



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Kemal TOKGÖZ

İBN ARABİ VE DERRİDA DÜŞÜNCELERİ EKSENİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Kemal TOKGÖZ

İBN ARABİ VE DERRİDA DÜŞÜNCELERİ EKSENİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Danışman

Prof. Dr. Rıfat ATAY

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Kemal Tokgöz'ün bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY	(İmza)
Üye (Danışmanı)	: Prof. Dr. Rıfat ATAY	(İmza)
Üye	: Doç. Dr. Bahset KARSLI	(İmza)

Tez Başlığı: İbn Arabi ve Derrida Düşünceleri Ekseninde Kötülük Problemi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi :

Mezuniyet Tarihi : 11/11/2021

(İmza)

Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İbn Arabi ve Derrida Düşünceleri Ekseninde Kötülük Problemi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

08/10/2021

İmza

Kemal Tokgöz





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı-Soyadı	Kemal Tokgöz
Öğrenci Numarası	20165263003
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Programı	Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Rıfat ATAY
Tez Başlığı	İbn Arabi ve Derrida Düşünceleri Ekseninde Kötülük Problemi
Turnitin Ödev Numarası	1680579109

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 75 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 22/10/2021 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç %8

alıntılar dahil %15'tir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

Danışman

Prof. Dr. Rıfat ATAY

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ.....	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. Kötülük Kavramı.....	3
1.1.1. Kötülük Çeşitleri.....	5
1.1.1.1. Fiziksel Kötülük.....	5
1.1.1.2. Ahlaki Kötülük.....	7
1.1.1.3. Metafiziksel Kötülük.....	8
1.2. Kötülük Problemine Genel Bakış.....	8
1.3. Kötülük Problemine Getirilen Temel Yaklaşımlar.....	11
1.3.1. Teizmde Kötülük Problemi.....	11
1.3.1.1. Yahudi Teolojisinde Kötülük Problemi.....	12
1.3.1.2. Hristiyan Teolojisinde Kötülük Problemi.....	14
1.3.1.3. İslam Teolojisinde Kötülük Problemi.....	15
1.3.2. Ateizmde Kötülük Problemi.....	17
1.3.3. Batı Felsefesinde Kötülük Problemi.....	19
1.3.4. İslam Felsefesinde Kötülük Problemi.....	23

İKİNCİ BÖLÜM İBN ARABİ DÜŞÜNCESİ

2.1. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tasavvufta Kötülük Problemi.....	28
2.2. İbn Arabî'nin Hayatı ve Düşüncesine Genel Bir Bakış.....	32
2.2.1. İbn Arabî'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücut Kavramı.....	35

2.3. İbn Arabi’de Kötülük Problemi.....	40
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM DERRİDA DÜŞÜNCESİ

3.1. Derrida’nın Hayatı ve Eserleri Üzerine.....	44
3.2. Derrida ve Dekonstrüksiyon.....	45
3.3. Derrida Düşüncesinde Dine, Tanrıya ve Kötülüğe Dair Hususlar.....	55
3.4. İbn Arabi ve Derrida/Tasavvuf ve Dekonstrüksiyon.....	58

SONUÇ.....	62
-------------------	-----------

KAYNAKÇA.....	65
----------------------	-----------

ÖZGEÇMİŞ.....	74
----------------------	-----------

KISALTMALAR LİSTESİ

çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Hz. : Hazreti

ö. : Ölümü



ÖZET

Kötülük problemi, din felsefesinin temel konularından biri olup hem felsefeyi hem de dinleri ilgilendirmektedir ve çeşitli açılardan teolojik ve felsefi olarak ele alınmıştır. İlgili literatür incelendiğinde birçok teolog ve filozofun kötülük problemine dair çeşitli açıklama ve yorumlar getirdiği görülmektedir. Oldukça farklı düşünce gelenekleri ve dönemlerinin öne çıkan isimleri olan İbn Arabi ve Jacques Derrida'nın geliştirdikleri düşünce sistemlerinde bazı benzerlikler ve paralellikler göze çarpmaktadır. Bu benzerlik ve paralelliklerden bir bağlam veya bakış açısı çıkarılabilmekte, çeşitli konular bu eksenle ele alınabilecek potansiyele sahip görünmektedir.

Bu çalışmanın amacı, İbn Arabi ve Derrida düşünceleri ekseninde kötülük problemini ele alarak yorumlamaktır. Birinci bölümde kötülük kavramı üzerinde durulmuş, kötülüğün tanımları ve çeşitleri ele alınmıştır. Sonrasında kötülük probleminin mahiyeti üzerinde durulmuş ve hem dinî hem de felsefi açıdan kötülük problemine getirilen yaklaşımlar incelenmiştir. İbn Arabi düşüncesine ayrılan ikinci bölümde öncelikle tasavvufî, İbn Arabi'nin varlık anlayışından ve kötülük problemine dair İbn Arabi'nin görüşlerinden söz edilmiştir. Derrida düşüncesine ayrılan üçüncü bölümde ise dekonstrüksiyon üzerinde durulmuş, Derrida düşüncesinin öne çıkan kavramları ve ana hatları ele alınmıştır. Son olarak İbn Arabi ve Derrida düşüncelerinin benzerliklerine yer verilerek sonuç bölümüne geçilmiştir. İbn Arabi ve Derrida düşünceleri ekseninden hareketle kötülük ve Tanrı'nın varlığının bir tezatlık oluşturmadığı, Tanrı kavramının anlaşılabilmesi için kötülük kavramının da gerekli olduğu, temelde iyilik ve kötülük gibi zıt kavramların birbirlerini içlerinde barındırdıkları ve birbirlerine işaret ettikleri gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Felsefe, Kötülük Problemi, İbn Arabi, Vahdet-i Vücud, Derrida, Dekonstrüksiyon

SUMMARY

THE PROBLEM OF EVIL WITHIN THE CONTEXT OF IBN ARABI AND DERRIDA'S THOUGHTS

The problem of evil, being one of the most fundamental subjects of the philosophy of religion, concerns both the philosophical and religious studies, and is discussed both theologically and philosophically through various aspects. A close examination of its literature shows that many theologians and philosophers have come up with different explanations and interpretations of the problem of evil. Two prominent philosophers from considerably different traditions and eras, Ibn Arabi and Jacques Derrida, share certain similarities and parallels in their separate discourses. It is possible to deduce from these similarities and parallels a certain consistency or perspective, providing a potential for tackling various subjects through this framework.

The aim of this work is to approach and interpret the problem of evil through the discourses of Ibn Arabi and Derrida. The first chapter focuses on the notion of evil, discussing its definition and variations. This work then moves on to elaborate the nature of the problem of evil, analyzing the various approaches towards this subject both in religious studies as well as philosophical discourses. The second chapter which focuses extensively on Ibn Arabi's teachings starts by referring to Sufism, Ibn Arabi's ontology, and his views on the problem of evil. On the third chapter devoted to Derrida's discourse studies deconstruction, studying its prominent concepts in general. Finally, the work moves on to discussing the similarities between Ibn Arabi and Derrida, thus reaching the final chapter. This work concludes by deducing that, through Derrida and Ibn Arabi's discourses, the simultaneous existence of evil and God does not contradict one another, and that the notion of evil is necessary for the notion of God to be comprehensible, while also inferring that the essentially contrary notions such as good and bad contain each other within themselves and therefore point to the existence of the other.

Keywords: God, Philosophy, The Problem of Evil, Ibn Arabi, Wahdat al-Vujud, Derrida, Deconstruction

ÖNSÖZ

Bu çalışmada İbn Arabi ve Derrida düşünceleri ekseninde kötülük problemini ele almak hedeflenmektedir. Yorumlayıcı bir nitelik taşıyan çalışmanın temel amacı, kötülük problemini söz konusu düşünceler ekseninde tartışmak ve yorumlamaktır.

Çalışma üç bölümde ele alınacak olup birinci bölüm doğrudan kötülük problemine ayrılacaktır. Bu doğrultuda kötülük kavramına dair tanımlardan başlanarak kötülük problemiyle ilgili felsefi ve dinî yaklaşımlara yer verilecektir. Birinci bölümde amaç, kötülük problemine dair genel bir tablo ortaya koyabilmektir.

Çalışmanın ikinci bölümünün odak noktası İbn Arabi düşüncesidir. İbn Arabi'yi tanıtmak adına öncelikle genel olarak tasavvuftan ve sonrasında İbn Arabi'nin düşüncesinden söz edilecektir. Kötülük problemi hem genel anlamda tasavvuf literatüründe hem de özel olarak İbn Arabi düşüncesinde ele alınan konulardan biridir. İkinci bölümde bunlar da incelenecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise Derrida düşüncesine ayrılacaktır. Anlaması ve anlatılması zor bir düşünür olan Derrida'nın özellikle dekonstrüksiyonu ve geliştirdiği bazı kavramlar üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümün sonunda İbn Arabi ve Derrida düşünceleri birlikte ele alınacaktır. Ardından sonuç bölümünde söz konusu ekseniden yaklaşıldığında kötülük problemi hakkında neler söylenebileceği tartışılarak çalışma noktalanacaktır. Çalışmada hedeflenen temel hususun İbn Arabi ve Derrida düşüncelerinde kötülük problemini ele almak olmadığının, İbn Arabi ve Derrida düşüncelerinden çıkarılan bakış açısı, yaklaşım tarzı veya eksen doğrultusunda kötülük probleminin nasıl ele alınabileceği olduğunun da altının çizilmesi yerinde olacaktır.

Çalışmanın son aşamaya gelmesini sağlayan değerli görüş ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY ve Doç. Dr. Bahset KARSLI'ya ve özellikle de desteğini, rehberliğini ve vaktini hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Rıfat ATAY'a çok teşekkür eder, şükranlarımı ve saygılarımı sunarım.

Antalya, 22.10.2021

Kemal TOKGÖZ

GİRİŞ

Din felsefesinin başlıca konularından olan kötülük problemi, bu çalışmanın temel konusunu teşkil etmektedir. Hayatın hemen her alanında karşılaşılan kötülük gerek dinî, gerek felsefi, gerek ahlaki, gerek siyasi düzlemde ele alınabilmektedir. Din felsefesi açısından bakıldığında kötülüğün, mutlak iyi olarak tanımlanan Tanrı ile arasındaki karşıtlık bir problem oluşturmaktadır.

Kötülük problemiyle ilgili literatür incelendiğinde, konunun farklı dönemlerde çeşitli teolog ve filozoflar tarafından ele alındığı görülmektedir. Kötülük problemine pek çok yaklaşım getirilmiş, problem farklı açılardan ele alınmıştır.

Bu çalışmanın çıkış noktalarını İbn Arabi ve Derrida düşünceleri oluşturmaktadır. İslam düşüncesi açısından oldukça önemli bir yere sahip olan İbn Arabi, düşünceleriyle kendisine önemli bir yer edinmiş olup özellikle tasavvuf söz konusu olduğunda öne çıkan en önemli isimlerdendir.

Derrida ise bir 20. yüzyıl düşünürü olup kendisinden önceki felsefi geleneğe getirdiği eleştirilerle isminden söz ettirmiş, ortaya koyduğu dekonstrüksiyon kavramıyla felsefe ve edebiyat başta olmak üzere pek çok alanda ses getirmiş, etki uyandırmıştır.

Gerek oldukça farklı dönemlerde yaşamış olmaları, gerekse son derece alakasız görünen düşünce gelenekleri içerisinde yetişmiş olmaları sebebiyle ilk bakışta İbn Arabi ve Derrida birbirlerinden çok uzak iki düşünür gibi görünmektedirler. Ancak çeşitli çalışmalar, iki düşünür arasında bazı benzer ve paralel noktalar olduğunu, bu noktalardan bir bakış açısı çıkarılabildiğini göstermektedir.

Bu çalışmanın iki farklı düşünürün belirli bir konuya dair fikirlerini ele alıp karşılaştırmak ve değerlendirmek gibi bir amacı olmadığına da vurgulanması gerekmektedir. Burada esas amaçlanan, iki farklı düşünür tarafından bize sunulan düşünce yapıları veya düşünüş biçimleri ekseninde belirli bir konuyu tartışmak ve yorumlamaktır. Bu husus ise çalışmanın sonuç bölümünde kendine yer bulacaktır.

Çalışmanın amacı, İbn Arabi ve Derrida düşünceleri bağlamında kötülük problemini ele alarak yorumlamaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışma için gerekli olan bilgiler temelde literatür taraması, doküman analizi ve karşılaştırmalı okuma yöntemleriyle elde edilmeye

alışılmıştır. alışma temelde İbn Arabi ve Derrida düşüncelerinin genel hatları ile kötülük probleminin ana hatlarıyla sınırlandırılmıştır.

alışmada cevap aranacak olan araştırma soruları ise řu şekilde sıralanabilir: Kötülük kavramı ne anlama gelmektedir? Kötülük problemi bir konu olarak ne ifade etmektedir? *Teodise* nedir? Kötülük problemine getirilen dinî yaklaşımlar nelerdir? Kötülük problemine getirilen felsefî yaklaşımlar nelerdir? Ana hatlarıyla İbn Arabi düşüncesi nasıl açıklanmaktadır? Vahdet-i Vücut kavramı ne anlama gelmektedir? İbn Arabi düşüncesinde kötülük problemine dair neler bulunmaktadır? Ana hatlarıyla Derrida düşüncesi nasıl açıklanmaktadır? Dekonstrüksiyon ne anlama gelmektedir? İbn Arabi ve Derrida düşüncesi arasında ne gibi benzerlikler söz konusudur? Kötülük problemi, İbn Arabi ve Derrida düşünceleri ekseninde nasıl ele alınıp yorumlanabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük problemi, din felsefesinin ana konularından biri olup temelde kötülük kavramına yönelik bir sorgulamadan ve evrendeki kötülükler ile mutlak iyi olarak tasvir edilen Tanrı arasında bir uyumsuzluk olduğu fikrinden doğan bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda ilgili literatür incelendiğinde, kötülüğe dair çeşitli tanımlamalar ve kötülük problemine dair çeşitli yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Bu bölümde kötülük problemi ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılacak, kötülük probleminin mahiyetine dair temel bir tablo sunulmaya gayret edilecektir. Bölümde cevap aranacak olan araştırma soruları şu şekilde sıralanabilir:

1. Kötülük kavramı ne şekilde tanımlanmaktadır?
2. Kötülüğün çeşitleri nelerdir?
3. Kötülük probleminin mahiyeti nedir?
4. *Teodise* kavramı ne anlama gelmektedir?
5. Kötülük problemine getirilen temel dinî ve felsefî yaklaşımlar nelerdir?

1.1. Kötülük Kavramı

Hayatın hemen hemen her alanında karşılaşılan iyilik ve kötülük kavramları hem felsefenin hem de dinler ve teolojinin ilgilendiği temel kavramlar arasında yer almaktadır. Felsefede özellikle ahlak felsefesi bağlamında sıkça ele alınan kavramlar olsa da kötülük problemi özelinde din felsefesinde de özellikle kötülük kavramının önemli bir yeri olduğu dikkat çekmektedir.

Literatür incelendiğinde geçmişten günümüze pek çok düşünürün çeşitli şekillerde kötülüğü tanımladığı ve kötülük üzerinde farklı düşünceler geliştirdiği görülmektedir. Ahmet Cevizci (2017) tarafından “kötü” kavramı şu şekilde tanımlanmıştır: Amaca uygun olmayan, yetersiz ve kusurlu, endişe ve korku verici olan; acı, rahatsızlık ve zarar veren şey; zararlı etkide bulunan; ahlaki açıdan iyinin karşısında yer alan, kabul edilemez ya da yanlış olan şey; mutluluğa, amaçlara ve ideallere ulaşmayı engelleyen durum ya da oluşum için kullanılan niteleme; bu bağlamda genel bir çerçeve içinde doğadan gelen veya bilinçli insan eyleminin bir neticesi olan ve insanın bu dünyadaki hayatına büyük bir zarar veren oluşum, durum veya şeye kötülük ismi verilmektedir (Cevizci, 2017: 1167).

Türk Dil Kurumu *Güncel Türkçe Sözlük*'te ise kötülük şu şekilde tanımlanmıştır: Kötü olma durumu, şer, kemlik; zarar verecek olan davranış ya da söz (Türk Dil Kurumu, 2019).

En genel ve kısa tanımıyla iyinin karşıtı olarak ele alınan kötülük, istenilmeyeni ve hoşlanılmayanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Ahlaki açıdan yadsıyıcı, yıkıcı ve değerlere karşıt olanı nitelemektedir. Kötülüğün Latince kökeni incelendiğinde mutsuzluk, musibet, ağrı ve hastalık gibi anlamlara gelen “malum” kelimesiyle (Hançerlioğlu, 20016: 225); Arapça kökeni incelendiğinde ise “şer” kelimesiyle karşılaşılmaktadır (Gelir, 2008: 5).

Kötülük kavramının Türkçede genellikle ahlaki anlamda kullanıldığı dikkat çekmektedir. Batı düşüncesinde doğal afetler ve hastalıklar da kötülük olarak nitelendirilse de Türkçede bu olgular ilk olarak kötülük kapsamında değil, musibet veya bela gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bununla birlikte kötülüğü iyilikle birlikte ele alan, zıtlık üzerinden değerlendirilen tanımlar da dikkat çekmektedir. Buna örnek bir tanım şu şekildedir:

- İyinin karşıtı olan,
- Değersiz bulmanın, ayıplamanın, kınamanın konusu olan her şey,
- Yasaya uygun bir şekilde istencin elinden geldiğince değiştirmeye ve karşı gelmeye hakkı olduğu her şey,
- Törel istence ve ahlaki değerlere karşı olan her şey,
- Yıkıcı ve düzen bozucu olarak beliren şeyler,
- Yadsıma ve olumsuzluk ilkesi olarak beliren şeyler (Akarsu, 1975: 111).

Toplum Bilimleri Sözlüğü'nde ise kötülük kelimesinin, “insanın ihtiyaçlarına, dilek ve çıkarlarına aykırı olan, bir topluma ve toplumsal kümeye, bir bireye zarar verici sayılan, tinsel ya da özdeksel bir olayın, bir nesnenin niteliği” şeklinde tanımlandığı görülmektedir (Ozankaya, 1975: 66). Burada da kötülüğün insan kaynaklı bir kavram olarak ele alındığı dikkat çekmektedir.

