemesine tasvir etmektedir:

“Görüyorsun ya... Bu bir kişide iki iş de var. Gâh balık oluyor, gâh olta!

Yarısı mümin, yarısı kafir. Yarısı hırs, yarısı sabır!”⁵⁵

“Tanrın “içimizde mümin de var, kâfir ve eski putperest de” dedi.

Öküz gibi... yarısı kara, yarısı ay gibi bembeyaz.

Bu yarısını gören onu almaz, öbür tarafını gören almak ister, üstüne düşer.”⁵⁶

Bu beyitlerden de anlaşılacağı üzere âlemdeki ve insandaki iyi-kötü ikilisinde iyiyi gören halinden memnun ve mutlu yaşarken kötüyü gören isyana gider. Felsefi bakımdan ateistler tarafından kötünden yola çıkarak temellendirilen kötülük problemi de esasında var olanı bütüncül yapısı içerisinde tüm gerçekliğiyle kavramanın neticesi değil de kötüyü gören bir bakış açısına sahip olunmasının neticesidir. Mevlânâ insandaki zıtlıklardan mürekkep disharmonik yapının doğal sonucu olarak bakış açısı meselesini gündeme getirmektedir.

Argüman 2: İyilik ve kötülük bir arada olduğu için bakış açısı ön plana çıkar.

Felsefe literatüründe yer alan ahlâkî, doğal ve metafiziksel kötülük çeşitleri kötülüğün bireydeki yansımaları tam olarak mesele edinmemekte ve bakış açısına bağlı olarak ortaya çıkan zihinsel ve ruhsal sıkıntılar gibi ara kötülük türlerini tam olarak karşılayamamaktadır. Bu üç kötülük türünün bireyin zihnindeki yansımaları algısal kötülük türü karşılamaktadır. Aslında -son dönemlerde de gittikçe artan bir şekilde- insanlığın en çok muzdarip olduğu bakış açısıyla ilgili bu kötülük türüdür. Algısal kötülük, fiziksel kötülük örneği olarak Covid-19 virüsünden etkilenen veya ahlâkî kötülük örneği olarak aldatılmaktan etkilenen bireyin ruhunda ve zihninde beliren acının durumuyla ilgilenmektedir. Kişilerin çektiği sıkıntıları merkeze alarak geliştirilen algısal kötülük kavramıyla bireyin kötülüğü algılama biçimi ele alınmaktadır. Aynı şeyleri yaşayan insanlardan birinin acıyı daha çok hissetmesi, kötülüğün herkes için aynı şartlarda problem olmadığı, birine problem olanın diğeri için sorun teşkil etmediği hatta bazen tam tersi ödül olduğu gibi gerçekleri açıklama potansiyelindeki algısal kötülük kavramı, bireye göre kötülüğün değişmesine, aynı olayla ilgili farklı tutumların geliştirilmesine, kişinin yaşadığı hayatı ve kişiliği dolayısıyla problemleri daha abartılı görebilme ihtimaline vurgu yapmaktadır.⁵⁷

Mevlânâ'nın literatürde bulunan üç temel kötülük (ahlâkî, doğal/fizikî ve metafizik kötülük) çeşidine değindiği bununla birlikte bu kötülük türlerinin dışında farklı kötülük türlerine de açılım getirdiği görülmektedir. Mevlânâ'nın en çok vurgu yaptığı ara kötülük türü *bakış açısı* vurgusuyla algısal kötülüktür. Mevlânâ'ya göre zıtlıklar içinde hem iyi hem kötü bir arada olduğundan birine iyi görünen diğeri kötü görünebilir. Aynı şeyi gören iki farklı algıdaki insanlar olguların farklı taraflarına odaklanabilir. Biri iyi tarafına diğeri ise kötü tarafına odaklandığında olayın nesnel varlığından ziyade kişideki yansıması ön plana çıkar. Mevlânâ aynı şeyin kişiye göre farklı şekilde algılanmasına çeşitli örnekler verir:

“Sence şimdi gece yarısı ama bence neşe sabahı yaklaştı.

Her sınıklık bence kutlu bir hale geldi. Bütün geceler, gözüme gündüz kesildi.

Nil ırmağı sana kandır ama bence kan değil, sudur ey akıllı kişi.

Sence o demirdir, tunçtur ama Davut peygambere mumdur.

Dağ, sana karşı ağırdır, cansızdır, fakat Davud'un önünde usta bir çalgıcı, bir okuyucudur.

Senin önünde o kırık taşlar susarlar. Fakat Ahmed'in önünde fasih bir hale gelir, hamdün senada bulunurlar.

Senin önünde mescidin sütunu ölüdür, fakat Ahmed'e karşı gönlünü aldırılmış bir âşıktır.

⁵² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/293.

⁵³ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr IV*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 4/238.

⁵⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/293.

⁵⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/46.

⁵⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/47.

⁵⁷ Fatma Yüce, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif”, *Felsefe Dünyası* 63 (15 Temmuz 2016), 194-195.