Kötülüğün tanımı ya da kötülüğe yüklenen anlamlar, düşünürden düşünüre değişebildiği gibi dönemden döneme de değişebilmektedir. Örneğin, Antik Yunan'da Sokrates (ö. 399) tarafından kötülüğün bilgisizlikten doğduğu ifade edilmektedir. Platon (ö. 347) için kötülük, iyiliğin eksikliğidir. Ayrıca iyiliğin varlığı için kötülük şarttır, çünkü iyiliğin karşısında daima bir şeyin bulunması gerekir (Bademkiran, 2018: 7). Günümüz kuramcılarından Terry Eagleton ise kötülüğün “anlaşılmaz” olduğunu ileri sürmektedir. Bir eylemin kötü olduğunu söylemek, onun insan anlayışının ötesinde olduğunu söylemektir. Kötülüğe anlaşılabilir nitelikte bir gerekçe sunmak mümkün değildir. Bunun sebebi ise bir gerekçe sunmanın kötülüğü onaylamak anlamına geleceğidir. Bu yüzden kötülük, anlaşılmaz olarak kalacaktır (Eagleton, 2017: 8).

Ele alınan tanımlama ve açıklamalar doğrultusunda kötülüğün çok boyutlu ve karmaşık bir kavram olduğu söylenebilir. Düşünce tarihi boyunca hakkında pek çok fikir belirtilmiş ve yorum yapılmış olan kötülük, kendini tek bir şekilde göstermemektedir. İlgili literatür incelendiğinde birden fazla kötülük çeşidi ile karşılaşmaktadır.

1.1.1. Kötülük Çeşitleri

Gerek felsefi gerekse dinî bağlamda kötülüğün farklı şekillerde sınıflandırıldığı görülmektedir. En temel sınıflandırma kötülüğü fiziksel veya doğal ve ahlaki kötülük şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ancak her iki başlığa da tam olarak dâhil olmayan bir başka kötülük çeşidi de mevcuttur: metafiziksel kötülük. Bu bağlamda fiziksel, ahlaki ve metafiziksel kötülük şeklindeki üçlü sınıflandırmayı temel almanın daha uygun olduğu söylenebilir.

1.1.1.1. Fiziksel Kötülük

Fiziksel kötülük ile kastedilen en genel şey “acı çekme”dir. Kıtlık, yoksulluk, hastalık ve ölüm gibi kötü olduğu kabul edilen şeylerin her biri fiziksel kötülüğe verilebilecek örneklerdir (Yasa, 2016a: 21). McCloskey (1960) tarafından fiziksel kötülükler dört gruba ayrılarak açıklanmıştır:

- Bazı Doğal Alanlar: Kar ve buzullarla kaplı yerler, çöller, kurak araziler gibi insanların yaşaması mümkün olmayan yerler.
- Doğal Afetler: Yangın, deprem, fırtına, sel ve kıtlık gibi her açıdan canlıları tedirgin ve tehdit eden olaylar.
- Zararlı Canlılar: Kaplan ve kurt gibi yırtıcı hayvanlar, sinek gibi mikrop taşıyan ve hastalık bulaştırma ihtimâli yüksek olan canlılar, yılan ve akrep gibi zehirli hayvanlar, bağırsak parazitleri ve kemirgen tenyalar gibi zararlı yaratıklar.
- Bedensel Kusurlar: Körlük, sağırlık, dilsizlik ve sakatlık gibi bedensel eksiklikler.

Bu noktada bir parantez açmak gerekirse McCloskey’in yapmış olduğu fiziksel kötülük sınıflandırmasının insan merkezli olduğu söylenebilir. Özellikle “bazı doğal alanlar” ve “zararlı canlılar” kategorilerinin gerçekten bir kötülük olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. Bilindiği üzere bazı canlı türlerinin yaşamlarını sürdürebilmeleri için buzullarla kaplı yerlere ihtiyaçları vardır. İnsanlar için yaşamının mümkün olmadığı yerler diğer canlılar için gerekli olabilmektedir. Aynı şekilde bu sınıflandırmada “zararlı” canlılar olarak değerlendirilen yırtıcı hayvanların vs. ekolojik dengenin korunması ve sürdürülmesi için son derece gerekli olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla burada “kötülük” olarak ele alınan şeylerin yalnızca insanlara

yönelik olarak “kötü” olduklarını söylemek doğru olacaktır. Doğanın bütünü açısından bakıldığında bu “kötülük”lerin fazlasıyla olumlu ve gerekli şeyler oldukları fark edilmektedir.

Fiziksel kötülüğe aynı zamanda doğal kötülük de denilmektedir. Örneğin, John Hick tarafından doğal kötülük, “Hastalığa sebep olan bakteriler, fırtınalar, depremler, kasırgalar, kuraklıklar ve benzeri durumlarda, insan davranışlarından bağımsız olarak gerçekleşen kötülükler” şeklinde tanımlanmıştır (Hick, 1985: 12).

Hick’in yapmış olduğu tanımlamaya benzer bir tanımlama ise Richard Swinburne’de görülmektedir. Swinburne’e göre doğal kötülük, insanlar tarafından istenerek gerçekleştirilmeyen ve insanların ihmallerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmayan kötülüklerin tümüdür. Doğal kötülük hem insanlara hem de hayvanlara ait olabilen, fiziksel ve zihinsel acıyı içeren, doğal afetlerin, hastalıkların ve insanlar tarafından öngörülemeyen kazaların peşinden gelen bütün acı izleridir (Manafov, 2006: 28).

Kötülükleri tabii kötülük ve ahlaki kötülük şeklinde iki kategoriye ayırarak sınıflandıran Peterson ve diğerleri (2016), tabii kötülük kategorisinde gayrişahsi güçlerden ya da insan fiillerinden kaynaklanan acı ve bedensel ağrının yer aldığını ifade etmektedir. Bunlar arasında yangınlar, açlık ve seller gibi hadiselerin sebep olduğu dayanılmaz acı ve ölüm ile birlikte kanser, AIDS ve tetanos gibi hastalıkların sebep olduğu zarar ve acı bulunmaktadır. Burada esas altı çizilmesi gereken nokta, “insan fiillerinden kaynaklanan” ifadesidir. İncelenen diğer fiziksel kötülük tanımlamalarında fiziksel kötülük ile insan davranışları arasında herhangi bir bağlantı kurulmamaktadır. Benzer şekilde Alvin Plantinga’nın da fiziksel kötülük ile insan arasında bir bağlantı kurduğu dikkat çekmektedir. Plantinga’ya (1974) göre bazı insanlar ile bazı doğal kötülükler son derece alakalıdır. Bu tür insanlar doğal kötülükler olmadan daha az iyilik yapmakta; eğer fazla acı ve zorluk söz konusu olmazsa yapılan iyiliklerin de değeri fazla olmamaktadır.

Görüldüğü üzere bazı düşünür ve araştırmacılar tarafından fiziksel kötülük ile insan ve insan davranışları arasında bağlantı kurulsa da genel olarak bakıldığında fiziksel kötülüğün insan davranışlarından bağımsız olduğu söylenebilir. İnsan ve insan davranışlarıyla doğrudan alakalı kötülük türü denildiğinde ise ahlaki kötülük ile karşılaşmaktadır.

1.1.1.2. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük kapsamında insanların hem acı veren ve haksız davranışları hem de kötü kişilik özellikleri yer almaktadır. Bu davranışlara örnek olarak yalan söyleme, hırsızlık yapma ve öldürme; bu kişilik özelliklerine örnek olarak ise korkaklık, cimrilik ve sahtekârlık

verilebilir. Bütün bunlardan dolayı insanlar ahlaken sorumlu tutulabilmektedir (Peterson vd., 2016: 277).

En genel tanımı içinde ahlaki kötülük, insanın iradesini kötü yönde kullanması sonucunda meydana çıkan hata veya günah olarak anlaşılmaktadır. Kıskançlık, yalan söylemek, bencillik, zulüm ve öldürmek gibi davranışların her biri birer ahlaki kötülüktür (Yasa, 2016a: 20). Dini açıdan bakıldığında ahlaki kötülük denildiğinde günah kavramıyla karşılaşılmaktadır. Bu da özgür iradeyi akla getirmektedir.

Genel olarak ahlaki kötülük, Tanrı'nın gücü ile özgür iradenin bağdaştırılamayacağı düşüncesini temel alan birtakım itiraz ve güçlükler sebeptir. Söz konusu itirazlar özgür irade ile günah ilişkisinden kaynaklanmakta olup Tanrı'nın kudret sıfatı dikkate alındığında karmaşık bir hâle gelmektedir. Bu bağlamda ileri sürülen itirazlara örnek olarak ahlaki kötülüklerin sebebi özgür irade ise Tanrı'nın insanı niçin özgür yaratmış olduğu, sorumluluğun iyi bir şey olup olmadığı, iyi ise niçin bütün canlıların sorumlu olmadığı, kötü ise niçin yalnızca insanın sorumlu olduğu, Tanrı'nın her şeye gücü yetiyor ise niçin insanın iradesini kötü yönde kullanmasını engellemediği gibi sorular verilebilir (Gelir, 2008: 25).

Ahlaki kötülük bağlamında öne sürülen söz konusu tartışma ve problemlere Swinburne ve Plantinga'nın görüşleri büyük oranda yeterli cevap vermektedir. Swinburne'e göre Tanrı, bir takım kötü durumlara izin vermeden bazı iyi durumları ya da iyi amaçlarını gerçekleştirememektedir. Ahlaki kötülük söz konusu olduğunda Tanrı, bilgi, düşünce, arzular, hissetme ve benzeri iyi durumları ve bunlar aracılığıyla ortaya çıkacak olan diğer iyi durumları ahlaki kötülük olmadan meydana getirememektedir. Bu iyi durumlar ancak özgür irade ile gerçekleşmektedir ki Tanrı'nın gerçek anlamda insanı özgür irade sahibi yapabilmesi için ahlaki kötülüğe izin vermesi gerekmektedir (Arslan, 2017: 69-70).

Sonuç olarak ahlaki kötülüğün doğrudan insan kaynaklı kötülükleri kapsadığı ve özgür irade ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Kötülük problemi ile ilgili pek çok tartışma ve ileri sürülen görüşün temelinde de ahlaki kötülük olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun dışında fiziksel ve ahlaki kötülüğün ardından incelenmesi gereken bir diğer kötülük çeşidi ise metafiziksel kötülüktür.

1.1.1.3. Metafiziksel Kötülük

Metafiziksel kötülük, yaratılmış olduğu varsayılan evrenin sınırlılığı ve sonluluğu olgusuna işaret etmektedir. Bu türdeki kötülüğün anlamı, bir şeyin yapısı itibarıyla tamlıktan yoksun olması, başka bir deyişle varlığından dolayı yetkinliğinin eksik olmasıdır (Arık, 2007: 12).

Anlam olarak bakıldığında metafiziksel kötülük kavramının felsefe tarihi boyunca literatürde genişçe tartışıldığı görülmektedir. Ancak terim olarak “metafiziksel kötülük” ifadesi ilk defa Leibniz tarafından kullanılmıştır. Leibniz’e göre fiziksel ve ahlaki kötülük de dahil olmak üzere bütün kötülüklerin temelinde metafiziksel kötülük yer almaktadır (Manafov, 2006: 31).

Leibniz, diğer kötülüklerin temeli olarak kabul ettiği metafiziksel kötülüğü yoksunlukla birleştirmektedir. Yani kötülük, yoksunluktan meydana gelmektedir. Leibniz’e göre eksiksiz ve tam olarak yetkin olan tek varlık Tanrı’dır. Tanrı dışındaki bütün varlıklar var oluşları gereği sonlu ve eksik bir yetkinlik seviyesine sahiptir. Bu eksik yetkinlik veya yoksunluk durumu da kötülüğün ve hatanın imkânını teşkil etmektedir (Cevizci, 2010: 561).

Özetlemek gerekirse yapısı itibariyle zorunlu olarak eksik ve kusurlu olan yaratılmış varlıkların, bu eksik ve kusurlu olmalarına bağlı olarak fiziksel ve ahlaki kötülüğe sebep olan olgu metafiziksel kötülüktür.

1.2. Kötülük Problemine Genel Bakış

Kötülük problemi en genel hâliyle, “Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilen dünyada var olan ve Tanrı’nın varlığına veya en azından bazı temel özelliklerine gölge düşürdüğü ya da zarar verdiği düşünülen kötülüklerle alakalı problem” şeklinde tanımlanmaktadır (Cevizci, 2017: 1167).

Düşünce tarihi incelendiğinde kötülük probleminin ne olduğunu anlamaya çalışan ve bu probleme çeşitli çözüm önerileri getirmeye çalışan pek çok filozof ve teologla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla kötülük problemi ile ilgili söylenebilecek ilk şey, bu problem ekseninde kötülük kavramının felsefi ve teolojik açıdan ele alındığıdır. Aynı zamanda bu problemin merkezinde Tanrı, insan ve kötülük bulunmaktadır. Problem hakkında öne sürülen görüşlerin çeşitliliği ile ilgili küçük bir tablo çizmek gerekirse örnek olarak; “Kötü ve iyi birdir” diyen Heraklitos’tan, “iyiyi meydana çıkarmak için kötünün güçleri daima zorunludur” diyen Friedrich Schelling’den (ö. 1854), “Tanrı acılara acıdığı için acıları yaratmıştır” diyen İbn Arabi’den, “kötülük probleminin teistik inanca yönelik bir meydana okuma” şeklinde otaya çıktığını ifade eden Hick’ten bahsedilebilir (Yasa, 2016b: 193).

Kötülük problemindeki temel nokta, içerisinde kötülük mevcut olan evrenin iyilik, bilgi ve kudret açısından mükemmel ve eksiksiz bir varlık olan Tanrı tarafından yaratılması ve idare edilmesinin mantıklı ve tutarlı olup olmadığıdır. Bazı filozoflara göre kötülük gerçekliği göz önünde bulundurulduğunda Tanrı’ya inanmak makul değildir. Bazı filozoflar ise evrende karşılaşılan kötülüklerin Tanrı’nın var olmadığını iddia etmek için yeterli olmadığını

savunmaktadır. Kısaca kötülük probleminin temelini Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün bağdaşp bağdaşmaması olduğu söylenebilir (Hasker, 2012: 183).

Felsefi ya da teolojik pek çok Tanrı kanıtlamasında sınırsız ve sonsuz, kudret, bilgi, irade ve iyilik sahibi aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın var olduğu telkin edilmekte ve çeşitli şekillerde O'nun varlığı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Tüm bu iddialardaki ortak nokta ise evren ve evrendeki her şeyin Tanrı'ya bağlı olduğu, O'nun tarafından yaratılmış olduğudur. Dolayısıyla iyilik ve kötülük gibi olgular da Tanrı'nın eseridir. Bu noktada iyilik, güzellik ve düzen gibi olguları Tanrı ile bağdaştırmak son derece kolaydır. Ancak söz konusu kötülük ve acılar olduğunda her bakımdan mükemmel ve iyi olan Tanrı ile bu olguları bağdaştırmak oldukça zor olmaktadır (Taylan, 1997: 47).

En yalın ve kısa ifadeyle “iyi bir Tanrı ile evrendeki kötülüklerin bağdaşmadığı” iddiasına dayanmakta olan kötülük probleminin bu bağlamda ilk ifade edilişi Epiküros'a dayanmaktadır. Kötülük problemi ile ilgili pek çok tartışmanın da temelini oluşturan bu ifade bir ikilem biçiminde formüle edilmiştir. (Kiriş, 2008: 86). Epiküros'tan yüzyıllar sonra yaşamış olan David Hume da benzer bir argüman ileri sürmüştür. Kötülük problemi denildiğinde belki de ilk akla gelen isimlerden olan Hume, kötülük problemiyle ilgili üç önerme ileri sürerek kötülük probleminin en çok bilinen temel formülünü ortaya koymuştur. Hume'un argümanı şu şekildedir:

- Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O hâlde O güçsüzdür.
- Gücü yetiyor da önlemek istemiyor mu? O hâlde O kötücüdür.
- Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü önlemek istiyor mu? O hâlde kötülük nereden geliyor (Hume, 1983: 229)?

Bu tür bir akıl yürütme ile Hume'un, özellikle teizmin kullandığı en önemli delillerden biri olan Gaye ve Nizam Delili'ni geçersiz kılmaya çalışmakta olduğu söylenebilir. Bazı teizm savunucuları kötülüğün reel varlığını kabul etmemekte, bazıları kötülüğü insanların olgunlaşması için gerekli olan bir araç olarak ele almakta, bazıları sınırlı bir Tanrı anlayışını benimsemekte, bazıları ise kötülüğü Tanrı'nın uyarı ve öfkesine bağlayarak Hume'un ortaya koymuş olduğu ikilemi çözmeye çalışmaktadır. Ancak felsefe literatüründe mevcut olan pek çok problem gibi kötülük probleminde de kesin ve net bir sonuca ulaşamadığı görülmektedir (Aydın, 2014: 213-214).

Kötülük problemiyle ilgili temel sorulardan hareket eden filozof ve teologlar, kötülük problemini üç temel başlık altında incelemişlerdir:

- Varoluşsal Kötülük Problemi: Dünyada mevcut olan kötülüklerden yola çıkarak Tanrı'ya karşı bir başkaldırı ve ahlaki gerekçelerle O'nun reddedilmesi gerektiğini ileri süren kötülük problemi.
- Mantıksal Kötülük Problemi: Tanrı tarafından yaratılmış olan dünyada mevcut olan kötülüğün, Tanrı'nın ya gücü ya iyiliği ya da hem gücü hem de iyiliği ile mantıksal olarak çeliştiğini belirten iddiaların oluşturduğu kötülük problemi.
- Delilci Kötülük Problemi: Tanrı tarafından yaratılmış olan dünyada mevcut olan kötülüklerin gereksizliğinin ya da fazlalığının, Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kıldığı iddialarından oluşan kötülük problemi (Manafov, 2006: 36). Delilci kötülük probleminin temelinde dünyada iyilikten daha fazla kötülük olduğu söylenebilir (Algül, 2013: 60-61).

Kötülüklerin iyiliklerden çok daha fazla olması konusuna verilen en basit ve temel cevap Mehmet Aydın tarafından verilmektedir. Aydın'a (2014) göre dünyada "gereğinden fazla" veya iyiliklerden daha fazla kötülük olup olmadığını bilmek mümkün değildir. Dünyanın ilk var oluşundan itibaren ne kadar iyilik ve kötülüğün gerçekleşmiş olduğunu hesaplamak mümkün olmadığından, dünyada iyilikten daha fazla kötülük olduğunu söylemek doğru gözükmemektedir.

Kötülük problemi ile ilgili genel bir çerçeve çizebilmek için son olarak üzerinde durulması gereken en önemli kavramlardan biri *teodise* kavramıdır. *Teodise*, "Dünyayı yaratırken Tanrı'nın adaletli davranmış olduğunu savunan öğretisi veya dünyada mevcut olan kötülüklerin doğurduğu şüpheler karşısında, yaratıcı, sorumlu ve iyi bir Tanrı'nın varlığını, karakterini ya da faaliyetini haklı kılma problemi ve sonuç olarak kötülüklerle rağmen tanrısal inayetin gerçekliğini, kötülüğün karşısında koruma tavrını ifade eden terim" şeklinde tanımlanmaktadır (Cevizci, 2017: 1824).

Epiküros ve Hume tarafından yöneltilen ve kötülük probleminin temelini oluşturan sorulara cevap bulma çabası, din felsefesinde genel anlamda *teodise* olarak adlandırılmaktadır. Antik Yunan dilinde Tanrı ve adalet anlamlarına gelen kelimelerden ("theos" ve "dike") türetilen *teodise* kavramının keşfedilmesi, genellikle Leibniz'e atfedilmektedir. *Teodise*, dar anlamda sadece kötülük problemine yönelik olarak ileri sürülen çözümleri ifade etmek için kullanılmakta iken geniş anlamda ise bir yandan kötülük problemi bir yandan da kötülük problemi ile ilgili çözüm girişimlerinin tamamına denilmektedir (Çınar, 2005: 164). Leibniz'in *Teodise* isimli eseri incelendiğinde onun kötülük problemini şu şekilde ifade ettiği görülmektedir: Dünyada mevcut olanca bunca kötülüğün kaynağı nedir? Bu kötülükler nereden gelmektedir? Daha önceden kötülüğün nedeni, yaratılmamış ve Tanrı'dan bağımsız olduğuna

inanılan maddeye atfediliyordu. Ancak bizler tüm varlıkların Tanrı'dan geldiğine inandığımıza göre kötülüğün kaynağını tam olarak nerede bulacağız? Tanrı en mükemmel sıfatlara sahip olduğuna göre elbette ki en iyi evreni de yaratacaktır. Ancak bu dünyada inkâr edilemeyecek kadar kötülük bulunmaktadır (Leibniz, 1993: 135, 201).

Teodise genel olarak teist düşünürler tarafından kullanılmakla birlikte bazı teistlerin teodisiye karşı çıktığı da görülmektedir. Örneğin kötülük problemine yönelik teist savunmaların önde gelen isimlerinden olan Plantinga, hem doğal teolojiye hem de *teodise*'ye karşı çıkmaktadır. Plantinga'ya göre kötülüğe izin vermek veya onu yaratmak için Tanrı'nın iyi bir sebebi olabilir ve bu sebep insanların anlayamayacağı kadar karmaşık yapıdadır. Ancak başka pek çok teist düşünür için bu dünya ile ilgili Tanrı'nın amacını ve dünyada gerçekleşen olaylara niçin izin vermekte olduğunu insanların tam olarak anlayamayacak olmaları, bu konuda herhangi bir görüş belirtmeyecekleri anlamına gelmemektedir. Plantinga'nın iddiasında her ne kadar doğru bir taraf olsa da bu iddianın *teodise*'nin imkânını ve geçerliliğini ortadan kaldırdığı söylenemez. Örneğin bir ateist ve teist kimsenin Tanrı'nın varlığını rasyonel bir düzeyde tartıştıkları düşünülürse bu durumda kötülük problemi ve kaçınılmaz olarak *teodise* tartışmasının tümüyle geçerli ve son derece gerekli olduğu söylenebilir (Yaran, 1997: 80).

1.3. Kötülük Problemine Getirilen Temel Yaklaşımlar

Kötülük problemine getirilen yaklaşımların temelde teist ve ateist yaklaşımlar şeklinde ikiye ayrılabilirdiği görülmektedir. Çeşitli filozof ve teologların görüş ve yaklaşımları genellikle bu iki temel başlığın kapsamına girmektedir. Ancak filozofların yaklaşımlarını da ayrıca sınıflandırmak gerekirse kötülük problemi ile ilgili temel yaklaşımlar; teizmin yaklaşımı, ateizmin yaklaşımı, batı felsefesinde kötülük problemi ve İslam felsefesinde kötülük problemi olmak üzere dört başlık altında incelenebilmektedir.

1.3.1. Teizmde Kötülük Problemi

Kötülük probleminin teizmin karşısındaki en önemli meselelerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Teizm en genel hâliyle, “var olan her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı'nın varlığına inanma” olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 2017: 1812). Ayrıca bilindiği üzere teizm, kendi içerisinde monoteizm ve politeizm olarak ikiye ayrılmaktadır. Kötülük problemi ile ilgili en geniş literatürün Hristiyanlık ve İslam düşüncelerinde mevcut olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu noktada monoteist dinler arasında en çok bilinen ve öne çıkan İbrahimî Dinlerin yaklaşımlarını incelemek uygun görülmektedir.

1.3.1.1. Yahudi Teolojisiinde Kötülük Problemi

Günümüzde yaşayan en eski kültürlerden biri olan Yahudilik, yüce ve aşkın varlık veya varlıklara inancın genel ismi olarak özetlenebilecek olan klasik din anlayışının ötesine geçen bir kavram olup, içerisinde belirli inanç ve ritüelleri barındıran etnik bir yapıdır. Yahudilik denildiğinde öne çıkan temel kavramlardan biri, Yahudi inancına mensup olan kişilerin “ortak bir tarih” anlayışını benimsemeleridir. Bu ortak tarihteki en önemli unsur ise tarihsel süreç içerisinde kendilerine İbrani, İsrail, Yahudi ve Musevi ismi verilen insanlar ile Tanrı arasında yapıldığı varsayılan “sözleşme”dir. Bu sözleşmeye göre Yahudi halkı bir Tanrı’ya inanacak ve O’nun hem emirlerine hem de yasaklarına uyacak, buna karşılık da Tanrı, onlara mutluluk ve refah içinde bir yaşam sunacaktır. İnsanlar tarafından verilen söz tutulmadığında ise Tanrı onları cezalandıracaktır (Akbaş, 2003: 173-174).

Yahudilikte Tanrı’nın varlığı önsel olarak kabul edilmekte ve Tanrı’nın varlığının doğası ile ilgili kuramsallaştırmaya yönelik herhangi bir çaba görülmemektedir. Tanrı, Yahudi kutsal metinlerinde daha çok işlevsel biçimde takdim edilmektedir. Ayrıca Tanrı, felsefi bir kavram olarak da ele alınmamaktadır. O, evrenin var oluşunu açıklamakta olan nihai nedendir ve şahsiyeti olan bir varlıktır. Şahsiyeti olması sebebiyle de isimleri ve sıfatları mevcuttur. Tanrı yaratıcı, ezeli ve ebedi olup, ontolojik olarak yarattıklarından farklıdır. Her şeye gücü yetmekte ve her şeyi bilmektedir. Ayrıca mutlak anlamda iyi olup O’nun iyiliğinin yansıması olarak evren de iyidir. Ancak bu ön kabule rağmen evrende çeşitli kötülüklerin olması, pek çok filozof ve teolog gibi Yahudi bilginlerini de düşündürmüştür. Örneğin 12. yüzyılda yaşamış olan Yahudi düşünür Abraham İbn Daud, iyinin ve kötünün kaynağının Tanrı olamayacağını, kötünün bir nitelik olmadığını öne sürmektedir. Ona göre kötülük, iyiliğin mevcut olmamasıdır. Tıpkı karanlığın, ışığın var olmamasının bir sonucu olması gibi, iyiliğin var olmamasının sonucu da kötülüktür. 16. yüzyılda yaşamış olan önemli bir Yahudi mistik Isaac Luria’ya göre ise, Tanrı ile yapılan bir anlaşma sayesinde varlık ortaya çıkmıştır. Bu, Tanrı’nın sudurlarının kendisi aracılığı ile akmakta olduğu boş bir mekân oluşturmuştur. Söz konusu süreç boyunca, yaratıcı olan güçlerin birbirlerinden ayrı unsurları beraber hareket etmeyi kabul etmediklerinde kötülük meydana çıkmıştır (Aydın, 2004: 44-46).

Yahudilikte kötülük problemi denildiğinde karşılaşılan en önemli ve temel kavramlardan biri “Holocaust” kavramıdır. Türkçede “soykırım” olarak da geçen Holocaust, genellikle “Naziler tarafından Yahudilere uygulanmış olan, kitle halindeki öldürme olayı” anlamına gelmektedir (Bauman, 1997: 9).

Bazı Yahudi düşünürleri tarafından Holocaust, teolojik bir problem olarak ele alınmış ve geleneksel Tanrı inancı eleştirilmiştir. Bu bağlamdaki düşünceleri ile öne çıkan en önemli isimlerden biri Richard Rubenstein'dır. Rubenstein, 1966 yılında yayımlamış olduğu *Auschwitz'den Sonra* isimli eserinde “Bizler Tanrı’nın öldüğü zamanda yaşıyoruz” diyerek söz konusu problemi etkileyici ve net bir biçimde ifade etmektedir (Rubenstein, 1966: 151).

Rubenstein’ın bu görüşünün, kendisinin Berlin Protestan Kilisesinin Başrahibi olan Heinrich Grüber ile gerçekleştirdiği röportajın sonrasında ortaya çıktığı bilinmektedir. Söz konusu röportajda Grüber, insanlık tarihinde Tanrı’nın aktif olduğu inancını savunmakta ve buna bağlı olarak Holocaust’un da Tanrı’nın işlerinden biri olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Hitler, “Tanrı’nın gazabının bir değneği” olmuş ve Naziler de aynı şekilde Tanrı’nın iradesinin araçları olmuşlardır. Rubenstein ise buna karşı çıkmakta, günahsız ve masum insanların öldürülmesinin Tanrı tarafından uygun görülen bir ceza olarak kabul edilemeyeceğini, genel olarak Holocaust’un herhangi bir gaye ve iradeye bağlı olarak gerçekleşmiş olduğunu düşünmenin mümkün olmadığını iddia etmektedir (Akbaş, 2002: 73-74).

Genel olarak Rubenstein, geleneksel Tanrı inancını inkâr etmektedir. Ancak o kendisini bir ateist olarak görmemektedir. Ona göre Tanrı’nın ölümü, insan ve kültür hakkında bir söz olup “Tanrı öldü” yargısı metafiziksel değil antropolojik bir ifadedir. Kısaca o, insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin bozulduğunu ve insana kendi dışında aşkın bir gücün yardım etmediğini savunmaktadır (Rubenstein ve Roth, 2003: 311).

Yahudi düşüncesinde özellikle Holocaust ve kötülük problemi denildiğinde karşılaşılan önemli isimlerden biri de Hannah Arendt’tir. Yahudi kökenli bir Alman olan Arendt, Holocaust dehşetine şahit olmuş ve buradan hareketle kötülük kavramı ve kötülük problemi ile ilgili çeşitli çalışmalar kaleme almıştır. Onun kötülük problemi ile ilgili düşüncelerinde öne çıkan temel kavram “radikal kötülük” kavramıdır. Arendt’e göre Nazilerin toplama kamplarında ve gaz odalarında gerçekleştirdikleri vahşet, yalnızca insan onurunu kırmak ve halkı imha etmek olmayıp bunun ötesinde bir şeydir. Nazilerin yaptığı, kısaca insanların iradesini ve benliğini ortadan kaldırarak onları insani niteliklerden arındırılmış birer “kukla” hâline getirmektir. “İnsanı insan olarak gereksiz kılmak” şeklinde de özetlenebilecek olan bu dehşet verici durum, tüm ahlaki sınırların fazlasıyla zorlandığı kötülüğün en uç biçimidir. Arendt tarafından bu durum, kökten veya “radikal kötülük” olarak nitelendirilmektedir (Bakır, 2015: 99-101).

1.3.1.2. Hristiyan Teolojisiinde Kötülük Problemi

Hristiyanlık, kısaca “insanları yaşadıkları bir sıkıntıdan kurtarmak” şeklinde tanımlanan kurtuluşçu dinlerden biridir. Hristiyanlıkta her insan günahkâr olarak dünyaya gelmektedir ve insanların biriken günahlarının ortadan kalkması için büyük bir kefarete gerekmektedir. Bu sebeple Tanrı, insanlara olan merhamet ve şefkatinin bir göstergesi olarak kendi oğlunu (Hz. İsa) dünyaya göndererek insanların günahının kefareti için onun ölmesine izin vermiştir (Aydın, 2015: 2).

Hristiyan düşüncesinde kötülük problemi ve *teodise* denildiğinde ilk karşılaşılan isim, ilk sistematik Hristiyan teolojisini de ortaya koymuş olduğu kabul edilen İrenaeus’tur. İrenaeus, 130-202 yılları arasında yaşamış olan bir yazar ve piskopostur. İrenaeus’un en dikkat çekici düşüncesi ise insandaki Tanrı’nın imgesi ve benzerliğidir (Günday, 2018: 43).

İrenaeus’a göre Tanrı’nın yaratma işlemi evrimsel bir süreçtir ve kötülükler bu süreç içerisinde eğitici bir fonksiyona sahiptir. İrenaeus tarafından insanın gelişimi iki aşama şeklinde değerlendirilmektedir. İnsan birinci aşamada manevi ve ahlaki yeteneklerle donatılmış olan akıllı bir canlı şeklinde yaratılmıştır. Bu yaratılış uzun sürede gerçekleştirilecek olup mükemmelliğin henüz gerçekleşmemiş ve ilk halidir. İrenaeus’a göre bu aşama “Tanrı’nın İmgesi”dir. İkinci aşama olan “Tanrı’nın Benzerliği” ise özgür iradeli yaratıklar olan insanların kendi çabalarıyla gerçekleştirdikleri, tecrübe ettikleri ve içinde yaşadıkları aşamadır. Her iki aşamada da kötülük, gerekli bir araçtır (Fidan, 2015: 33-34).

Kötülük problemi ile ilgili Hristiyan düşüncesinin belki de en önemli ismi Aziz Augustinus’tur. 354-430 yılları arasında yaşamış olan Aziz Augustinus, kötülüğün hiçlik veya yoklukla eşanlamlı olduğunu, varlıkların herhangi bir derecede iyiliğe sahip olduklarını söylemektedir. Ona göre mutlak kötülük diye bir şeyin var olması mümkün değildir. Kötülük ancak olması gereken bir iyiliğin yokluğu şeklinde açıklanabilir. Bu bağlamda bir şeyin, olduğundan daha yüksek bir iyilik derecesinde olabilecekken bundan yoksun olması durumunda kötü olduğu söylenebilmektedir. Tanrı, her şeyi adil olarak ve iyiliğe giden bir düzen içerisinde yaratmıştır. Ancak insan, özgür iradesi ile düzeni bozarak kötülüğü ortaya çıkarmaktadır. Kısaca kötülük, yaratılmış olan iradenin Tanrı’ya yüz çevirmesi ve O’ndan uzaklaşmasının bir sonucudur (Cevizci, 2010: 203-204).

Son olarak Hristiyan düşüncesinde kötülük problemiyle ilgili dikkat çeken bir diğer isim Thomas Aquinas’tır. Aquinas’a göre kötülük tek başına var olmayıp bir nedene bağlıdır. Ona göre Tanrı, daha üstün bir iyilik için kötülüğün gerçekleşmesine izin vermektedir. Örneğin

evrenin varlığı ve gelişimi için fiziksel kötülük bir gerekliliktir. Tanrı bunu istememekte ancak evrenin varlığı için kabul etmektedir (Kaya, 2014: 58).

Aquinas'a göre bazı kötülükler de insan eylemlerine bağlıdır. Tanrı, günahlarından dolayı insanları cezalandırmak için ortaya bazı kötülükler çıkarmaktadır. Bu kötülükler insanların günahlarından dolayı ortaya çıktığı için aslında Tanrı'dan değil insanlardan kaynaklanmaktadır. İnsanın özgür iradesini kötüye kullanması veya özgür iradesi ile kötülük yapmasına Tanrı neden olmamakta, Tanrı'dan yoksunluk neden olmaktadır (Skirbekk ve Gilje, 2017: 185).

1.3.1.3. İslam Teolojisinde Kötülük Problemi

İbrahimî dinlerin sonuncusu olan İslam, yirmi üç yılda Hz. Muhammed'e gelen vahiylerle tamamlanan ve sonrasında Hz. Muhammed tarafından insanlara bildirilmiş olan dindir. Kelime anlamı olarak islâm, “teslim olmak, boyun eğmek ve itaat etmek” gibi anlamlara gelmektedir (Aydın, 2015: 267-268).

İslam düşüncesinde kötülük kavramı ve/veya kötülük probleminin ne şekilde ele alındığının incelenebilmesi için öncelikle “şer” kavramından bahsedilmesi gerekmektedir. Sözlükte “kötü olmak, kötülük yapmak, kötülüğe meyletmek” ve “çirkin, zararlı, kötü” gibi anlamlara gelen şer; “iyi olmak ve iyilik etmek” anlamındaki “hayır/hayır” kavramının karşıtıdır. Terim olarak ise kelimeye “kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği kötü ve zararlı şey” anlamı verilmiştir. Dini literatürde Allah'ın yasaklamış ve karşılığında ceza verecek olduğu davranış ve inançlar şer olarak nitelendirilmektedir. Kur'an-ı Kerim'e göre hem şer hem de hayır Allah'tan gelmektedir. Allah tarafından insanlar can ve mal kaybı, açlık, korku gibi durumlarla imtihana tabi tutulmakta; ayrıca güzellik ve iyilikler vasıtasıyla da denenmektedir. Ayetlere göre hayır ve şer, insanlar tarafından tam olarak bilinemez. Bir kilinin sevdiği bir şey şer olabileceği gibi sevmediği bir şey hayır olabilmektedir (Yavuz, 2010).

Kur'an-ı Kerim'deki konuyla ilgili ayetlerin İslam düşüncesinde şer anlayışının biçimlenmesinde yönlendirici ve belirleyici bir rolü olduğu bilinmektedir. Bu sebeple şer kavramının Kur'an'da nasıl bir anlam alanının olduğu son derece önemlidir. Kur'an'da şer kavramı genel olarak zarar, ziyan, kötülük ve musibet gibi “sakınılması gereken şey” anlamlarında kullanılmıştır. Cimrilik yapmak, aklını kullanmamak, kıskançlıkla bulunmak, insanlara vesvese vermek gibi olumsuz insan davranışları ayetlerde şer kapsamında geçmektedir. İnsan davranışları haricinde bazı canlılara, cehenneme, karanlığı çöken geceye, kıyamet gününde bazı insanların karşılaşacakları azaba, insanların başına gelen çeşitli

felaketlere de şer anlamı verilmiştir. Burada bahsi geçen şer unsurları, büyük oranda yine insan davranışları sonucunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bunlar kendi varlıkları açısından değil, hak eden kişilerin tutumlarının neden olduğu sonuçlar olmaları sebebiyle şer olarak nitelendirilmektedir (Öğük, 2015: 15-17). Buradan hareketle Kur'an'da şerrin, insan davranışlarıyla doğrudan alakalı olduğu ve dolayısıyla ahlaki kötülük bağlamında ele alındığı söylenebilir.