Cihanın bütün cüzüleri halkın önünde ölüdür, Tanrı'ya karşı bilgi sahibi ve muti.”⁵⁸

Mevlânâ'ya göre “müminle Mecusi ve Yahudi'nin aykırılığı, hep bakış, görüş yüzündendir.”⁵⁹ Bakış açısı iyiyi kötü, kötüyü iyi gösterebildiği gibi bakanın değişmesiyle de iyi kötü ya da kötü iyi olabilmektedir. Mesela insan için kötü olan küfür tanrısal bakışla hikmete yani iyiliğe dönüşür: “Küfür bile yaratana nispetle bir hikmettir. Fakat bize nispet edecek olursan bir âfet, bir felâkettir.”⁶⁰ Mevlânâ'da bakış açısıyla birlikte bir de meselelere hikmetle bakmak ve içyüzünü görmek önem arz eder. Olaylar bize kötü gibi görünse de aslında onların iyi olduğunu anlamak gerekir, esasında bu bakış Mevlânâ'ya göre Tanrı'nın hikmetle bakışıdır: “Bize göre her şeyin adı, görünüşüne tâbidir; nasıl görünüyorsa biz, ona öyle deriz. Fakat Tanrı'ya göre içyüzüne, hakikatine tâbidir.”⁶¹ İnsanların kötülüğe, eksikliklere ve ayıplara odaklanmalarını da eleştiren Mevlânâ, kötülük gibi görünen şeylerin aslında iyi olduğundan bahseder:

“Ayıptan başka bir şey görmeyene ayıptır. Fakat gayb âleminin pâk ruhu, hiç ayıp görür mü?

Ayıp cahil mahlûka nispetle ayıptır; makbul Tanrı'ya nispetle değil.”⁶²

Mevlânâ söz konusu kötülükleri ve ayıpları sadece eşyaya atfetmez, insana da atfeder. Ona göre birine iyi görünen kişinin diğerine kötü görünebilme ihtimali vardır: “Nice kişiler vardır ki sana göre melektir, öyle inanırsın sen, fakat başka birine göre de şeytandır...”⁶³ Tanrı'nın isimlerinde de benzer bir göreceliğin olduğundan bahseden Mevlânâ, kâfire göre kahredici olanın mü'mine göre “rahmeti bol”⁶⁴ olduğundan bahseder. Yine Mevlânâ, kul nazarında kötü görünenin Tanrı katında iyi olabileceği ihtimalini hatırlatır:

“Mûsâ'ya göre sopasının adı asâ; Yaratan yanında ejderha idi.

Bu âlemde Ömer'in adı puta tapandı; halbuki tâ “Elest” te onun ismi mümindi.”⁶⁵

“Hâsılı Tanrı indinde sonumuz ne olacaksa hakikatte adımız o olmuştur.”⁶⁶

Mevlânâ kötülüğü anlamlandırma sürecinde iyi ve kötünün bir arada olmasından dolayı ayırt edilmesinin zor olduğundan bahsetmektedir: “...iyi gözle kötü göz karışık; kalp akçayı altından ayırt edemez herkes.”⁶⁷ Bununla birlikte iyi bir bakış açısı yakalamanın insanın elinde olduğundan bahsetmektedir. İyi ve kötünün oluşturduğu zıtlıklar âleminde Mevlânâ insana sürekli kötülükte iyiliği görmesini ve darlıkta genişliği yakalamasını tavsiye etmektedir. Mevlânâ'ya göre esasında insanın mutluluğunun formülü de budur. Sürekli ferahlık içerisinde o ferahlıktan bîhaber yaşayan insanın bir sıkıntıyla ferahlığı kendisinin kazanması daha olası ve anlamlıdır. Bu durumda sıkıntı ya da gönül darlığı aslında insan için bir kazançtır. İnsan ferahlık ve genişlik içerisinde elindekini de saçıp savurabiliyorken sıkıntı geldiğinde ferahlığın kıymetini anlayabilmektedir.⁶⁸

Mevlânâ'ya göre insan isterse ve olumlu bakarsa, kötülük iyilik olur. Mevlânâ iyiyi görmenin de aslında kişisel bir tercih olabileceğinden bahseder ve iyiyi insanın kalbine bağlar:

“Gönül dilerse gözler; zehrin, yılanların bulunduğu tarafa gider; gönül dilerse baktığı şeylerden ibret alır.

Gönül dilerse görülen şeylere bakar; gönül dilerse örtülü, gizli şeylere akar.

Gönül dilerse, gözleri külliyyat tarafına sevk eder; gönül dilerse cüziyyatta hapseyler.”⁶⁹

“Gönül dilerse el, düşmana bir ejderha kesilir. Gönül dilerse sevgiliye yardımcı olur.”⁷⁰

Mevlânâ'ya göre iyiyi görebilmek ve birçok olayın içerisinde olumluları fark edebilmek insanın elindedir. Bununla birlikte birçok iyi olayı görmeyip olumsuz ve kötüye odaklanmak kişinin bakış açısıyla kendi kötü zihniyetiyle alakalıdır. Dolayısıyla ona

⁵⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*, 6/71.