Kur'an'a göre insanlar tam anlamıyla davranış ve düşünce özgürlüğüne sahiptirler. Faydalı veya zararlı eylemlerde bulunma, Tanrı'ya inanıp inanmama, ahlaklı olup olmama gibi davranış ve tutumlar insanın iradesine bırakılmıştır. Dolayısıyla ahlaki kötülüklerden uzak durmak da insanın iradesindedir (Özdemir, 2001: 297-300).

Genel olarak Kur'an-ı Kerim'de kötülükle ilgili konular veya niçin kötülüğün var olduğuna ilişkin verilen cevaplar özetle eğitim ve imtihan, disiplin ve ceza, insanın özgür iradesini kötüye kullanması ve gerçek adaletin ahirette gerçekleşecek olması gibi başlıklar altında toplanabilmektedir (Gelir, 2008: 28). İnsanların dünya hayatında karşılaştıkları adaletsizlikler ve zulüm, yaşadıkları veya yaşattıkları kötülüklerin karşılığı ahirette verilecektir (Topaloğlu, 1988). Kısaca İslam düşüncesi açısından kötülük problemine verilen cevaplardan biri, ahiret inancıyla özetlenebilmektedir.

İslam düşüncesi ve/veya literatürünün felsefe, tasavvuf ve kelam olmak üzere üç temel disiplinden meydana geldiği görülmektedir. Dolayısıyla bu noktada kötülük kavramı ve kötülük probleminin, kelam açısından nasıl ele alındığının kısaca incelenmesi gerekmektedir.

“İslam dininin temel ilkelerini konu edinen ilim” olan kelam, tarihsel süreç içerisinde gelişen çeşitli ekollere sahiptir. Temel kelam ekolleri üçe ayrılmakta olup bunlar inançla ilgili konuların yorumunda irade ve akla öncelik veren Mutezile ekolü, Ebû Hanife ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin düşünceleri çerçevesinde oluşan Mâtürîdî ekolü ve Ebü'l-Hasan el-Eş'ari tarafından kurulan Eş'ari ekolüdür (Yavuz, 2002; Çelebi, 2006; Yavuz, 2003; Yavuz, 1995).

Mutezile tarafından insanlar kendi eylemlerinin yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. Mutezile'nin en çok önem verdiği kavramlardan biri olan ilahi adaletin mümkün olabilmesi, insanların her şeyden önce kendi eylemlerinde özgür olabilmesine bağlıdır. Mutezileye göre Tanrı iyiyi yaratmakta ve iyiliği var etmekte, kötülük ise insandan kaynaklanmaktadır (Gelir, 2008: 44-45).

Maturidi, Mutezile'nin aksine kötülüğün de her şey gibi Tanrı tarafından yaratıldığını söylemektedir. Çünkü onun Tanrı tarafından yaratılmaması başka bir varlık tarafından

yaratıldığı anlamına gelmektedir ki Tanrı dışında bir varlığın bir şey yaratması düşüncesi İslam inancına aykırıdır (Maturidi, 2018: 134).

Maturidi'ye göre kötülüğün var olmasındaki temel amaç “terbiye” ve “imtihan”dır. İnsanların imtihan edilmesi için iyinin yanında kötünün de olması gerekmektedir. İnsanların kötü eylemleri konusunda ise eylemi gerçekleştiren güç Tanrı tarafından yaratılmakta olup bu gücü iyiye veya kötüye kullanmak insanın özgür iradesine yine Tanrı tarafından bırakılmıştır (Şat, 2012: 23-25).

Eşari'ye göre iyilik de kötülük de Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Öte yandan istemeyeceği şeyi yaratmayacağından Tanrı kötülüğü de iyiliği de istemektedir. Ayrıca iyilik ve kötülük göreceli kavramlar olup Tanrı'nın emirlerine bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Örneğin yalan söylemenin kötü olması, Tanrı'nın kötü olduğunu söylemesinden kaynaklanmaktadır (Mustafayev, 2011: 31-32).

Son olarak İslam düşüncesinde özellikle Kelam açısından son derece önemli bir isim olan Eşari kelamcısı Gazali, kötülüğü merkeze iyi kavramını koyarak ele almıştır. Gazali'ye göre amacına uyumlu olan eylemler iyidir. Kötü ise eylemi gerçekleştirenin amacına uygun olmayandır. Gazali, objektif ve mutlak bir kötülüğü reddetmektedir ancak subjektif olarak mevcut olan kötülüğün bir iyilik için olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Mevcut olan dünyayı “mümkün dünyaların en iyisi” olarak gören Gazali'ye göre, mükemmelliğin insanlar tarafından algılanabilmesi için eksiklik gereklidir. Bu eksiklik ise doğal kötülüktür. Ki bu da göreceli olarak kötülük olup aslında kötülük değil mükemmelliğin tamamlayıcısıdır. Ahlaki kötülükte ise insanın kendi iradesi devreye girmektedir (Ak, 2016: 133-134).

1.3.2. Ateizmde Kötülük Problemi

Ateizm, kısaca “tanrıtanımazcılık” olarak ifade edilen, kelime kökeni olarak Yunanca'da olumsuzluk belirten “a” ön eki ile Tanrı anlamına gelen “theos” kelimesinin birleşiminden türetilmiş olan ve Tanrı veya tanrıların var olmadığı inancına dayanmakta olan felsefe akımıdır. Evreni yarattığı ve evrene bir takım yasalar koyduğu, bir şekilde evrene müdahale ettiği düşünülen doğaüstü bir varlığa ya da Yaratıcı'ya inanmama olarak da tanımlanmaktadır (Cevizci, 2017: 187).

Temelde ateizm bir inancı değil, aksine inancın yokluğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte ateizm, teizmin iddialarını çürütme amacı taşıdığından doğası itibariyle değilleyici ve eleştirel bir anlayıştır (Erdem, 2016: 157).

Ateizmin açısından kötülük probleminin nasıl ele alındığı incelendiğinde ilk olarak delilci bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Çeşitli ateist düşünürler tarafından teizmin iddialarını çürütmek üzere ortaya atılmış kanıtlara ateolojik kanıtlar denilmektedir. Ateolojik kanıtlar, “Tanrı’nın varoluşunun aleyhine, var olmadığını ispat etme iddiasında olan kanıtlar” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kanıtlar sınıflandırıldığında ise teleolojik kanıt veya gaye ne nizam delilinin tersinden hareketle, kötülük probleminden yola çıkılarak oluşturulan kanıt başta gelmektedir. Bilindiği üzere Tanrı’nın var olmadığını kanıtlama iddiası taşıyan ve ilk kez David Hume tarafından ortaya konan, J. L. Mackie’nin ise çağdaş versiyonunu şekillendirmiş olduğu kötülük problemi kanıtı, kötülüğün var olduğu ve Tanrının bütünüyle iyi ve kadiri mutlak olduğu önermeleri arasında bir tutarsızlık bulunduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu kanıtla göre kötülüğün dünyada apaçık bir olgu olarak var olmasından, Tanrı’nın var olmadığı ya da en azından iyi veya kadiri mutlak olmadığı sonucu çıkmaktadır (Cevizci, 2017: 188).

Buradan hareketle ateist düşünürlerin kötülük problemini temel alarak iddia ettikleri çelişkinin, Tanrı’nın nasıl tanımlandığı ile ilgili olduğu söylenebilir. Örneğin, hareketsiz ve evrene müdahale etmeyen bir Tanrı benimsendiğinde kötülük probleminin ortaya çıkardığı sıkıntı veya güçlükler ciddi bir önem taşımamaktadır. Ancak teizmin geleneksel anlayışı olan her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten, aynı zamanda da iyi olan bir Tanrı benimsendiğinde ateizmin işaret ettiği çelişki daha net bir şekilde kendini göstermektedir. Ateizme göre söz konusu niteliklere sahip olan bir Tanrı ile evrendeki kötülükler bağdaştırılmaya çalışıldığında Tanrı’nın ya bilgisi ve/veya iyiliği ya da gücünün sınırlandırılması gerekmektedir (Yasa, 2016a: 32).

Ateizm açısından kötülük problemi denildiğinde söz edilmesi gereken önemli isimlerden biri J.L. Mackie’dir. Mackie’ye (1964) göre söz konusu çelişki, kötülük probleminin dayanmakta olduğu önermeler göz önünde bulundurulduğunda hemen açığa çıkmamakta, çelişkinin gösterilebilmesi için bir takım ek önermelere veya “her şeye gücü yeterlik”, “iyi” ve “kötü” kavramlarının arasında kurulan mantıksal ilişkiye dikkat çekilmesi gerekmektedir. Bahsi geçen ek önermeler şu şekildedir: İyi kötünün karşıtıdır, öyleyse iyi bir varlık kötülüğü gücü oranında ortadan kaldırmaya çalışır, gücü her şeye yeten bir varlık yapabileceklerinin sınırı yoktur.

Ateist yaklaşımının savunucuları arasında anılması gereken bir diğer düşünür ise Quentin Smith’tir. Smith, canlılar arasında bir yaşam mücadelesi olduğundan hareket etmekte ve bu yaşam mücadelesinin kötü olduğu iddiasına dayanarak kötülük problemini ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere konuyla ilgili ateizmin genel yaklaşımı kısaca “Kötülük vardır”

önermesinden hareket etmektedir. Smith ise “yaşam mücadelesi kötüdür” şeklindeki bir önermeden hareket ederek daha farklı bir yaklaşım geliştirmiştir (Yasa, 1994: 30-31).

Smith’e göre yaşadığımız dünyada hem zehirleyici ve yırtıcı hem de savunmasız ve aciz varlıklar mevcuttur. Her varlığın ise bir takım hakları bulunmaktadır. Bütün varlıklar, haklarını koruyabilmek için yaşam mücadelesi vermektedirler. Tüm hızıyla sürmekte olan bu yaşam mücadelesinde zehirleyici ve yırtıcı olan varlıklar savunmasız ve aciz olanlara saldırarak onlara acı çektirmekte, hatta onları öldürmektedir. Smith’e göre bu durum bütünüyle kötüdür ve aynı zamanda Tanrı’nın bazı varlıkları güçlü diğerlerini güçsüz yarattığını göstermektedir. Buradan hareketle Tanrı ya iyi olmadığından dolayı yaşam mücadelesini engellememiştir ya da gücü ve bilgisi eksik olduğu için yaşam mücadelesine izin vermiştir (Smith, 1991: 162-164).

Özetlemek gerekirse ateist yaklaşıma göre gerek Tanrı’nın niteliklerinden veya Tanrı kavramının tanımından, gerekse dünyada karşılaşılan bazı durumlardan hareket edildiğinde kötülükler ile teizmin iddia ettiği Tanrı’nın varlığı çelişti doğurmakta olup buradan hareketle Tanrı’nın var olmadığı ispatlanabilir.

1.3.3. Batı Felsefesinde Kötülük Problemi

Batı felsefesinde kötülük probleminin veya genel olarak kötülük kavramının ele alınışının oldukça eskilere dayandığı görülmektedir. Bu bağlamda karşılaşılan ilk isim ise evrenin ilk maddesi olarak sınırsız ve sonsuz varlık “aperion” görüşüyle bilinen Antik Çağ filozofu Anaximandros’dur. Anaximandros, evrenin nasıl oluştuğunu anlatırken var olmanın aslında bir çeşit “hak ettiğinden daha fazlasına sahip olma” durumu olduğunu söylemektedir. Var olan şeylerin hiçbirisi, herhangi bir çaba harcayarak var olmayı hak etmemiştir. Dolayısıyla var olmaları bir adaletsizlik ve haksızlıktır. Adaletsiz ve haksız olan bir durum ise kötü olduğundan daha fazla kötülüğe neden olabilir. Anaximandros kısaca, var oluşun kendisinin kötülüğün kaynağı olduğunu söylemektedir. Var olanlara hak ettiklerinin fazlası olan var oluşları verildiği için evrende kötülük vardır. Buradan hareketle Anaximandros’un bu görüşünün ilk felsefi *teodise* örneği olduğu söylenebilir (Jaeger, 1936: 35-36).

Antik Çağ felsefesinin belki de en önemli ismi olan Sokrates’e göre erdem bilgidir ve bilgide esas olan şey insanın kendisini tanımasıdır. Sokrates’e göre hiç kimse bilerek kötülük yapmamaktadır. O, kötülük yapan kişinin hatasını bilgi eksikliğine bağlamaktadır. Kötülük yapmak bir hatadan ve bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Kötülük, kişinin mutluluğu yanlış yer araması sebebiyle işlenmektedir. Kötülük yapmak veya yanılmak, kişinin hakiki değerlerin yerine yanlış ve sahte değerler koymasından ileri gelmektedir (Kiraz, 2013: 16-17).

Sokrates'in öğrencisi Platon, evrenin ilk başta bir kaos halinde olduğunu, daha sonra Tanrı tarafından düzene konulduğunu söylemektedir. Platon'a göre Tanrı her şeyin nedenidir ve evreni yaratırken zorunlu bir nedensellikten faydalanmıştır. Bu zorunlu nedenselliğin bir sonucu, evrenin içerisinde zıtlıklar barındırmasıdır. Tanrı, evreni bir yetkinlikle yaratmıştır. Dünyanın yetkinliği ise ancak zıtlıkları barındırması ile mümkün olmaktadır. İçerisinde eksikliklerin ve olumsuzlukların bulunmadığı bir dünya tam olarak yetkin olamayacaktır. Dolayısıyla söz konusu zıtlıklar sebebiyle kötülüğün varlığı, zorunlu nedenselliğin bir getirisi (Ak, 2016: 10-11).

Felsefe tarihinin önemli rasyonalistlerinden Descartes, kötülük problemine Tanrı'nın doğruluğu ve iyiliğinden hareket ederek değinmektedir. Descartes'e göre Tanrı'nın kişiliğinde tamlik ve yetkinlik olması sebebiyle kötülüğün ve kötülük kapsamına giren şeylerin Tanrı'da bulunması düşünülemez. Dolayısıyla kötülük Tanrı'dan kaynaklanmamaktadır. Tanrı, insanlara bilme gücü vermiştir ve bu bilme gücü sayesinde insanlar doğru ve yanlış birbirinden ayıracak yetiye sahiptirler. Ancak insandaki bu yeti sonsuz derecede değildir. Bundan dolayı insanlar yanılabilmekte ve yanlışla yönelebilmektedir. Bu durum ise kötülüğü ortaya çıkarmaktadır. Kısaca Descartes, Tanrı'nın yanılmazlığı ve yetkinliği üzerine kurulu olan bir *teodise* savunmaktadır (Altuner, 2012: 43-45).

Tek töz anlayışı ile öne çıkan Spinoza'nın düşüncelerinde de kötülük probleminin izlerine rastlanmaktadır. Spinoza'ya göre evrende tek bir töz vardır ve bu töz Tanrı'dır. Tanrı haricindeki şeyler ise O'nun bir tavrı veya tarzıdır. Evrende Tanrı ve Tanrı'nın tavırları ya da hâllerinden başka bir şey mevcut değildir. Tanrı, kendi varlığındaki mükemmellik sebebiyle her şeyi zorunlu olarak gerçekleştirmektedir. Var olan şeylerin hepsi Tanrı'nın zorunluluğunun, mükemmelliğinin ve doğasının bir dışavurumudur. Buradan hareketle Spinoza'nın Tanrı ve evren anlayışında kötülük ile ilgili iki sonuç çıkarılabilmektedir: Kötülük ya yoktur ya da Tanrı'nın eseridir. Bu noktada Spinoza'nın temelde birinci sonucu ele aldığı ve kötülüğün olumlu bir varlığının olmadığını düşündüğü görülmektedir. Spinoza'ya göre kötülük, insanın evreni algılama biçimindeki bir yanıltan kaynaklanmaktadır. Ona göre insan, evreni akıl ve hayal gücü ile kavramaktadır. Doğru bilgiyi veren ise akıldır. İnsan akı yerine hayal gücüyle kavradığında hata yapmış ve yanıltılmış olur. Şeyleri hayal gücü ile kavramak, onlara bir takım nitelikler yüklemeye yol açmaktadır. İyi, kötü gibi nitelikler hayal gücü ile kavrandığında yüklenen nitelikler olup yanıltıcıdır. Ancak akıl ile kavrandığında şeylerdeki bütün nitelermelerin ötesindeki mükemmellik görülebilir. İnsanın hayal gücü ile oluşturduğu yanlış kavram ve fikirler, evrende eksikliğin ve kötülüğün olduğunu işaret etmektedir. Ancak evrene akılla bakıldığında aslında eksikliğin ve kötülüğün olumlu bir varlıkları olmadığı, sadece

göreceli bir varlıklarının olduğu fark edilmektedir. Böylelikle kötülük problemi kendiliğinden çözülmektedir (Gedikli, 2013: 45-49).

Descartes ve Spinoza ile birlikte 17. yüzyıl felsefesinin önemli isimlerinden biri olan ve *teodise* kavramını literatüre kazandırmış olduğu kabul edilen Leibniz'in kötülük problemi ile ilgili görüşlerinde “mümkün dünyaların en iyisi” ifadesi dikkat çekici ve önemli bir yere sahiptir. Leibniz'e göre imkan halinde sonsuz sayıda alem mevcuttur. Tanrı, bu mümkün alemler içinde en iyi olanını yaratmıştır. Mükemmel ve eksiksiz olan Tanrı'nın yarattıkları ise doğaları gereği eksik ve kusurludur. Bu kusurlu ve eksik olma durumu ise kötülükleri ortaya çıkarmaktadır (metafiziksel kötülük). Dolayısıyla kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir. Öte yandan Tanrı, daha iyinin elde edilebilmesi için kötülüklere göz yummaktadır (Çınar, 2005: 165-167).

Ahlak felsefesi ile ilgili görüşleriyle öne çıkan ve insanın metafizik alana dair bilgisinin sınırlı olduğunu ve buradan hareketle metafizikle ilgili söylenenlerin tartışmalı olduğunu iddia eden Kant, kendinden önceki *teodise* yazarlarını eleştirmektedir. Kant'a göre kötülüğün varlığı için Tanrı'nın ne gibi gerekçeleri olduğunu tam olarak bilmemiz mümkün değildir. Bu sebeple tüm felsefi *teodise* teşebbüsleri başarısızdır (Akti, 2017: 51-52).

Kant, kötülük ve iyilik kavramlarını doğrudan insanla ilişkilendirmekte, kötülük teorisinde Tanrı'ya veya herhangi bir doğüstü varlığa referans vermemektedir. Kant'a göre insan ya doğrudan kötüdür ve kendi çıkarı için ahlaki yasaları yok sayar ve kötülüğe yönelir ya da zaafı sebebiyle kötülük yapar. İnsanlar ahlaki olarak bir davranışın iyi olduğunu bilmekte ve onu uygulamak istemektedirler. Ancak bazı zaafı olduğu için iyiye yönelse de onu uygulayamaz ve böylece kötülük ortaya çıkar (Fidan, 2015: 12-13).

18. yüzyılın önemli isimlerinden Hegel, kötüyü genel olarak iyinin zıttı olarak kabul etmektedir. Hegel'e göre kötü olumsuz bir şeydir ve onu değişmeyen bir şey olarak ele almak yanlıştır. Kötünün kendi başına bir kalıcılığı yoktur. İyi ise tüm belirlenimlerin özü, dünyanın mutlak amacı ve hakikat yasasıdır. Hegel, her türlü kötülüğü varlıksızlık, gerçeksizlik ve yokluk olarak nitelendirmektedir. Bir noktada kötüyü ve iyiyi uzlaştırmaya çalışan Hegel, kötünün bilgisi olmadan iyinin var olamayacağını, bir başka ifadeyle iyinin bilgisine kötü olmadan ulaşılamayacağını söylemektedir (Şahin, 2004: 72-73).

Felsefesinde “efendi-köle ahlakı” düşüncesiyle öne çıkan Nietzsche, kötü ve iyinin insanlar tarafından yaratılmış olan değer yargıları olduğunu söylemektedir. Nietzsche'ye göre ‘iyi’ yöneticiler tarafından, ‘kötü’ ise köle ruhlu yönetilen insanlar tarafından türetilmektedir.

Efendi yönetici hem kendisi için iyi olacakları hem de kendisine zarar verecekleri bilmekte ve buradan hareketle ahlakını belirlemektedir. Efendi, “ben iyiyim sen kötüsün” demekte, köle ise “sen kötüsün ben iyiyim” demektedir. Böylelikle efendi, kendisi değer koyarak iyi kavramını kendine kullanmakta ve kötü kavramını yaratmış olmaktadır. Köle ise eylemde bulunurken hınç duygusunu kullanmakta ve kötü olanın efendi olduğunu, iyi olanın kendisi olduğunu söyleyerek aslında var olanı kullanmaktadır. Nietzsche’ye göre kötülüğün kaynağı, hınç ve nefret gibi duygularla güçlü olanlardan intikam almak isteyen zayıflardır. Dolayısıyla kötülük, Nietzsche’ye göre icat edilen bir şeydir (Nietzsche, 2011: 9-12).

Batı felsefesinde kötülük problemi ile ilgili son olarak bahsedilmesi gereken önemli kavramlardan biri de süreç *teodisesi*dir. Süreç *teodisesi*, Charles Hartshorne ve Alfred North Whitehead’in geliştirmiş olduğunu “süreç felsefesi”nden çıkmış olan bir *teodisedir*. Süreç felsefesi düşünürleri, geleneksel teist Tanrı anlayışını büyük oranda korumakla birlikte, başta Tanrı’nın kuvvet sıfatı olmak üzere diğer bazı klasik anlayışta kabul gören sıfatlarında değişiklikler yapmışlardır (Yaran, 1997: 86-87).

Süreç düşünürleri Tanrı’nın mutlak iyi olması konusunda klasik teist yaklaşımla hemfikir olmakla beraber Tanrı’nın mutlak gücü noktasında teizmden ayrılmaktadır. Süreç felsefesine göre sınırlı varlıklar da kudret ve güç sahibi olup, yeni durumlar ve işler meydana getirebilmektedirler. Bu durum, onların kendilerini belirleme güçlerini kendi içlerinde taşıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle Tanrı’nın bir varlıkta olması mümkün olan bütün güce sahip olduğu, ancak var olan gücün bütününe sahip olmadığı söylenebilmektedir. Yaratılmış olan varlıkların, yaşamlarında kötü veya iyi olanı seçmelerine imkan tanıyan güçleri mevcuttur. Bu anlamda Tanrı, zorlayıcı değil ikna edici bir güce sahiptir. Tanrı, yaratılanları kötülüklerden uzak durmaya ya da iyiyi seçmeye cezbedebilir fakat zorlayamaz. Süreç düşünürleri bu yaklaşımla Tanrı’yı zorba ve kaba bir güçten korumakta olduklarını düşünmektedirler. Çünkü onlara göre canının istediğini yapan veya “asıp kesen” bir Tanrı anlayışı teizme ciddi anlamda zarar vermektedir. Öte yandan Tanrı’nın kendisi bizzat kendi gücünü sınırlamaktadır. Tanrı kendisini sınırlandırmış olduğu için dünyada mevcut olan bazı kötülüklerle müdahale etmemektedir. Dolayısıyla kötülüklerden dolayı Tanrı’nın sorumlu tutulması doğru değildir. Tanrı’nın kendi gücünü sınırlandırarak müdahale etmemesindeki sebep ise insanların ahlaki sorumluluğuna dinamizm getirmektir. Her ne kadar teizm tarafından kabul edilemeyecek olsa da süreç düşünürleri kötülük problemine bu şekilde bir çözüm sunmaktadır (Şimşek, 2019: 158-159).

1.3.4. İslam Felsefesinde Kötülük Problemi

İslam filozoflarının kötülük problemi konusuna yaklaşımlarının, İslami öğretilerden sapmama çabası ile birlikte bir yandan Aristoteles felsefesine, diğer yandan da kısmen Yeni Platoncu felsefenin bir ürünü olarak kabul edilen “sudûr teorisi”ne dayandığı dikkat çekmektedir. Sudûr teorisine göre kısaca varlıklar Tanrı’dan “taşmak”tır. İlk varlık Tanrı’dan taşınca (sudûr edince) bu varlıkla birlikte ortaya ilk eksiklik de çıkmıştır. Eksiklik, Tanrı’dan uzaklaştıkça devam etmiş olup bu eksiklik veya uzaklaşma şerdir. Genel olarak İslam filozofları iyinin karşılığı olarak hayır, kötünün karşılığı olarak şer kavramını kullanmakta ve bu kavramları daha ziyade ahlaki fiillerin ya da ahlaki amaçların doğurduğu neticelerin nitelikleri olarak ele almış olduklarından şerle mutsuzluğu, hayırla mutluluğu aynı anlamda kullanmışlardır (Şat, 2012: 24).

İslam felsefesi denildiğinde karşılaşılan ilk isim Kindî’dir. Literatürde ilk İslam filozofu olarak geçen Kindî, kötülüğü nefis ve beden bağlamında ele almıştır. Kindî’ye göre bedenle birlikte insanın bir unsuru olan nefis, basit ve yetkin olup cevherini Tanrı’dan almaktadır. Bu yönüyle nefis hem cisimden bağımsız hem de ruhani ve ilahi özelliklere sahiptir. Ontolojik açıdan beden, nefsin aşağısında ve olumsuz niteliklere sahip olan bir varlıktır. Beden ve nefis Kindî’ye göre insana etki eden iki temel güçtür. Beden, yapısı itibarıyla öfke ve arzu gibi duyguları harekete geçirmektedir. Bu duyguların insana hakim olması ise kötülüğü ortaya çıkarmaktadır. Nefsin görevi bedeni bu noktada engellemektir. Temelde ruhani ve ilahi olmaması sebebiyle beden kötülüğe sevk etmektedir. Dolayısıyla Kindî düşüncesinde kötülüğün kaynağının beden olduğu söylenebilmektedir (Karakaya, 2018: 112-114).

Kindî’den sonra İslam felsefesinin dikkat çeken önemli isimlerinden biri Farabi’dir. Farabi, varlığın ilkesinin manevi olduğunu kabul eden, mantık ve geometriyi temel alan ve fizikten geçerek metafiziğe doğru ilerleyen bir sistem kurmuştur. Farabi’nin düşünce sisteminde sudûr teorisi önemli bir yere sahiptir. Sudûr teorisiyle Farabi; değişmeyenle değişikliğe uğrayan, ezelî olanla sonradan olan, mutlak ve bir olanla mümkün ve çok olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek ve böylece bütün evreni hiyerarşik bir sistem içerisinde yorumlamak istemiştir. Buna göre ilk varlık Tanrı’dır. Zorunlu varlık olan Tanrı, her türlü yetkinlik, iyilik ve güzelliğin kaynağıdır. Evren, doğal bir zorunlulukla Tanrı’dan çıkarak (sudûr ederek) meydana gelmiştir. Buradaki zorunluluk, Tanrı’nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanmakta olup mantıki açıdan bir zorunluluk değildir (Kaya, 1995).

Farabi’ye göre herhangi bir güçlük olmadan her şey Tanrı’dan nasıl olmaları gerekiyorsa ve tam bir nizam içinde sudûr etmiştir. Bu sudûr, Tanrı’nın iradesine uygun olması

sebebiyle adaletli ve iyidir. Farabi'ye göre Tanrı'nın adaleti ve evrenin mevcut durumu arasında bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Kötülük göreceli ve arızidir. Asıl olan nizam ve hayırdır. Kötülük ancak hayrın eksikliği olarak görülebilir (Mustafayev, 2011: 23-24).

Bununla birlikte Farabi, kötülüğün bir noktada gerekli olduğunu düşünmektedir. İyiliklerin devam etmesi ve çoğalabilmesi için kötülükler vazgeçilmezdir. İyiliklerin artabilmesi için gerekli olan kötülüklerden vazgeçilirse iyilik de ortadan kalkacaktır. Kısaca Farabi, fiziksel kötülüğü bu şekilde açıklamaktadır (Kaya, 2014: 72-73).

Ahlaki kötülüğün sebebi ise Farabi'ye göre insanın özgür iradesini doğru kullanmamasıdır. İnsanlarda derin düşünme, dikkatle inceleme ve düşündüklerini birbirine bağlayarak bir sonuca ulaşma, çıkarım yapma becerisi mevcuttur. İnsan, düşündüğü şeylerin bazılarına yönelik arzu, ulaştığı sonuçların bazılarına yönelik de eğilim isteğine sahiptir. Buradan hareketle de yalnızca insana özgü olan tercih etme, seçme özelliğine ulaşılmaktadır. İnsanlar bu arzu, eğilim ve seçme özelliklerini mutluluğa yönelik olarak kullandıklarında ortaya iyi fiiller veya genel olarak iyilik çıkmaktadır. Ters durumda ise yani mutluluğun bilinmediği veya ulaşılmak istenen bir amaç olarak belirlenmediği durumlarda söz konusu arzu ve irade insanı kötülüğe yöneltmekte ve bu şekilde gerçekleştirilen fiil ve davranışlar da kötü olmaktadır (Farabi, 2017: 83-85).

Farabi ile birlikte Meşşâî ekolünün önemli bir temsilcisi olan ve tıp alanında Orta Çağ'ın önde gelen isimlerinden biri olan İbn Sina, kötülüğün varlığını ve bilinirliğini kabul etmektedir. İyiliğe oranla kötülük daha az olsa da varlığı bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü salt iyi olan yalnızca Tanrı'dır ve onun dışındaki varlıkların imkân niteliği, onların aynı zamanda eksik varlıklar olmasının da nedenidir. Eksiklik de bir çeşit kötülük olduğundan içerisinde kötülük olmayan bir evren tasavvuru imkansızdır. Kötülüğün fiilen ortaya çıktığı ve görüldüğü yer yaratılmış olan evren olup bu evren oluş ve bozuluşa tabidir. Oluş ve bozuluşun gerçekleştiği yer ise maddedir ve madde her çeşit sureti almaya yatkındır. Madde bazen alması gereken sureti tam anlamıyla alamaz ve bu durumda yetkinlik kazanamamış olur. Böylece ontolojik yapıda kötülük meydana gelir. Bir annenin hamileliğinde iyi beslenmemesi sebebiyle sağlıklı doğum yapması veya bir bitkinin alması gerektiği kadar güneş ışını alamaması gibi durumlar buna örnek olarak verilebilmektedir. Ancak bu gibi olaylardaki amaç kötülük yapmak değildir. Bu tür kötülükler her şeyi kapsayacak kadar yaygın olmamakla birlikte kalıcı ve sürekli de değildir. Dolayısıyla genel varlık planında kötülüğün fazla bir etkinliği yoktur. Bu kötülüklerin gerçekleşmemesi için Tanrı'nın varlığı yokluğa çevirmesi gerekir ki bu daha büyük bir kötülük

anlamına gelir. Netice itibariyle evrende asıl olan iyiliktir, kötülük sonradan olmadır (Durusoy, 1999).

Bunun haricinde İbn Sina temelde üç çeşit kötülükten bahsetmektedir. Bunlar herhangi bir sebeple duyulan ıstırap ve acı gibi fiziksel kötülükler, ahlaki esaslardan dolayı yasaklanmış olan fiillerdeki ahlaki kötülükler ve bir şeyin doğasında olması gereken yetkinliklerden birinin yokluğu şeklindeki metafiziksel kötülüklerdir (İbn Sina, 2005: 165).

Genel olarak İbn Sina'ya göre Tanrı her şeyi belirli bir düzen içerisinde yaratmıştır. Tanrı'nın mutlak iyi olması sebebiyle yaratmış olduğu şeylerin düzeni de iyiliğe yöneliktir. Kısacası evrende görülen her şey iyiye yönelik olup kötü gibi görünen şeylerin içinde de iyiye yönelik bir gaye mevcuttur. Örneğin ateş ve suyun pek çok faydası vardır ancak faydalarının yanında yanma ve boğulma gibi kötülükler sebepleri olabilmektedirler. Ancak bunlar varlık düzeninin geneli düşünüldüğünde çok büyük şeyler değildirler. İçerisinde az miktarda da kötülük bulunan bu gibi şeyler iyilikten daha fazla kötülüğe sahip olsalardı ya da doğalarının gereğini yerine getirmeselerdi tanrısal iradeye ters düşeceklerinden varlık alanına çıkmazlardı. Çünkü kötülük yokluğun, iyilik ise varlığın temel karakteridir (Taylan, 2013: 202-206).

İslam felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan ve Meşşai ekolünün son temsilcisi olarak kabul edilen İbn Rüşd ise kötülük problemine yaklaşırken bir yandan dogmatik, diğer yandan da rasyonel olmak üzere iki farklı açıdan cevap aramıştır. İbn Rüşd'e göre içinde yaşadığım evren mümkün evrenlerden biri olmayıp, yegâne evrendir. Evrendeki kötülüğün varlığı ise ilahi hikmet ve iradenin bir gerekliliğidir. Rasyonel açıdan ise İbn Rüşd kötülüğü insana bağlamaktadır. Örneğin, gıdalar genel olarak iyidir ancak bazı hasta veya zayıf vücutlara zarar verebilmektedir. Tanrısal açıdan kötülüğün asli bir varlığı yoktur, o yokluksallıktır. Evrende kötülüğe oranla iyilik çok daha fazladır. Kötülük göreceli olup, genel geçer bir niteliğe sahip değildir. Tanrı tarafından iyi iyi olduğu için, kötü ise kendisiyle birlikte bulunan iyilik için yaratılmaktadır. Örneğin, ateşin doğasında zarar verme niteliği, yani kötü bir taraf vardır. Ancak faydası söz konusu kötü tarafından çok daha fazladır. Bazı durumlarda verdiği zarar yüzünden ondaki iyilik göz ardı edilemez. Yani genel olarak kötülük de Tanrı tarafından yaratılmıştır ancak kötülük maksadıyla değil iyiliği destekleyebilmek için yaratılmıştır. Genel olarak Tanrı'nın mutlak anlamda adaletli olabilmesi için kötülüğü de yaratması gerekmiştir (Mustafayev, 2011: 24-25).

İbn Rüşd'e göre evrende ne kadar kötülük mevcutsa en az o kadar da iyilik mevcuttur. Kötülük olmaması durumunda iyilik de düşünülememektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd, meseleyi daha iyi açıklayabilmek adına tanrısal bilgi ve iradenin bir gereği olarak iki durumdan

birinin kaçınılmaz olduğunu söylemektedir: ya çoğunda iyilik azında kötülük bulunan varlık hiç yaratılmayacak ve bu durumda az olan kötülük nedeniyle çok olan iyilik de yok edilmiş olacak ya da varlık bu şekilde yaratılacak ve netice itibarıyla varlıklarda az kötülükle beraber çok olan iyilik de var olacaktır. Az olan kötülükle beraber çok olan iyiliğin bulunması, az olan kötülük nedeniyle çok olan iyiliğin yok olmasından daha iyi olduğu için Tanrı, adaletinin bir getirisi olarak hem iyi hem de kötüyü yaratmıştır (Kaya, 2014: 78-79).

Meşşailik ile birlikte İslam felsefesinde dikkat çeken bir diğer ekol İsrakilik'tir. İsrakilik, "Sühreverdi'nin kurmuş olduğu teosofik ve mistik felsefe" olarak tanımlanmaktadır (Kaya, 2001). İsraki felsefede "nur" kavramı öne çıkmaktadır. Tanrı'ya ait olan nur, insan ruhunun da kaynağıdır. Duyular aracılığıyla algılanabilen madde veya cisim, varlığı zorunlu olan Tanrı ve Tanrı'nın nurundan gelen ruh üç temel varlık mertebesidir. İnsanın ruhu ise insanın maddi yönü olan bedenini idare etmektedir. Varlık düzleminde genel olarak maddeden nura doğru bir gidiş söz konusudur. Ancak madde, hiçbir zaman tam anlamıyla nur olamaz. Kötülük ise maddi olandaki bu eksiklikten ileri gelmektedir. Yaratılmış olan maddenin eksikliği kötülüğü ortaya çıkarmaktadır. İsraki felsefeye göre kötülük Tanrı'dan gelmemekte, vasıtalarla maddi dünyada var olmaktadır. Bununla birlikte evrende doğal kötülük yoktur, insanlar tarafından eksiklik olarak görülen şeyler aslında mükemmelliğin bir parçası ve tamamlayıcısıdır (Ak, 2016: 44-45).

Özetlemek gerekirse İslam felsefesindeki çeşitli ekol ve isimlerin kötülük problemine olan yaklaşımları yer yer birinden farklı, yer yer benzer nitelik göstermektedir. Her ne kadar farklı görüşler ortaya koyulmuş da olsa genel olarak İslam felsefesinde kötülük probleminin ele alınışı şu şekilde kategorize edilebilmektedir:

- Kötülüğün yokluğu - azlığı ve arızı olması
- Kötülüğün evrendeki nizamı tamamlayıcılığı
- İnsan iradesi ve yaratılmış olanın eksikliği
- Tanrı'nın bilgi ve iradesinin tam olarak bilinmemesi
- Kötülüğün, iyiliğin karşısı olarak gerekliliği (Yaran, 1997: 134).