⁵⁹ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 3/101.

⁶⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/159.

⁶¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/100.

⁶² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/159.

⁶³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr III*, 3/274.

⁶⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr III*, 3/273.

⁶⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/100.

⁶⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/100.

⁶⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr IV*, 4/190.

⁶⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, 3/305.

⁶⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/285.

⁷⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/285.

göre kötülük âlemde değil, kişinin içinde, kendi yorumunda ya da algısındadır. Kötü düşünen ve kötüyü gören insan kötülüğü kendi zihninde aramalıdır. Zihni kötü olduğu için olayları kötü görmüştür, kötü yorumlamıştır. Bu durumda Mevlânâ'ya göre hata gören kişinin kendisini düzeltmesi gerekir:

“Halbuki bu hata görmesi, aklının zayıflığındandır. Akl-ı Küll içtir, Akl-ı Cüz'i ise deridir.

Kendini tevil et, hadisleri değil; kendi dimağına kötü de, gülbahçesine değil!”⁷¹

Mevlânâ bu çıkarımlarıyla insanları kötü olarak yaftalayanlar ve yargılayanlara da bakış açılarını değiştirmelerini tavsiye etmektedir. İnsanlardaki az olan kötülüğe odaklanmak yerine çok olan iyiliğe odaklanmak Mevlânâ'ya göre hem daha makul hem de gereklidir:

“Birisinde yüzlerce faziletle beraber bir de ayıp bulunsa o ayıp nebatatın sapı mesabesindedir.

Terazide her ikisini de birlikte tartarlar. Çünkü, nebatat ve sap... ikisi de bedenle can gibi bağdaşmıştır.”⁷²

İnsandaki bu temsili evrendeki temsili kötülük problemini iddia eden ateistlere karşı cevap niteliğindedir. Nasıl ki insanda az olan kötülüğe değil de çok olan iyiliğe odaklanmak gerekiyorsa aynı şekilde evrende de az olan kötülüğe değil, çok olan iyiliğe odaklanmak gerekmektedir. Mevlânâ insanı küçük bir âlem, âlemi küçük bir insan olarak gördüğü için insan ile ilgili çıkarımlarından âlemle ilgili çıkarımlara, âlemle ilgili çıkarımlarından ise insanla ilgili çıkarımlara analogi yoluyla ulaşmak mümkün görünmektedir. Bu durumda insandaki çok olan iyilikleri az olan kusuruna harcatmadan insana değer verip onu sevmeyi başarmak; bir yönüyle âlemdeki çok olan iyiliği, az olan ve anlamı olan kötülüklerle harcatmamayı ve kötülükleri bir amaç çerçevesinde yaratan Tanrı'yı bulup sevebilmeyi mümkün kılacaktır. Var olan iyi hasletlerine rağmen spesifik kötü bir durumdan hareketle iyi insanları kötü olarak nitelendirmek nasıl bir haksızlıksa, var olan birçok iyiliğine rağmen spesifik birkaç kötülükten evreni kötü ve Tanrı'yı kötülüklerin yegâne sorumlusu olarak görmek; hatta bu sebeple onu inkâr etmek yaratıcının sanatına ve iyiliğine yönelik haksızlık olacaktır.

Argüman 3: Kötülük iyyinin anlaşılması için gereklidir.

Mevlânâ kötünün iyiyle birlikte doğal dengenin bir parçası olduğunu düşünmenin ötesinde kötüyü iyyinin anlaşılması misyonunu yüklemektedir. Mevlânâ'ya göre doğal denge içerisindeki zıtlıkların kötü tarafı iyi tarafının bilinmesi ve anlaşılması için vardır. İyi ve kötü yan yana gelecek ki, kötünün yanında iyi belirginleşebilsin: “Çünkü yakinen zıt, zıddı gösterir. Ondan dolayı bal, sirke ile görünür, (sirkengebin olur)”⁷³ Düzenin ve dengenin bir parçası olan kötülük iyyinin anlaşılması için gereklidir. Çünkü Mevlânâ'ya göre “her şey zıddıyla meydana çıkar”⁷⁴ ve her şey zıddıyla bilinir. Kötü bilindiğinde ise onun çözümü mümkün olur:

“Zıd olmadıkça zıddı tanınmaz. Yara görülünce onulmaya başlanır.

Hasılı Elest ikliminin kadrini bilesin diye dünya, önce gelmiştir.”⁷⁵

Mevlânâ'ya göre eşya zıddı ile bilindiği için herhangi bir şeyin tarifi için zıddına ihtiyaç vardır: “İyi bilmedikçe kötüyü bilemezsin... ey yiğit, zıt zıddıyla görülebilir.”⁷⁶

İyiyyinin anlaşılması için kötünün gerekliliğinden bahseden Mevlânâ, iyi olduğu için kötünün de kaçınılmaz bir şekilde olduğundan bahseder:

“Çünkü hak olmadıkça, bâtil meydana çıkmaz. Ahmak, kalp altını, altın kokusunu duyar da alır.