Genel olarak denilebilir ki kötülük kavramı çeşitli şekillerde tanımlanmış olup fiziksel veya doğal kötülük, ahlaki kötülük ve metafiziksel kötülük gibi çeşitlere ayrılmıştır. Kötülüğün, mutlak iyi olarak tanımlanan ve evreni yarattığına inanılan Tanrı'yla çelişkili gibi görünmesi ise temelde hem dinî hem de felsefî bir problem oluşturmuştur. Kötülük problemi olarak isimlendirilen bu problem, geçmişten günümüze çeşitli teolog ve düşünürlerin zihinlerini meşgul etmiştir. Ateizm açısından Tanrı'nın var olmadığının başlıca bir delili olarak kabul

edilen kötülük problemi, teizm açısından çeşitli şekillerde mantıksal bir zemine oturtulmaya ve çözülmeye çalışılmıştır. Gerek Batılı filozoflar gerekse İslam filozofları, probleme dair çeşitli düşünceler ve yorumlar geliştirmiştir. Bu çalışmada ise kötülük problemi, tasavvuf denildiğinde karşılaşılan en önemli isimlerden İbn Arabi ile 20. yüzyıl Batı felsefesinde özellikle postmodernizm denildiğinde karşılaşılan en önemli isimlerden Derrida'nın düşünceleri ekseninde tartışılacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın ikinci bölümünde öncelikle İbn Arabi düşüncesi ele alınacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABİ DÜŞÜNCESİ

İbn Arabi, Endülüslü bir mutasavvıf olup İslam düşüncesinin temel taşlarından biri olduğu söylenebilecek tasavvuf açısından son derece önemli bir isimdir. Çalışmanın bu bölümü ana hatlarıyla İbn Arabi'ye ayrılmıştır. İbn Arabi, her ne kadar varlık anlayışıyla öne çıkan bir isim olsa da onun düşüncesinin oldukça geniş bir kapsama sahip olduğu görülmektedir. Düşünce sistemi ile birlikte düşünüş biçimi ve yorumlama tarzıyla da öne çıkan İbn Arabi, kötülük problemine dair de çeşitli görüşler ortaya koymuştur. İbn Arabi'yi biraz daha tanıyabilmek adına çalışmada öncelikle genel hatlarıyla tasavvufa yer verilecektir. Çalışmanın bu bölümünde cevap aranacak olan araştırma soruları ise şu şekilde sıralanabilmektedir:

1. Tasavvuf ne ifade etmektedir?
2. Kötülük problemi tasavvufi açıdan nasıl ele alınmıştır?
3. İbn Arabi'nin hayatı ve düşüncesi nasıl açıklanmaktadır?
4. İbn Arabi'nin varlık anlayışının mahiyeti nedir?
5. İbn Arabi düşüncesinde kötülük problemine dair nelere rastlanmaktadır?

2.1. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tasavvufta Kötülük Problemi

TDV İslam Ansiklopedisi'nde tasavvuf, “İslam'ın bâtın ve zâhir hükümleri çerçevesinde yaşanan derunî ve manevî hayat tarzı” olarak tanımlanmıştır. Tasavvuf yaşam tarzını benimseyen ve bu doğrultuda Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kişilere ise “sufî” denilmektedir. Tasavvufa dair kaleme alınan ilk eserlerde bir unvan olarak sufi kelimesinin kökeni ve ortaya çıkışı üzerinde durulmuş olmasına rağmen tasavvuf kelimesinin tam olarak nasıl türetildiğine dair çok fazla çalışmaya rastlanmamaktadır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar ve öne sürülen fikirler incelendiğinde tasavvuf sözcüğünün “safâ” ve “vefâ” sözcüklerinin birleşiminden, zâhidlerin yedikleri bitki olan “sufâne”den, kendilerini Kâbe hizmetine adanmış olan topluluğun ismi Sûfe'den, ucuz olması sebebiyle gurura neden olmadığı kabul edilen sûftan (yün elbise), Hakk'a boyun eğenlerin uzatmakta oldukları “sûfetü'l-kafâ” (ense saçı) deyiminden türetilmiş olabileceği şeklindeki düşünceler dikkat çekmektedir. Bunun dışında bir tevazu simgesi olarak görülen yün elbise giymeleri nedeniyle kendilerini tamamen dine ve ibadete adayan zâhidlerin yaşam tarzını ifade etmek için sûf sözcüğünden “yün giydi” anlamına gelen “tasavvafe” fiilinin türetilmiş olduğu ve bu fiilin master hali olarak tasavvuf tabirinin kullanıldığı da ileri sürülen görüşlerden biridir. Bu görüş hem dil bilgisi hem de anlam açısından

uygun bulunması sebebiyle genel kabul gören görüştür. Tasavvuf yolunu benimseyenlere mutasavvıf, ehl-i tasavvuf veya sûfi ismi verilmiştir (Öngören, 2011).

Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü'nde tasavvuf, "Arapça yün giymek anlamındaki bir kelime, Allah ile kul arasında ihsan olayının gerçekleşmesi ya da kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını göstermekte olan bir ilim, bâtını fıkıh" olarak tanımlanmış olup tasavvufun binin üzerinde tarifinin yapılmış olduğu ve içinde bulunduğu hale göre her mutasavvıfın tasavvufu tarif ettiği belirtilmiştir (Cebecioğlu, 1997).

Batıda ise tasavvuf, "evrenin kanunlarını, sırlarını ve bunlar üzerinde düşünme yollarını öğreten akım" anlamına gelen "theosophy" ya da herhangi bir dinin ruhani ve deruni tarafını ifade eden "mistisizm" olarak algılanarak ilk başlarda İslam mistisizmi şeklinde ifade edilmiş fakat tasavvuf ve mistisizm arasında belirgin farklılıklar olduğunun anlaşılması üzerine "sufizm" kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Konuyla ilgili çalışmalar tasavvufun aktif olarak icra edilmekte olan bir usulünün olması, mürşit veya şeyh adı verilen bir rehber önderliğinde yaşanması ve rehberlerin Hz. Muhammed'e kadar uzanan silsileleri, kişinin kavrayış ve anlayış düzeyine uygun bularak girmekte olduğu bir tarikatın (tasavvufi yol) kendine özgü kurallarının olması gibi bir takım özelliklerden dolayı bütünüyle mistisizmden ayrı bir yaşam tarzı olduğunu ortaya koymuştur (Öngören, 2011).

Tasavvuf en genel haliyle bir "hal ilmi" olarak tanımlanmakta ve bireysel ve manevi tarafı ağır bastığından çeşitli şekillerde tanımlanabilmektedir. Temelde bir düşünce sistemi olan tasavvuf, ilahi kaynaklı bir bilginin veya bilgeliğin, söz konusu düşünce sistemine katılmış olan kişilere aktarılması geleneğidir. Bir anlamda kişinin kendi ruhunu inceleme yöntemi ve tecrübeye dayalı bir ilim olan tasavvuf, bir doktrin ve bu doktrinin öğretilmesine dayanmaktadır. Doktrinin öğretilmesi ise manevi bir etkinin aktarılması şeklinde gerçekleşmektedir. Tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahip olan Gazali'ye göre bir araç olarak tasavvuf, yalnızca bir yöntem veya bilgi ilkesi ve kaynağı olmayıp uygulanacak ve takip edilecek bir yoldur. Tasavvuf yolunu benimseyen her kişi bir zühd hali içindedir. Zühd, dünyevi olan şeylerden vazgeçme hali olup tasavvuf bunu bir adım daha öteye götürerek Tanrı dışındaki her şeyden vazgeçme halini almaktadır (Altıntaş, 1986: 2).

Bu vazgeçme hali dünyevi şeyleri boş vermek veya hiçbir şekilde önemsememek şeklinde ele alınmamaktadır. Tasavvufta kişiye dünyevi işlerini manevi çalışmadan bir sapma şeklinde algılaması değil, dünyevi yaşantı ve görevleri manevi yolculuğun bir mekan ve parçası olarak görmesi öğretilmektedir. Tasavvuf, kişiye dünyevi sorumluluk ve işlerden kaçmak yerine, bu sorumluluklarını diğer insanlardan çok daha iyi yerine getirmesi gerektiğini,

çünkü Tanrı'nın insanlara verdiği kapasiteyi en iyi şekilde kullanmayı amaç edinmek gerektiğini öğretmektedir (Frager, 2010: 37-38).

Tasavvufi anlayışa göre insan, yaratılışı itibarıyla en yetkin ve üstün varlıktır. İnsanın en yetkin ve şerefli varlık (dini terminolojiye göre “eşref-i mahlukat”) olması hem manevi hem de maddi açıdan en güzel özellikleri taşıması anlamına gelmektedir. Manevi ve maddi güzellik, gerek fiziksel gerekse içsel ve ahlaki açıdan insanın güzel ve iyi bir seviyeye ulaşabilecek biçimde yaratılmış olması demektir (Yılmaz, 1994: 32).

Tasavvufun genel yapısı özetlendikten sonra tasavvufta kötülük probleminin nasıl ele alındığı incelenmek istendiğinde, tasavvuf alanında öne çıkan diğer iki önemli isim Mevlâna ve Yunus Emre'nin düşüncelerine değinmek gerekmektedir.

Önemli bir mutasavvıf, düşünür ve şair olan Mevlâna Celaleddin-i Rumi, 1207-1273 yılları arasında yaşamış, hem dini hem edebi açıdan son derece önemli olan *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* isimli tasavvuf literatürünün en fazla öne çıkan iki eserini kaleme almıştır. “Varlıkta birlik” düşüncesini temel alan Mevlâna, insanlar açısından bakıldığında iyilik-kötülük, iman-inkar gibi ayrımların olduğunu, ancak Tanrı açısından hepsinin bir olduğunu söylemektedir. Mevlâna'ya göre kötülük iyilikten ayrılmamakta; kötülük olmadan kötülüğün terk edilmesi mümkün olmamaktadır. Aynı şekilde inkar olmadan din de olmamaktadır çünkü dinin anlamı inkarı bırakmaktır. Tüm bunların yaratıcısı ise birdir. Mevlâna'ya göre ikilikten kurtuluş, kişinin kendi varlığından soyutlanmasıyla gerçekleşmektedir. Kısaca birlik, kişinin kendi izafi varlığından geçmesidir (Öngören, 2004).

Mevlâna'nın özellikle *Mesnevi*'si incelendiğinde, onun anlattıklarında “iyilik” ve “kötülük” kavramlarına dair çok fazla içerik olduğu dikkat çekmektedir. Genel olarak Mevlâna düşüncesinde kötülük kendiliğinden meydana gelen bir olgu olmayıp, ona yönlendiren farklı etkenlerle ortaya çıkan bir durumdur. Söz konusu etkenlerin başında ise nefis ve Şeytan gelmektedir. Kişinin aklını gerektiği şekilde kullanmayarak cehalete yönelmesi, kötülüğün önde gelen nedenlerindendir. Kötü çevre ve kişiler de insanları olumsuz yönde etkilemekte olan etkenlerdendir. Nefs ve şeytan insanları yoksullukla tehdit ederek, makam ve zenginlik sevgisini kullanarak, günahı güzel gösterip iyilikleri erteleterek kalpte bazı hastalıklara neden olmaktadır. Mevlâna, nefis ve Şeytan'ın hilekâr olduğunu söylemekte ve bunları, bir imtihan içinde olan insan açısından iyi ve kötüyü birbirinden ayırma unsuru olarak değerlendirmektedir. Genel olarak Mevlâna'nın kötülük problemi karşısındaki tutumu aşırı iyimser olmamakla birlikte aşırı kötümser de değildir. Ona göre kötülükle ilgili insanların hükümlerinin çoğu izafidir. Birine göre zehir olan, başka birine panzehir gelebilir diyen Mevlâna, kötünün

durumlara ve kişilere göre (göreceli olarak) değiştiğini söylemektedir. Özetle Mevlâna'ya göre “mutlak kötülük” olmayıp, kişilere ve koşullara göre kötü olarak yorumlanan olaylar vardır (Kocabaş, 2010: 119-120).

Bir diğer önemli mutasavvıf ve şair Yunus Emre, sevgi temelli bir düşünceye sahip olup eserlerinde insanları merhamete, şefkate, kardeşliğe ve ilahi aşka davet etmiş; kendini bilmenin, insan olmanın ve Tanrı'ya ulaşmanın yollarını ve şartlarını anlatmıştır. Yunus Emre'ye göre iki farklı insan tipi vardır. Bunlardan birincisi, her insanın ulaşması gereken bir hedef olan “insan-ı kâmil”dir. Kâmil olan insan aşk ile Tanrı'ya ulaşmış ve ilahi ahlakla ahlaklanmıştır. İkinci insan tipi ise güzel ve çirkin, iyi ve kötü gibi bir takım ikilikler arasında bocalayan insandır (Tatcı, 2013).

Yunus Emre'nin kötülük problemine ilişkin düşünceleri incelendiğinde, söz konusu düşüncelerin Mevlâna'ninkilerle benzerlik gösterdiği dikkat çekmektedir. Yunus Emre'ye göre kötülük, kendi başına bir gerçekliğe sahip olmayıp kimi faktörler tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Bu faktörlerin başında ise nefis gelmektedir. Kötü çevre ve kişiler de kötülüğe sebep olan faktörler arasındadır. Ayrıca kötü olarak nitelendirilen ıstırap ve acılar karşısında iyiliği seçerek iyilik yapmayı başarabilen kişiler büyük bir olgunluk seviyesine ulaşabilmektedir. Öte yandan Tanrı'nın yarattıkları ve yaptıklarındaki hikmeti insanın tam olarak kavrayamaması da bazı şeylerin kötülük olarak yorumlanmasına neden olabilmektedir (Şenocak, 2019: 67).

Bunun dışında Yunus Emre'nin kötülük problemine kendince bir çözüm üretme girişiminde bulunduğu ve tam olarak böyle bir amaç gütmese de bir *teodise* ortaya koyduğu da söylenebilmektedir. Yunus Emre'ye göre güzellik ve iyilikler gibi acı ve acı çekmeler de insanı Tanrı ile konuşmaya iten araçlar durumundadır. Dolayısıyla acı çekmenin insanı Tanrı'ya yakınlaştıracığı söylenebilir. Kısaca Yunus Emre, kötülük problemine kötülük merkezli bir şekilde, yani kötülük kavramını çözümlemeye çalışarak veya kötülüğü bir gerçeklik şeklinde ele alarak, yaklaşmamakta; kötülüğü ve/veya çekilen acıları insanı Tanrı'ya yaklaştıracak bir araç şeklinde değerlendirerek “Tanrı ile Konuşma *Teodisesi*” şeklinde isimlendirilebilecek bir *teodise* ortaya koymaktadır (Yasa, 2006: 99-100).

Genel itibariyle tasavvufi açıdan kötülüğün büyük oranda insan nefsinin sebep olduğu bir olgu olarak (ahlaki kötülük) el alındığı, diğer kötülüklerin ise insanlar tarafından (izafî olarak) kötü olarak nitelendirildiği, tanrısal açıdan bakıldığında bunların aslında kötülük olmadığı, insanların ise kendi benliklerinden geçerek Tanrı'da kaybolmak suretiyle hem

kötülük olarak nitelendirdikleri şeylerden kurtulacakları hem de ulaşılması gereken olgunluk seviyesine ulaşacakları söylenebilir.

2.2. İbn Arabi'nin Hayatı ve Düşüncesine Genel Bir Bakış

Tam ismi “Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabi el-Hatemi et-Tai el Endelüsi” olan İbn Arabi, 27 Temmuz 1165 tarihinde Endülüs’ün Mürsiye adlı kentinde dünyaya gelmiştir. Bizzat kaleme aldığı eserlerinde kimi zaman kendisi ve ailesine, kimi zaman da tanıştığı kişilere dair çeşitli bilgilere yer vermiştir (Bozyel, 2016: 5).

İbn Arabi’nin soyunun, Beni Tay isimli Arap kabilesine dayanmakta olduğu, babası Ali bin Muhammed’in Abbasi halifesinin kumandanı olduğu ve ünlü İslam düşünürü İbn Rüşd ile yakın arkadaş olduğu bilinmektedir. Babasının fıkıh ve hadis ilimleri ile ilgilenen, Kur’an-ı Kerim’i çok okuyan biri olduğu ve annesinin ise dönemindeki ünlü kadın mutasavvıfların sohbetlerine katıldığı, eserlerinde İbn Arabi tarafından bahsedilen ayrıntılar arasındadır (Addas, 2004: 37-38).

Ailesinde özellikle dayılarının siyaset ile ilgilenmiş oldukları, Yahya bin Yağan isimli Tilemsan hükümdarı dayısının daha sonra hükümdarlığı bırakıp tasavvufa yönelmiş olduğu ve tasavvuf yolunda kendisini geliştirdiği bilinmektedir. Buradan hareketle ailesi ve çevresinde oldukça güçlü bir manevi atmosfer olduğu ve kendi karakter yapısının da bu yönde şekillendiği rahatlıkla söylenebilmektedir (Cebecioğlu, 2008: 9-10).

Sekiz yaşına kadar doğduğu şehir Mürsiye’de yaşamış olan İbn Arabi, daha sonra İşbiliye’ye yerleşmiş ve burada tasavvufla tanışmış, dönemin çeşitli mutasavvıflarından ders almıştır. Başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere hadis, tefsir ve fıkıh gibi İslami ilimler üzerine uzun süre eğitim görmüş; ders aldığı üstatlarından ve onların manevi deneyimlerinden, hikmetli sözlerinden *el-İcaze* ve *Fütuhat-ı Mekkiye* gibi eserlerinde söz etmiştir (Addas, 2004: 43).

İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiye* adlı eserinde İbn Rüşd ile karşılaşmalarından bahsetmektedir. Bu diyalog ve karşılaşmadan İbn Arabi’nin tasavvufa henüz erken sayılabilecek bir yaşta iken yöneldiği ve manevi anlamda bir işaretle inzivaya çekilip kendi iç dünyasını dilemeye başladığı anlaşılmaktadır. Konuya dair anlatımında kendisini “daha bıyıkları terlememiş bir genç” olarak tanımlamaktadır (Özköse, 2009: 222).

Kendi ifadelerinden İbn Arabi’nin uzun sayılabilecek bir öğrencilik süreci geçirdiği ve İslam dünyasının çoğu merkezinde karşılaştığı alimlerden icazet ve ders aldığı anlaşılmaktadır. Daha sonrasında kendisi de icazet ve ders vermiş ve hayatının neredeyse tamamında çeşitli alimlerle bir araya gelmeyi ve ders almayı sürdürmüştür. Fıkıh, tefsir ve kelam gibi ilimleri

öğrendiği ve tasavvuf yoluna henüz girmemiş olduğu gençlik dönemini kendi deyimiyle “cahiliye devri” olarak adlandırmaktadır (Cebecioğlu, 2008: 11).

1194 yılına kadar İşbiliye’de yaşamış olan İbn Arabi, bu dönemde Endülüs ve Kuzey Afrika’nın çoğu şehrini dolaşmış, Marakeş’te 1200 yılında yaşamış olduğu manevi bir deneyimden sonra hac ibadeti için Mekke’ye gitmiştir. Daha sonra yeniden Kuzey Afrika’ya giden İbn Arabi, ardından memleketine bir daha dönmek üzere yola çıkmıştır. İlk olarak Mısır’a, sonrasında Kudüs ve tekrar Mekke’ye gitmiş ve bir davet alması üzerine Anadolu’ya da seyahat etmiştir (Kılıç, 1995: 27).

Bazı araştırmacılara göre 78 yaşında olduğu söylene de İbn Arabi, genel kabule göre 8 Kasım 1240 tarihinde Şam’da hayatını kaybetmiş ve cenazesi sessizlik içinde kaldırılmış, Kasiyun Dağı’na defnedilmiştir. İlerleyen dönemde ise türbesinin yanında cami ve tekke yapılmıştır (Addas, 2015: 10).

İbn Arabi’ye saygı duyan ve onun düşüncelerini takdir edenler, düşünürün dini ilimlere karşı yenilikçi/yenileyici yaklaşımını belirtmek için “Muhyiddin” ve onun tasavvuf alanındaki büyük otoritesini ifade etmek amacıyla da “Şeyhü’l-Ekber (En Büyük Şeyh)” unvanlarını kullanmışlardır (Bozyel, 2016: 7).

İslam felsefesinin önde gelen düşünürlerinden olan İbn Arabi, bir anlamda Plotinus’un sistemine benzer bir teosofik sistem kurmak amacıyla sadece mutasavvıfların değil, aynı zamanda kelimacı ve filozofların eserlerinden de yararlanmıştır (Cevizci, 2010: 300).

İbn Arabi’nin anlattığına göre, İbn Rüşt ile görüşmelerinde İbn Rüşt tarafından kendisine felsefi tefekkürün ya da mantığın sezgisel bilgi veya ilahi keşf ile aynı sonuçlara ulaştırıp ulaştıramayacağı sorulmuştur. İbn Arabi’nin bu soruya verdiği yanıt, “Hem evet hem hayır; bu ‘evet’ ve ‘hayır’ arasında boyunlar cesetlerinden, ruhlar bedenlerinden fırlar” olmuştur. Kimi yorumcu ve araştırmacılar bu yanıtta “evet” ile felsefi ve rasyonel bilginin olumlandığını, “hayır” ile ise rasyonel bilginin ilahi olanın bilinmesi açısından olumsuzlandığını söylemektedir. Burada söz konusu olan ve akıl-gönül ikiliği ya da rasyonalizm-mistisizm ikiliği şeklinde adlandırılabilir olan ikilik, genel anlamda İbn Arabi düşüncesine damgasını vurmuştur. Onun düşüncesinde genel olarak ikili ve/veya çift kutuplu bir duruş olduğu göze çarpmaktadır. Öte yandan ‘felsefe’nin sözcük anlamı temel alınarak bakıldığında İbn Arabi’ye tam olarak filozof denilemeyeceği, onun daha geniş anlamı olan ‘hikmet’ geleneği kapsamındaki bir hakim (hikmet sahibi), düşünür olduğu görülmektedir. Kısaca İbn Arabi, her şeyden önce bizzat Tanrı tarafından kendisine verilen üstün ve ayrıcalıklı

bir bilgiyi elde ettiğini düşünen önemli bir mutasavvıftır fakat eserlerinde sıklıkla üzerinde durduğu mistik bilgi ve manevi deneyimi açıklayabilmek amacıyla sergilemiş olduğu gayret kapsamında felsefi tarafı ağır basan bir terminoloji kullanmasından dolayı da felsefe tarihinin önemli ve ilgi çekici filozoflarından (Cevizci, 2010: 303).

Bir mutasavvıf olmakla birlikte, görüldüğü üzere bir filozof kimliği de olan İbn Arabi'nin, filozofları bazı noktalarda eleştirmekte olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle bu eleştirilerin epistemolojik bağlamda olduğu görülmektedir. İbn Arabi'ye göre filozoflar, metafizikte salt akli kullanmakta ve böyle yaparak Tanrı'ya dair bilgiyi ve hakikati eksik bırakmaktadırlar. Tanrı ve evrene dair nihai ve kesin bilgi, İbn Arabi'ye göre yalnızca Tanrı'dan gelebilir. İbn Arabi'nin bu noktada metafizik ile dini bilgiyi uzlaştırma isteğinde olduğu görülmektedir. Ayrıca ona göre nihai ve kesin bilgiye ulaşabilmek için bir bilgi kaynağı olarak peygamberlik ve vahiy vazgeçilmez unsurlardır. Vahyin takip edilmesi ise tasavvufi bilgiyi sağlamaktadır (Demirtaş, 2004: 9).

İlahi özün ve nihai bilginin tam anlamıyla bilinmesi İbn Arabi'ye göre mümkün değildir. Evren, Tanrı'nın sıfatlarının bir tezahür veya tecelli alanı konumundadır. İfadeleri açısından Tanrı'nın sıfatlarının yaratılışı gerektirmekte olmaları sebebiyle Tanrı, Mutlak Birlik olarak kendini bir çokluğa dönüştürmüştür. İbn Arabi buradan hareketle manevi açıdan insanın en büyük amacının görünür alemdeki söz konusu çokluğun ötesinde mevcut olan birliği idrak etmek olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu idrak ediş ise benlikten mutlak anlamda vazgeçebilmekle mümkün olmaktadır. İnsan bu süreç içerisinde Mutlak Birliği idrak edip onun bilincine varırken dünyayı aynı anda Bir ve Çok olarak görmeyi öğrenmektedir (Cevizci, 2010: 303).

Ana hatlarıyla incelendiğinde İbn Arabi düşüncesinin Hallac-ı Mansur, İhvan-ı Safa ve Yeni Platonculuk gibi isim ve akımlardan etkilenmiş eklektik yapıda bir duruşa sahip olduğu, fakat bununla beraber kendine has bir tavır ve duruş da ortaya koymuş olan bir sistem niteliği taşıdığı da görülmektedir. Kendine özgü olan farklılıkları ile birlikte İbn Arabi düşüncesinde dini/İslami referanslar oldukça ağır basmakta, Tanrı'nın yeri genel olarak daima ön planda tutulmakta ve vurgulanmaktadır. Üslup açısından bakıldığında ise İbn Arabi'nin bu noktada da ikili bir tavra sahip olduğu göze çarpmaktadır. Özellikle kendi öğretisinin temel kaynağı olarak gördüğü Kur'an-ı Kerim ayetlerinin açıklama ve yorumlamasını yaparken batını ve zahiri anlam şeklinde iki tür anlamdan söz etmektedir. Genellikle mecazi anlam da denilebilecek olan batını anlam İbn Arabi için daha fazla önemlidir (Demirtaş, 2004: 10-13; Afifi, 2000: 3).

2.2.1. İbn Arabi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücut Kavramı

İbn Arabi'nin varlık anlayışı incelendiğinde karşılaşılan ilk ve temel kavram, Türkçe karşılığı “varlığın birliği” olan “vahdet-i vücud” kavramıdır. Genel olarak vahdet-i vücud'un, İbn Arabi'nin hem metafizik sisteminin hem de varlık anlayışının genel adı olmanın yanı sıra, İbn Arabi sonrasında tasavvufun genel varlık anlayışı haline geldiği de söylenebilmektedir. Bununla birlikte vahdet-i vücud, bir varlık anlayışını ifade etmenin yanı sıra İbn Arabi'nin Tanrı anlayışını da ifade etmektedir; çünkü İbn Arabi düşüncesinde Tanrı ve varlık bir olup aralarında tam bir ayırım yoktur (Atay ve Tokgöz, 2018: 87).

TDV İslam Ansiklopedisi'nde vahdet-i vücud, “varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamına gelen bir tasavvuf terimi; bu bağlamda Tanrı, evren ve insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemi” olarak tanımlanmıştır. Vahdet-i vücud düşüncesi varlığı, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmadan önce kendi içinde bir hakikat olarak ele almakta ve zorunlu ile mümkünü onun iki kutbu olarak sayıp Tanrı ile yaratılmış olan varlıkları birbirlerine izafet ilişkisiyle bağlamaktadır. Böylelikle Tanrı ve insan ilişkisi başta olmak üzere birlik-çokluk problemi, insanın özgürlüğü ve iradesi, sebeplilik, kötülük problemi vs. gibi metafizik konular ile iman ve ahlak gibi dini bahisler hakkında sistematik ve kapsamlı bir düşünce ortaya koymaktadır. Vahdet-i vücud düşüncesinin en önemli dayanak noktasının İbn Arabi'ye ait olan “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır” sözü olduğu dikkat çekmektedir. Kısaca vahdet-i vücud düşüncesinde varlığın Tanrı/Hak olduğu iddia edilerek “mutlak varlık” kavramı benimsenmektedir. Bununla birlikte hem evrende görülen çokluktan hareketle birlik-çokluk meselesini çözmek hem de Tanrı-evren ilişkisini açıklamak amacıyla söz konusu düşüncenin bir diğer temel dayanağı “ayan-ı sabite” kavramıdır (Demirli, 2012).

İbn Arabi düşüncesinin fazlasıyla dikkat çeken kavramlarından biri olan ayan-ı sabite, kısaca “değişmeyen/sabit özler” anlamına gelmektedir. Bazı araştırmacılara göre ayan-sabite kavramı veya öğretisi İslam kelimcilerinin cevher ve sıfatların aynı ve bir olduğunu iddia eden görüşlerinden, İsraki felsefenin zihinsel varlık anlayışından, Platon'un idealar kuramından ibaret olarak görülüyor olsa da İbn Arabi'nin varlık ve ayan-ı sabite ilişkisini “Tanrı-bilgi-hakikat” üçlüsü bağlamında ele alarak temellendirmesi sebebiyle söz konusu görüşlere her ne kadar benzese de kendine has bir tavır ve duruşa sahiptir (Afifi, 1939: 57).

Ayan-ı sabite, “nesnelerin görünür duruma gelmeden önce Tanrı'nın zihninde bilgi olarak mevcudiyeti, dış dünyadaki varlıkların Tanrı'nın zihnindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri” olarak tanımlanmaktadır. “Hakikat, zat ve mahiyet” gibi anlamlara gelen ayan-ı sabite, dış dünyada mevcut değildir. Başka bir deyişle ayan-ı sabite, Tanrı'nın zihninde sabit

olan “yoklar”dır. Bu sebeple “yok” olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda ona “mümkün” de denilmektedir. Ayan-ı sabite varlıkların kalıpları ve modelleridir. Belirli bir nesnenin aynı anda çeşitli ve farklı aynalara farklı biçimlerde yansıtılmasıyla meydana bir çokluğun gelmesi gibi, bir ayna durumunda olan ayan-sabiteye Tanrı’nın varlığının aksetmesi böyle bir çokluk meydana getirmektedir. Çokluk hayali olarak mevcut olup gerçek olarak yalnızca birlik mevcuttur. Dış dünyadaki varlıkların tümünü farklı şekillere sokarak çokluğun meydana çıkmasına neden olan ayan-ı sabite, hiçbir zaman dış dünyada var olmamaktadır. Dış dünyada görünen ayan-ı sabitenin şekilleri, halleri, ayırıcı nitelikleri, hükümleri, fiilleri, belirli özellikleri ve eserleridir. Ayan-ı sabitenin sureti/formu zahir/dışsal, kendisi batın/içseldir. İbn Arabi, “ayan-ı sabite varlık kokusunu asla koklamamıştır” diyerek buna vurgu yapmaktadır (Uludağ, 1991).

İbn Arabi’ye göre dış dünyaya henüz çıkmadan önce Tanrı’da bir bilgi olarak mevcudiyetini devam ettiren ayan-sabite, bilkuvve olmaktan çıkıp aktif hale gelerek Tanrı’nın bilgisinde yer alan hakikatine uygun bir biçimde nesnel gerçeklik kazanmaktadır. Ayan-ı sabitenin, bu açıdan bakıldığında kendi içinde bir ikilik barındırmakta olduğu görülmektedir. Ayan-ı sabitenin bir yandan bilkuvve durumdan aktif duruma geçişi Tanrı tarafından belirlenmekte iken; diğer yandan da kendisini Tanrı’nın evrede izhar etme biçimini ayan-ı sabite belirlemektedir. Böylece ayan-ı sabite ve dış dünya arasındaki ilişki kurulmaktadır ve bu ilişki, nesnel bir gerçekliğe sahip olan tüm varlıkların Tanrı’nın zihnindeki durumlarına uygun olarak var olmalarıdır. Var olan şeylerden herhangi birinin, ayan-ı sabitesine zıt olarak varlığa gelmesi gibi bir olasılık mümkün değildir. Bu durumda ayan-ı sabite, varlıkta asıl ve temel olan şeydir ve varlık düzlemine kendi ayan-ı sabitesine uygun olarak çıkmakta olan şey, aslında kendi aslına dönmektedir (Izutsu, 2015: 218).

Ayan-ı sabitenin özünü meydana getiren hakikatler, İbn Arabi açısından Tanrı’nın zihninde mevcuttur ve bu bakımdan sabittirler. Bununla birlikte henüz nesnel bir gerçeklik kazanmamış olmaları sebebiyle de “yok” hükmündedirler. Hakikatler sürekli olarak yokluk içindedir ve varlığın dışsal tarafıyla herhangi bir ilişkileri bulunmamaktadır. Var olan şeylerin büründüğü suretler veya şekiller fazlalaşmakta olsa da onlar, aslında kendi hallerinde kalmaktadırlar. Hepsinde bulunan hakikat ise birdir ve dış dünyadaki çokluk, yokluğa yapılan bir izafedir (İbn Arabi, 2017: 77).

İbn Arabi’nin ayan-ı sabiteyi yok hükmünde kabul etmesi, mutlak yokluk anlamına gelmemekte; “mümkün” anlamı taşımaktadır. Kısaca ayan-ı sabitenin dışsal dünya karşısında bir varlığı yoktur ancak ezeli olarak Tanrı’nın zihninde mevcut olan ayan-ı sabite, varlık

düzlemine çıkma imkanını kendi içinde barındırmaktadır. İbn Arabi, burada söz konusu olan yokluğu ikiye ayırmaktadır:

- Adem-i Mutlak: Varlık düzlemine hiçbir zaman çıkmayacak olan fakat Tanrı'nın zihninde mevcut olan ayan-ı sabite,
- Adem-i Mümkün: Hem Tanrı'nın zihninde olan hem de varlık düzlemine çıkma imkanını içinde bulunduran ayan-ı sabitedir (Demirtaş, 2004: 61).

Buradaki yokluk düşüncesi doğrultusunda, İbn Arabi de diğer bazı İslam düşünürleri gibi mümkünü “başkası nedeniyle zorunlu” olarak algılamaktadır. Varlık bu açıdan, Tanrı'nın zihnindeki durumuna uygun olarak görünür hale geçmektedir. Tanrı'nın zihninde ezeli olarak ayan-ı sabitenin bulunuyor olması, İbn Arabi tarafından evrenin kadim olarak görüldüğünü göstermektedir. Ancak buradan İbn Arabi'nin evreni doğrudan kadim olarak ele aldığı gibi bir sonuç çıkarılması doğru değildir. Çünkü böyle bir sonuç çıkarıldığında Tanrı'nın yanında başka bir sonsuz varlığın da olduğu kabul edilmesi gerekmektedir ki böyle bir düşünce İbn Arabi'nin karşı çıktığı düşüncelerden biridir. İbn Arabi'ye göre evren, Tanrı'nın varlığına ve bilgisine izafeten kadim olmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın “bizatihi kadim”, evrenin ise “dolaylı kadim” olduğu söylenebilir. Burada dikkat çeken bir diğer husus ise yokluk hükmündeki şeyin varlık düzlemine çıkan varlığının aslında gerçek bir varlık değil, “gölge” varlık olarak kabul ediliyor olmasıdır. Çünkü yokluk durumundan aktif duruma geçmekte olan şey Tanrı'nın tecellisi olup bu tecelli gerçek bir varlığa sahip değildir. Tanrı'nın tecellisi olan ayan-ı sabite, Tanrı'nın isimleridir ve bu durumda varlık düzlemine çıkan şeylerin tamamı Tanrı'nın isimlerinin tecellisi olup Tanrı'nın isimleri ile birbirine bağlı şekilde ortaya çıkan/zuhur eden varlıklar sonsuz olarak kabul edilmektedir. Evrenin, buradan hareketle, Tanrı'nın isimlerinin yansımakta olduğu bir aynadan ibaret olduğu söylenebilmektedir (İbn Arabi, 2017: 50-60).

Burada geçen ayna sembolü veya ayna benzetmesi, İbn Arabi'nin Tanrı'nın tecellisini anlatırken başvurmakta olduğu en önemli semboldür. Bu benzetmenin ya da sembolün kullanımında da İbn Arabi düşüncesinde sıklıkla rastlanan ikiliğin olduğu dikkat çekmektedir. Tanrı, gerçek varlık olarak bir aynadır ve mümkün varlıklar aynada yansıyan suretlerdir. Öte yandan bazen mümkünün de ayna olarak sembolize edildiği görülmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında ise ayan-ı sabite, Tanrı'nın isimleri olarak ayna konumundadır ve mümkün varlıklar ayan-ı sabiteden yansımakta olan Tanrı'nın görüntüleridir. Yoktan yaratma düşüncesini İbn Arabi kabul etmemekte, yaratma eylemini Tanrı'nın mümkünün aynasında veya mümkünün Tanrı'nın aynasında yansımaları olarak görmektedir. Bu durumda nesnel

varlıklar veya dış dünyada mevcut olan şeyler aslında Tanrı'nın dışa yansıyan varlığı olup hiçbirinin aslen varlığı yoktur (Uluç, 2006: 155; Kurt, 2013: 26).