Alem de sağlam ve geçer akçe olmasaydı kalpı nasıl harcayabilirdin?”⁷⁷

“Doğru olmasaydı yalan olur muydu hiç? O yalan, doğrudan nurlanır.”⁷⁸

Zıtlıkla aslın bilinmesini açıklamak için Mevlânâ, gizli bir hazine olan Tanrı'nın bilinmek istemesi sonucunda bu isteğin yerine gelmesi için âlemi yaratmasından bahsetmektedir. Tanrı'nın bilinmesi zıddı olmadığı için zordur, bununla birlikte nurunun

⁷¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/299.

⁷² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/159.

⁷³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/257.

⁷⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/259.

⁷⁵ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 5/52.

⁷⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/110.

⁷⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/224.

⁷⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/225.

ortaya çıkması için karanlıktan ibaret olan ve kötülük barındıran bu âlemi yarattığından bahseder.⁷⁹ Dolayısıyla Mevlânâ'nın âlemdeki kötülüğü net bir şekilde kabul ettiği ve ona Tanrı'nın varlığının görünmesi misyonunu yüklediği görülmektedir. Kötülüğün Tanrı'nın bilinmesi için var olduğunu belirten Mevlânâ'nın düşüncelerini Tanrı'nın varlığına gidecek şekilde okumak ve ateistik bir amaçla kullanılan kötülüğü tam tersi bir amaçla kullanarak kötülükten Tanrı'nın yokluğuna değil de varlığına ulaşmak mümkündür. Görüldüğü gibi Mevlânâ kötülükten çözüme ulaşmakta, hatta kötülüğü çözüm olarak sunmaktadır.

Argüman 4: Kötülük daha büyük iyilik için vardır.

Kötülükten iyilik çıkabileceği ihtimalinin bir adım ilerisinde Mevlânâ kötülüklerin daha büyük iyiliklerin aracı olabileceğinden bahseder. Mevlânâ'ya göre az bir kötülük bazen daha büyük bir iyilik için vesile olabilmektedir. Dolayısıyla bu kabilinden kötülüğe sabredilmeli hatta onlar kötülük olarak görülmemelidir. Mesela insan nefsini yenme gibi büyük bir mücadeleye girdiğinde iğne yarasına sabredebilmeli: “Kardeş, iğne yarasına sabret ki gâvur nefsin iğnesinden kurtulasın.”⁸⁰ Mevlânâ yine bu temayla ilgili doğum sancısını örnek verir. Bir canın dünyaya gelmesi sürecinde doğum gibi büyük bir iyiliği görmeyip doğum sancısının kötülüğüne odaklanmak hakkaniyetli değildir. Doğum gibi büyük bir iyiliğin gerçekleşmesi için doğum sancısı gibi az bir kötülük gerekmektedir:

“Anaları doğum ağrısı tutmasa çocuk doğmaya hiçbir yol bulamaz.

Bu emanet gönüldedir, gönülde gebe. Bu nasihatlerse ebeye benzer.

Ebe “Kadının ağrısı yok, ağrı lâzım, ağrı çocuğa yoldur” der.”⁸¹

Mevlânâ tıpkı çocuğun dünyaya gelişi gibi canın da oluşma sürecinde bazı sıkıntıların çekildiğinden bahseder:

“Çünkü bedenlerimiz olan bu su ve toprak, bu balçık, münkirdir. Canların ziyasının hırsızdır.

Ulu Tanrı, ey yiğit; sıcakı soğuğu, zahmeti, derdi bedenlerimize havale etmiştir.

Bütün bunlar, korku, açlık, malların azlığı, bedenimizin hastalığı, hepsi can nakdinin meydana çıkması içindir.”⁸²

Mevlânâ çiçeğin dökülmesine mukabil meyvenin oluşumunu da daha büyük iyilik için var olan az miktarda kötülük kabilinden değerlendirmektedir:

“Baharda çiçek dökülünce meyve baş gösterir. Ten de harap olunca can görünür.

Meyve mânâdır, çiçek onun sûreti. O çiçek, müjdedir, meyve de nimet!

Çiçek döküldü mü meyve meydana çıkar. O kayboldu mu bu fazlasıyla görünür.”⁸³

“Bahçıvan, fidan yücelsin, meyve versin diye muzır dalları budar.

Sanatını bilen bahçıvan, bahçe ve meyve gelişsin diye bahçedeki otları yolar.”⁸⁴

Argüman 5: İyinin kötüde, kötünün iyide olduğu durumlar vardır.

Mevlânâ'ya göre yaşam döngüsünün asıl sebebi zıtlıklardır ve bu zıtlıklar hayatın menşeidir. Her şey zıddıyla kâim olduğu ve zıddıyla bilindiği gibi zıddıyla mündemiçtir. Bununla birlikte Mevlânâ iyinin kötünün içinde kötünün iyinin içinde olduğu düşüncesiyle kötünden iyinin iyiden de kötünün çıkabileceği çift yönlü bir ilişkiden bahsetmektedir. Bu çift yönlü ilişkinin olumlu tarafına daha çok vurgu yapmaktadır. Ona göre kötü ve iyinin iç içe olmasının ötesinde kötünün içinde çok hayırlar bulunmaktadır. Mevlânâ'nın ifadesiyle “kötü renkli gecede çok iyilikler vardır.”⁸⁵ Mevlânâ'ya göre Tanrı “kalpte ki süveydada daimî bir nur”⁸⁶ yaratmaktadır. Böylelikle Mevlânâ karanlıktan aydınlığın yani kötünden iyinin çıkabileceğini belirtmektedir: “Akıllar, o zulmetle tazelenmiyor mu? Hanendenin bestedeki duraklaması sese kuvvet vermiyor mu?”⁸⁷ Mevlânâ iyinin kötüde, yapılmanın yıkılmada;

⁷⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 76.

⁸⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/241.

⁸¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/193.

⁸² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/227.

⁸³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/235.

⁸⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁸⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/295.

⁸⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁸⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

topluluğun dağınıklıkta; düzeltmenin kırılmada; muradın muratsızlıkta ve son olarak da varlığın yoklukta olduğundan bahseder.⁸⁸ Mevlânâ, görünüşte kötü olanın içinde iyinin saklı olduğunu açıkça dile getirmektedir: “Görünüşte senin işini yıkıyorum ama bir dikenî gül bahçesi haline getiriyorum”⁸⁹ Bununla birlikte Mevlânâ'ya göre kötünün içinde gizli iyilikler mevcuttur: “Gizli lûtuflar kahrılar içindedir; değer biçilmez akikin pislik içinde oluşu gibi.” Mevlânâ bu görüşlerine Tanrı'nın kahrından lûtufların çıkacağı görüşünü de ekler: “Onun kahrında lûtuflar gizlidir; onun uğurunda can vermek, adamın canına canlar katar.”⁹⁰ Mevlânâ'ya göre insanın iyiliğinden Tanrı'nın kötülüğü daha kıymetlidir:

“Tanrı'nın kahrı, benim hilminden yüz kat iyidir. Tanrı'dan canını esirgemek, can çekişmektir.

Onun en kötü kahrı iki âlemin de hilminden iyidir. Ne güzeldir âlemlerin rabbi ve ne iyidir onun yardımı.”⁹¹

Kötünün içinde iyinin olabileceğini vurgulayan Mevlânâ, iyinin içinde de kötünün olabileceği ihtimalini hatırlatır. Mevlânâ'ya göre dünyada içinde iyilik olmayan kötülük ve kötülük olmayan iyilik yoktur.⁹² Kötüde iyinin iyide kötünün olabileceğini belirten Mevlânâ, insanın kötüdeki iyiliği, zıddın içinde diğer zıddı araması gerektiğine vurgu yapar:

“Kışın yüzü ekşidir ama şefkatlidir... yaz gülümser ama yakar, yandırır!

Darlık geldi mi onda genişlik gör de canlan, alını kırıştırma!”⁹³

Zıtların çift yönlü iç içe oluşuna dikkat çeken Mevlânâ, iyinin kötüde olmasıyla birlikte son olarak iyinin kötüde görünebileceğinden de bahsetmektedir. Mevlânâ'ya göre varlığın aynası yokluktur ve varlık yoklukta görünür:

“Varlığın aynası nedir? Yokluk. Ahmak değilsen yokluğu ihtiyar et.

Varlık, yoklukta görünebilir. Zenginler, yoksula cömertlik edebilirler.”⁹⁴

Argüman 6: Kötü aslında iyidir.

Mevlânâ'nın zıtlıklar üzerinden temellendirdiği iyilik düşüncesinin en uç noktasında kötüden iyinin çıkabileceği, kötünün daha büyük iyiliğe aracılık yaptığı ve iyinin bizzat kötüde bulunduğu argümanları asılır ve kötünün aslında iyi olduğu sonucuna ulaşılır. Böylece Mevlânâ zıddın diğer zıddına dönüşmesi görüşüyle kötülüğün ademiliği fikrine ulaşır. Mevlânâ'ya göre iyi olan bir yaratıcıdan kötü bir şeyin çıkması mümkün olmadığı için kötü gibi görünen şey de aslında iyidir. Kötülüğü görmek maddi çerçeveye takılmakla ilişkilidir, manayı kavrayan insan kötü zannettiği şeyin aslında iyi olduğunu farkedecektir. Çünkü ona göre renklerin aslı, rensizlik, savaşların aslı, barış ve ayrılıkların aslı, buluşmadır.⁹⁵ Görüldüğü gibi Mevlânâ kötünün aslında iyi olduğunu iddia ederek, bu görüşüyle kötülüğün reel varlığını inkâr ediyormuş gibi görünmektedir. Ama aslında o, mutlak manada kötülüğü inkâr etmez ve dünyada kötülüğün ve kötü kişinin kaçınılmaz bir şekilde bulunduğundan da bahseder.⁹⁶ Mevlânâ farklı bir bakış açısıyla kötünün aslında iyi olduğu iddiasını temellendirirken iyiyi eşyanın aslında, kötüyü ise insanın bakışında görmektedir: “O, kırmızı güldür, sen ona kan deme. O, akıl sarhoşudur, sen ona deli adı takma!”⁹⁷ Hatta Mevlânâ insanın vefa olan bir şeyi cefa olarak görebileceğinden de bahsetmektedir.⁹⁸

Argüman 7: Kötü ve iyi ikilisinin iyide birleşmesi mümkündür: Birlik

Mevlânâ kötünün aslında iyi olduğu iddiasını kötü ve iyinin bir olduğu iddiasıyla bütünleştirir. Mevlânâ'nın nihai olarak savunduğu birlik fikri iyi-kötü ikiliğinin ortadan kalkması düşüncesinde de görülmektedir. Mevlânâ'ya göre varlığı anlamak, varlığın özünü kavramak ve varlıkla olmanın daha üst aşamasına çıkmak, kendini gerçekleştirerek kendi benliğinden kurtulan insanın

⁸⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/189.

⁸⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/189.

⁹⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*, 5/139.

⁹¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*, 5/138.

⁹² Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 193.

⁹³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, 3/305.

⁹⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/257.

⁹⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*, 6/7.

⁹⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/10.

⁹⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/19.

⁹⁸ Tavşancıl kuşunun Mustafa Aleyhisselâm'ın pabucunu kapıp havalanması ve havada pabucu ters çevirmesi, içindeki kara yılanın düşmesiyle ilgili hikayede bu durum anlatılmaktadır. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, 3/264-266.

Tanrı'yla bütünleşmesiyle mümkün olmaktadır.⁹⁹ Mevlânâ Tanrı'yla insanın birleşmesi fikrine ilâhi aşk teması üzerinden sıklıkla yer vermektedir:

“Ne ben benim, ne sen sensin, ne sen ben'sin

Hem ben benim, hem sen sensin, hem sen ben'sin

Ben seninle o haldeyim ki ey güzel sevgilim!..

Ben sen miyim, yoksa sen ben misin bir türlü kestiremiyorum.”¹⁰⁰

Mevlânâ'ya göre insan Tanrı'yla birleştiğinde iyilik vizyonu hâkim olur. İyi kötü zıtlığı aşılır. Kötülük ayrılıktan ve ikilikten meydana gelir: “Sen, sıkı sıkıya ben'e, yapışmış (yokluğu ve birliğe ulaşmış)sın. Bütün bozuk düzen işler, bütün bu perişanlıklar, ikilikten meydana çıkıyor.”¹⁰¹ Mevlânâ'ya göre tüm zıtlıklar bize zıt görünürler ama aslında onlar zıt değildirler, birdirler. Tüm zıtlıklar diğerinin arkadaşıdır ve son tahlilde bir amaca hizmet ettikleri için birleşirler.¹⁰² Böylece zıtlıkların bir olması ve aynileşmesi söz konusu olur: “Kahrıla lûtf, birbirine eş oldu. Bu ikisinden bir hayır ve şer âlemi doğdu.”¹⁰³

Mevlânâ iyi ve kötünün fâilinin bir ve tek olmasından hareketle nihai noktada zaten iç içe olan iyi ve kötünün birleşeceğinden bahseder. Sevilen şey ile sevilmeyen şeyin aynı olduğundan bahseden Mevlânâ'ya göre sevilmeyen şey olmadan sevilen şeyin anlaşılması mümkün değildir. Mesela sevinç üzüntünün yok oluşudur. Üzüntü olmadan üzüntünün yokluğu olan sevinç anlaşılır. Mevlânâ'nın ifadeleriyle “mahubbat mekruhattan ayrı değildir. Zira mekruhsuz mahub muhaldir. Şadi gamın zevalidir. Gamın zevali ise gamsız muhaldir. Şu halde bunlar, la-yetecezza bir şey olurlar.”¹⁰⁴ Zıtların birleşmesiyle iyi ile kötünün aynileşmesi kötülüğü ortadan kaldırır. Zıtlıklar teodisesinin bu aşamasında Mevlânâ düşüncesinde panteistik öğeler dikkat çeker. Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesini kötüyü iyiye kalbederek optimist bir versiyonda tamamladığı görülür. Artık bu aşamada evrene hâkim olan temel durum aşktır, birliktir. Bu aşamada artık “her şey O'dur” söylemi etkin hal alır. Bu ve benzeri nedenlerle Mevlânâ'nın panteist olduğu iddia edilmektedir.¹⁰⁵ Buna mukabil kötülük probleminin zeminini oluşturan teistik sıfatları Mevlânâ'nın felsefi olarak ele alması da kendi özgün üslûbuyla olumlaması onun teist olduğunu düşündürülebilir. Çünkü Mevlânâ her şeye kâdir, her şeyi bilen ve her zaman iyi olan bir varlık olarak Tanrı'yı tevhid anlayışı çerçevesinde savunmakta ve bu Tanrı anlayışı çerçevesinde kötülük probleminin çözüm üretmektedir. Mevlânâ iyi, adil ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın yarattığı evrendeki kötülüğü inkâr etmemekle birlikte arızı ve izafi görmektedir.¹⁰⁶ Mevlânâ'ya göre kötülük insan içindir ve insandandır. Tanrı'nın birliğini, iyiliğini ve adaletini her fırsatta savunan Mevlânâ kötülüğün atfedildiği felek fikrini de eleştirerek Tanrı'nın kudret sıfatını korumaktadır. Bu iki Tanrı tasavvuru dışında üçüncü bir alternatif olarak Mevlânâ'nın panenteist olduğu¹⁰⁷, panenteizmin kötülük problemini çözmede diğer Tanrı tasavvurlarından daha işlevsel olduğu¹⁰⁸ ve Mevlânâ'nın panenteistik yönünün *Divan-ı Kebir*'de daha belirgin olduğu da belirtilmiştir.¹⁰⁹ Görüldüğü gibi Mevlânâ'nın Tanrı anlayışı farklı ihtimallere açık bir durumdadır. Bu nedenle bu konuda net bir çıkarıma ulaşmak pek kolay değildir.

Sonuç

Mevlânâ'nın kötülük anlayışı ve kötülüğü tanımlama süreci dikkate alındığında onun din felsefesi literatüründe yer alan üç temel kötülük kavramını mesele edindiği ve bunların yanına algısal kötülüğü de ekleyerek hepsini manevi kötülük kavramıyla bütünleştirdiği görülmektedir. Mevlânâ'nın eserlerinde beyitler ve hikayeler arasında kötülük türleri dikkat çeker ama sistematik bir tarzda bu türlerin ele alınıp işlendiği söylenemez. Mevlânâ'da yer yer kötülüğün yokluğuna giden bir söylem görülse de bu söylemin mutlak olduğu iddia edilemez. Yani Mevlânâ kötülüğü mutlak manada inkâr ediyor ya da görmezden geliyor değildir.

⁹⁹ Metin Yasa, *Rubailerî Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi* (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 113-122.

¹⁰⁰ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 101.

¹⁰¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/242.

¹⁰² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 193.

¹⁰³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/206.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 117.

¹⁰⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002), 116.

¹⁰⁶ Mevlânâ'da Tanrı'nın iyilik, ilim ve kudret sıfatı ve Mevlânâ'da kötülük problemi için bk. Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 106-110.

¹⁰⁷ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I - Tanrı ve Felsefe-* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 47-48.

¹⁰⁸ Metin Yasa, *Kötülük Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 101-110.

¹⁰⁹ Akdağ, “Mevlânâ'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı”, 571.

Bununla birlikte Mevlânâ'nın felsefe literatüründe yer alan üç temel kötülük türünden doğal kötülüğü kötülük olarak görmediği, metafiziksel kötülüğü kısmen onayladığı ve esas kötülük olarak -manevi bir boyutta maddi olanın karşısında konumlandırarak temellendirdiği- ahlâkî kötülüğü gördüğü söylenebilir. Mevlânâ düşüncesinde sadece doğal kötülüklere odaklanıldığında kötülüğün ademiliği sonucuna çıkılıyor gibi görülürken, kötülükten ahlâkî kötülük anlaşıldığında ise Mevlânâ'nın ciddi ve önlenmesi gereken bir konu olarak kötülüğe yaklaştığı görülür.

Mevlânâ'nın kötülükle ilgili herhangi net bir tanımlamaya gitmediği gibi felsefi bir problem olarak kötülüğü ele almadığı da görülmektedir. Dinamik, pratik ve iyimser bir felsefe yanlısı olan Mevlânâ kötülüğü anlamlandırarak kötülük problemini işlevsizleştirmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın felsefi anlamda bir kötülük probleminden bahsettiği söylenemez. Mevlânâ ateistik söylem çerçevesinde geliştirilen böyle bir problemi tanımaz ve böyle bir problemle ilgilenmeyi gereksiz görür. Netice itibarıyla Mevlânâ'da âlemin ayrılmaz unsuru olan kötülük bir problem değildir, kötülük aslında iyiliktir ve çözümün bir parçasıdır. Görüldüğü gibi Mevlânâ'da kötülük probleminden ziyade problemin çözümü üzerinde durulmaktadır. Mevlânâ'nın kötülük problemine ve ateistik versiyonlarına değinmeden iyilik vurgusuyla felsefi bir çözüm olarak kötülükten bahsettiği, kötülüğü iyiliğe dönüştürdüğü ve bu kapsamda teodise oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Kısacası Mevlânâ'da kötülük denen bir problem yok, ancak çözüm vardır.

Mevlânâ'da kötülük probleminin olmadığı buna mukabil kötülüğe karşı bir çok teodise bulunduğu söylenebilir. Mevlânâ bunları sistematik bir tarzda kötülük problemine cevap teşkil edecek şekilde felsefi bir yöntem ve üslûpla sunmaz. Bununla birlikte Mevlânâ'nın çözüm önerilerini insanların kötülüğe karşı tavrını güçlendirmek, kötülükle birlikte Tanrı'ya inancı mümkün kılmak gibi gayelerle metaforlu (mecazî) bir üslûp kullanarak sunduğu görülür. Mevlânâ'nın kötülüğü izah ederken ilk dikkat çektiği kavram zıtlıktır. Bundan dolayı bu çalışmada Mevlânâ'nın zıtlıklar üzerinden geliştirdiği çözüm önerisi zıtlıklar teodisesi olarak adlandırılmıştır. Mevlânâ zıtlıklar üzerinden teodise geliştirmiştir fakat bunu sistematik değil dağınık bir şekilde sunmuştur. Dolayısıyla bu teodisenin sistematik ve anlaşılır hale getirilmesi argümanlar düzeyinde sunulabilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesi için yedi temel argüman belirlenmiştir:

Argüman 1: Kötülük doğal dengenin bir parçasıdır.

Argüman 2: İyilik ve kötülük bir arada olduğu için bakış açısı ön plana çıkar.

Argüman 3: Kötülük iyinin anlaşılması için gereklidir.

Argüman 4: Kötülük daha büyük iyilik için vardır.

Argüman 5: İyinin kötude kötünün iyide olduğu durumlar vardır.

Argüman 6: Kötü aslında iyidir.

Argüman 7: Kötü ve iyi ikilisinin iyide birleşmesi mümkündür: Birlik.

Mevlânâ'nın Tanrı anlayışı için teist, panteist ve panenteist iddialarında bulunulmuştur. Bununla birlikte Mevlânâ'nın öncelikle fark edilen Tanrı'nın sıfatlarını koruma isteğinde teistik eğilim, son aşamada geldiği iyi ile kötü zıtlığının birleşmesi fikrinde ise panteistik eğilim görülmektedir. Bu ikisi arasında ise panenteistik vurgu konumlanmaktadır. Onun hem aşkın hem de içkin bir yaratıcıya vurgu yapması dolayısıyla panteist olmak yerine teist ya da panenteist olabileceği ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Mevlânâ'da kötülük probleminden konuşmanın anlamlı olması bakımından da bu iki ihtimal daha güçlü görünmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın karmaşık görünen Tanrı anlayışı daha derin analizleri ve başka çalışmaları gerektirmektedir. Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi haricinde ruhsal olgunlaşma teodisesi gibi başka bir çok teodise görmek ve bu teodiseleri sistematik hale getirmek mümkündür. Bu çalışmanın başlattığı çizgi başka teodiselerin ortaya çıkarılıp sistematikleştirildiği yeni çalışmalara zemin hazırlayabilmesi bakımından önemlidir. Mevlânâ'dan önce zıtlık temasıyla birçok teodise geliştirilmiştir. Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi muhteva bakımından özgün bir hüviyet taşımasa da anlatım bakımından taşımaktadır. Zıtlık teması aynı olsa da Mevlânâ'nın zıtlıkları kendine özgü bir tarzda açıkladığı görülmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesinin özgün metaforik bir dili ve söylem tarzı vardır.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. “Mevlânâ’nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı”. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*. ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Baykan, Erdal. *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. Ankara: Kuzey Yayınları, 1985.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- Durak, Nejdett. “Mevlânâ’nın Ahlak Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (01 Aralık 2007), 1-24.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Birey Yayıncılık, 1995.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 1995.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy*. çev. E. M. Huggard. Oxford: Biblobazaar, ts.
- Mackie, J. L. “Evil and Omnipotence”. *The Problem of Evil*. ed. Marilyn McCord Adams - Robert Merrihew Adams. Oxford, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr I*. çev. Abdülbâkî Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr III*. çev. Abdülbâkî Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr IV*. çev. Abdülbâkî Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Fîhi Mâ Fîh*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Rubailer*. çev. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mutahhari, Murtaza. *Adl-i ilahi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Peterson, Michael vd. *Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. London: Geroqe Allen & Unwin, 1975.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Tunagöz, Tuna. “Mevlana’da Kötülük Problemi ve İlâhi Adalet Savunusu”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (31 Ekim 2015), 233-246.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I -Tanrı ve Felsefe-*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Yasa, Metin. *Kötülük Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Yasa, Metin. *Rubailer İşığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Yüce, Fatma. “Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif”. *Felsefe Dünyası* 63 (15 Temmuz 2016), 179-202.