Ayan-ı sabite kavramının İbn Arabi düşüncesinde hem Tanrı-evren ilişkini açıklamada hem varlıkta görülen çeşitlenmenin açıklanmasında hem de genel olarak ontolojisinde temel kavram durumunda olduğu görülmektedir. Tanrı, genel itibariyle İbn Arabi'ye göre tek gerçek varlıktır ve Tanrı haricindeki her şey gölge benzeri varlıklardır. Bu durumda ortaya önemli bir problem çıkmaktadır. Tek gerçek varlığın Tanrı olduğu ve Tanrı dışındaki her şeyin Tanrı'nın yansımaları olduğu kabul edildiğinde bu yansımaların nasıl birbirinden farklı olduğu veya daha farklı bir ifadeyle tek ve bir olan Mutlak Varlık'tan çokluğun nasıl çıktığı bir soru işareti olarak kendini göstermektedir. Bu noktada ise "taayyün" kavramı ile karşılaşılmaktadır (Atay ve Tokgöz, 2018: 90).

Taayyün, "şeylerin Hakk'ın zatından tecelli ve zuhur yoluyla ortaya çıkması anlamındaki tasavvuf terimi" olarak tanımlanmaktadır. Tecelli ise "çeşitli mertebelerde Hakk'ın varlığının zuhur etmesi, keşf yoluyla insanın bu zuhuru idrak etmesi" anlamına gelmektedir (Ceyhan, 2011).

İbn Arabi'ye göre, dış dünyadaki varlıklar çeşitli safhalarda varlığa gelmekte, Tanrı'nın tecellisi aşamalar halinde gerçekleşmektedir. Taayyün kavramı da bu noktada devreye girmekte, söz konusu aşamalar İbn Arabi düşüncesinde "taayyün mertebeleri" olarak geçmektedir. Varlıkların varlık düzlemine çıkma aşamaları ya da Tanrı'nın beliriş/tecelli safhaları da denilebilecek olan bu mertebeler şu şekilde sıralanabilmektedir:

- La-taayyün Mertebesi: "Taayyünsüzlük" olarak da adlandırılabilen la-taayyün, hiçbir şekilde bilinmemek ve/veya idrak edilememek anlamına gelmektedir. La-taayyün mertebesinde yalnızca Mutlak Varlık olan Tanrı vardır. Tanrı'nın sıfatları ve isimleri bile henüz ortaya çıkmamıştır. Evren ve evrendeki her şeyin özü konumundaki ayan-sabite de bu mertebede yoktur. La-taayyün mertebesinde zahir ve batın oluş (dış ve iç oluş) birbirine eşit durumdadır, farklılaşmaya henüz başlamamıştır.
- Taayyün-i Evvel Mertebesi: "Birinci Beliriş" olarak da adlandırılabilen bu mertebede varlıklar, aralarında herhangi bir ayırt ediliş veya farklılaşma olmaksızın tümel bir bilgi olarak Tanrı'nın zihninde yer almaktadır. Bu mertebeye varoluşun başlangıcı olup ilk tecelli burada başlamaktadır.
- Taayyün-i Sani Mertebesi: Bu mertebede ayan-ı sabite mevcut olup varlıklar artık birbirinden ayırmaya ve farklılaşmaya başlamış olarak Tanrı'nın zihninde

bulunmaktadır. Sıfatlar bir önceki mertebede toplu durumda iken Taayyün-i sani mertebesinde kendilerini göstermeye başlamışlardır. Dış dünyanın hemen üzerinde olup bu mertebede artık zahiri hale gelen, başka bir ifade ile duyuşsal olarak algılanabilen varlığın dört mertebesi söz konusudur:

- **Mertebe-i Ervah:** Ayan-ı sabite bu aşamada dışsallığa doğru bir adım atmaktadır. Varlıklar bu aşamada artık hem kendilerini hem de benzerlerini bilmeye başlamaktadırlar. Ancak somut olma durumu hala söz konusu değildir, henüz fiziksel oluşum bu aşamada gerçekleşmemiştir.
- **Mertebe-i Misal:** Bir önceki mertebede basit ve soyut durumda olan varlıklar Mertebe-i Misal aşamasında dışsallığa doğru ilerlemekte ve birleşik cevherler olmaktadır. Bu mertebeye “misal alemi” de denilmektedir, çünkü bir önceki aşamada soyut durumdaki varlıkların dış dünyada bürünecek oldukları suretlerin benzerleri burada oluşmaya başlamaktadır.
- **Mertebe-i Şehadet:** Bu aşama artık gözle görülebilir hale gelen dış dünyadır. Bir önceki mertebede basit halden birleşik hale gelen cevherler artık tamamen cisim haline gelerek somutlaşmıştır.
- **Mertebe-i İnsan:** Tecelli aşamalarının sonuncusu olan bu mertebe, Latayyün mertebesi dışındaki bütün mertebelerin hakikatlerini kendi içinde toplamaktadır. Tanrı’nın tecellisinin kendisiyle tamamlandığı aşama olması sebebiyle en üst seviyedeki aşama bu mertebedir. Mertebelerin her biri, Tanrı’nın isimlerinin bir görünüşü/tezahürü olup insan ise Allah isminin tezahürüdür (Kılıç, 2018: 242-300; Turgut, 2016: 118-150).

Özetlemek gerekirse İbn Arabi’nin varlık anlayışı ve vahdet-i vücud görüşü, dış dünyadaki varlıkların Tanrı’dan bağımsız ya da ayrı bir varlık veya anlama sahip olduğunu reddetmektedir. Bu düşüncede Tanrı haricindeki her şey hiçliğe indirgenmekte olup yalnızca Tanrı, her şeyi kuşatmakta ve kapsamakta olan ezeli hakikattir. Hakikat ise hem bir hem de bölünemez niteliktedir. Akıl ve duyular yoluyla insanlar Tanrı ve evrenden, bir ve çoktan, birlik ve çokluktan ayrı ayrı bahsetmektedir ancak İbn Arabi’ye göre varlığın tek bir gerçeklik olarak ele alınması gerekmektedir. Tözsel bir birlik olan gerçeklik iki farklı niteliğe sahip durumdadır. Burada ise ortaya “Hakk” ve “Halk” şeklinde bir ikilik çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle Mutlak Varlık veya tek gerçeklik, iki şekilde değerlendirilebilmektedir. Tek başına ele alındığında söz konusu gerçeklik, zaman ve mekanın ötesinde ve üzerinde olup farklılaşmamış

ve belirlenmemiş olan mutlak varlıktır. Görünür alem veya dış dünya denilebilecek olan boyutta bu mutlak varlık tecelli etmekte, insanlar ise mutlak varlığı dış dünyayı meydana getiren tecelli veya tezahürlerin çokluğu içerisinde aramak durumunda kalmaktadır. İbn Arabi'ye göre dış dünyadaki varlıkların tümü Tanrı'nın isim ve tecellileri olup, O'nun dışsal tarafını meydana getirmektedir. Bu sebeple gerçeklik aynı anda hem bir hem çok, hem birlik hem çokluk, hem ebedi hem sonlu, hem aşkın hem de içkindir (Cevizci, 2010: 305).

2.3. İbn Arabi'de Kötülük Problemi

İbn Arabi'nin düşünce sisteminde varlık, iyi olarak kabul edilmektedir. Öte yandan insan fiillerinin gerçek yaratıcısının da Tanrı olduğu kabul edilmektedir. Genel olarak varlığın bir olduğu ve onun da Tanrı'ya ait olduğunu savunan bir anlayışta kötülüğün nasıl ortaya çıktığı sorusu önemli bir problem olarak kendini göstermektedir. Öte yandan evrendeki her şeyin Tanrı'nın bir tezahürü olması, kötülüğün de O'nun bir tezahürü olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır (Akti, 2018: 199).

İbn Arabi'nin, "Varlıkta Allah'tan, O'nun sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Her şey O'dur, O'nunladır, O'ndandır, O'nadır." (İbn Arabi, 2005: 20) ve "Sırf iyilik ve hayır, âleme varlığını ihsan eden Hakk'ın varlığıdır. O'ndan ancak kendine uygun şey meydana gelebilir, o da bilhassa hayır ve iyiliktir." (İbn Arabi, 2010: 235) gibi sözleri ilk bakışta İbn Arabi'nin kötülüğü reddediyor gibi görünmesine yol açabilecek olsa da böyle bir sonuç çıkarmanın doğru olmadığı, İbn Arabi'nin eserlerinde kötülük ve kötülük problemine dair genişçe yer ayırmış olmasından hareketle söylenebilir.

İbn Arabi, genel olarak evrende bazı kötü ve çirkin denilebilecek olan şeylerin var olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun bu şeylere karşı yaklaşımı farklıdır. İbn Arabi'ye göre bir şeyin kötü veya çirkin olduğunu söylemek görecelidir. İnsanlar tarafından kötü olarak nitelendirilen bir şey, başka bir canlı açısından iyi veya hoş olabilmektedir. Dolayısıyla ona göre kötülük, insanların mizaçları ya da kurallar gereği kötü görülmektedir (Akti, 2018: 201-202).

Kavramsal açıdan bakıldığında İbn Arabi, Antik Yunan'a kadar uzanan kötülüğün yokluk olduğu görüşünü benimsemektedir. Kısaca İbn Arabi de pek çok düşünür gibi kötülüğü yokluk olarak tanımlamaktadır. "Yokluk, mutlak kötülüktür" diyen İbn Arabi'ye göre iyilik bütünüyle varlık; kötülük ise iyiliğin yokluğudur. İbn Arabi düşüncesinde Mutlak iyi olan Tanrı ve mutlak kötü olan yokluğun dışındaki varlıkların tümü, varlığı kabul ettikleri oranda iyilik ile; yokluğu kabul ettikleri oranda kötülük ile ilişkilendirilmektedir. Kötülük kavramına dair ise

İbn Arabi'nin çeşitli tanımlamalar yapmış olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin, bir yerde kötülüğü “maruz kalınan şeye yatkın olmama” olarak tanımlarken başka bir yerde “Kötülük, iyiliğin zıddıdır” şeklinde tanımlamaktadır. Bir başka yerde ise dini boyutu temel olarak kötülüğü, “Allah'ın kötü dediği şey” olarak tanımlamaktadır. (Topuz, 2019: 33-35).

Bunun haricinde İbn Arabi, iyilik ve kötülük ilişkisini, hakikat ve görünüş veya hakk ve halk olarak isimlendirdiği daha geniş bir meseleye dayandırmaktadır. O hem iyiliğin hem de kötülüğün halk aleminde olduğunu savunmaktadır. Hakk aleminde böyle bir şeyi kabul etmemektedir. Ancak iyilik ve kötülüğün meydana gelişi konusunda muhakkak bir ayırım yapılmak isteniyorsa iyiliğin daima Allah'a, kötülüğü ise kötülüğü yapması sebebiyle değil; bazı fiillerin kötülüğüne hükmedildiğinden dolayı insana dayandırılması gerektiğini söylemektedir (Kiraz, 2013: 134-135).

Bu noktada kötülüğün bir şekilde insana dayandırılması görüşü, kötülük probleminin genel konu kapsamında içeriğinde mevcut olan kötülük çeşitleri üzerinde durulmasını gerektirmektedir. Kısaca ahlaki kötülük, fiziksel kötülük gibi kötülük çeşitlerinin İbn Arabi düşüncesindeki karşılıklarının incelenmesi gerekmektedir.

İnsan veya insan davranışları denildiğinde akla ilk gelen kötülük çeşidi bilindiği üzere ahlaki kötülüktür. İnsan, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilecek yetiye sahiptir. İbn Arabi'ye göre kendi yaşantılarından ve ilahi kaynaktan aldığı bilgiler doğrultusunda insan iyi ve kötüye dair yargıda bulunmakta ve buna göre hayatını şekillendirmekte ya da özgür iradesini kullanarak zıt bir tutum sergileyebilmektedir. Buradan hareketle İbn Arabi, “insana hayrı kendi nefsinden başkası vermedi. Şerri de nefsinden başkası getirmedi. Demek ki insan azabı da nimeti de kendi nefsinden bulur.” diyerek ahlaki kötülüğü insanın nefsiyle ilişkilendirmekte ve onu insanın özgür iradesinin ve kendi fiilinin bir sonucu olarak görmektedir (Efil, 2011: 95-96).

Metafiziksel kötülüğün İbn Arabi'deki karşılığına bakıldığında ise ilk olarak İbn Arabi'nin kötü olarak görülen şeylerin aslında bir gerçekliklerinin olmadığı, bunların hayali şeyler olduğunu düşünüyor oluşunun tekrar altının çizilmesi gerekmektedir. Kötülüğün yokluktan, iyiliğin ise varlıktan olduğunu iddia eden İbn Arabi'ye göre evrendeki kötülükler, evrenin mümkün bir varlık olmasıyla alakalıdır. İbn Arabi'ye göre mümkün varlığın bir tarafı yokluğa, diğer tarafı varlığa bakan çift taraflı bir yapısı vardır. Yani yokluk, mümkün varlığın zati bir özelliğidir. Mümkün varlığın söz konusu özelliğinden kaynaklanan kötülük, Tanrı'nın emri veya isteği değildir. Yapısı ve eksikliği gereği mümkün varlıkta olan bir özelliktir (Akti, 2018: 211-212).

Doğal veya fiziksel kötülük ile ilgili ise İbn Arabi, evrende meydana gelen ve yıkıcı etkileri nedeniyle kötü olarak nitelendirilen durumların, pek çok şey gibi ilahi isimlerin etkisiyle olduğunu söylemektedir. İbn Arabi'ye göre ilahi isimlerdeki karşıtlık nedeniyle evrende faydalı-zararlı, iyi-kötü gibi birbirine karşıt olan durumlar ortaya çıkmaktadır. Tanrı, doğalara yatkın olmayan, zararlı, nahoş, amaçlara uymayan, yıldırım, şimşek, deprem vb. gibi şeylerin de yaratıcısıdır. Ancak varlıktaki şeylerin tümü Tanrı'nın bilgisiyle var olduğundan, olması gerektiği gibi ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte kutsal kitaplardan hareketle İbn Arabi, doğal kötülüklerin bazen ceza olarak gerçekleştiğini de söylemektedir. Yani doğal kötülüklerin de kaynağı belirli bir oranda insanlar olabilmektedir. İnsanların günahları ve kötü fiillerinin karşılığı olarak bazı durumlarda Tanrı, felaket olarak nitelendirilebilen doğa olaylarını gerçekleştirebilmektedir. Öte yandan İbn Arabi bu tür olaylarla da Tanrı'nın bir rahmeti olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin, sellere ve yıkımlara sebep olabilen yağmurlar kuraklığın giderilmesini sağlayabilmelidir. Dolayısıyla bu tür doğa olaylarında da bir ikilik söz konusudur (Topuz, 2019: 107-109).

Bunun dışında genel olarak İbn Arabi, sık sık kötülüğün göreceli olmasına dikkat çekmekte olup evrende var olan kötülükleri evrenin mükemmelliği, tamlığı ile bağdaştırmaktadır. Evrenin eksiksiz ve tam olabilmesi için kendi içinde hem iyiliği hem de kötülüğü barındırması gerekmektedir. Bir tarafın eksik olması kendi içinde tamlığın sağlanmasını engelleyecektir. Dolayısıyla içinde kötülüğü barındırmıyorsa evren eksik kalırdı. Tamlığı ve mükemmelliği sağlaması sebebiyle kötülük bir gereklilik olup aynı zamanda da göreceli olması sebebiyle salt bir kötülükten bahsedilemez.

İbn Arabi, tasavvuf felsefesi bağlamında kötülük problemi üzerinde fazlasıyla duran ve kafa yoran bir düşünür olup kendi felsefi ve tasavvufi sisteminde ahlaki ve doğal kötülüklerin ontolojik statüsünü inkâr etmemiş, bunları bir problem olarak ele almış ve kendince bir *teodise* geliştirmiştir. Bu *teodise* kısaca şunu önermektedir: Her ne şekilde olursa olsun evrende iyilikler ile birlikte kötülükler de vardır. Bu dünya ve dünyada yaşanmakta olan hayat, iyilikleri, güzellikleri, çirkinlikleri ve kötülükleri ile bir bütündür. Bu durum, hayatın gerçekliği, ayrılmaz bir parçası ve olmazsa olmazıdır. Asıl olan iyilik ve güzelliklerin kötülüklerden daha fazla olduğudur. Kötülüğün mutlak değil göreceli oluşu da bunu göstermektedir. Dolayısıyla insanların kötülüklerle yüzleşmeyi, onlarla birlikte yaşamayı, duruma göre onlara tahammül edebilmeyi, onları belki de çok fazla ciddiye almamayı ve hatta onlardan kendisine ve hayatına dair olumlu katkılar çıkarabilmeyi öğrenmeleri gerekmektedir. İnsanların kötü olarak nitelendirdiği şeylerin aslında iyi olma, iyi olarak nitelendirdiği şeylerin de aslında kötü olma

ihimali vardır. Dolayısıyla kötü şeylerden iyi sonuçların çıkabilmesi mümkündür (Efil, 2011: 107-108).

Genel olarak denilebilir ki kötülük kavramı ve kötülük problemi, tasavvufi açıdan da üzerinde durulmuş olan önemli bir konu olup Mevlânâ ve Yunus Emre gibi önemli mutasavvıflarla birlikte İbn Arabi de bu konu üzerinde durmuştur. İbn Arabi, mistik bilgi ve manevi tecrübeden hareket eden bir mutasavvıf olmakla birlikte, eserlerinde kullandığı dil ve terminoloji ile ortaya koyduğu düşünce sistemi sayesinde önemli bir düşünürdür. Nihai bilginin tam olarak bilinemeyeceğini düşünen İbn Arabi, varlığın birliğine dayalı varlık anlayışıyla öne çıkmaktadır. İbn Arabi düşüncesinde ikiliklerin de önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte İbn Arabi, kötülük problemine de düşünce sisteminde yer vermiş ve temelde kötülüğün göreceliğine dikkat çekmiştir. Her ne kadar farklı açılardan yaklaşılar da özellikle nihai bilginin tam olarak bilinemeyeceği denildiğinde ve ikilikler söz konusu olduğunda gelen isimlerden birisi de Jacques Derrida'dır. Genel olarak İbn Arabi'den çok farklı ve çok uzak gibi görünen Derrida'nın düşünce sisteminde ve özellikle düşünüş biçiminde İbn Arabi'yle bazı benzerlikler olduğu dikkat çekmektedir. Çalışmanın üçüncü bölümü Derrida düşüncesine ayrılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DERRIDA DÜŞÜNCESİ

Postmodernizm ve postyapısalcılık denildiğinde ilk akla gelen isimlerden olan Jacques Derrida, 20. yüzyıl felsefesine damga vurmuş bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle düşünce tarihine kazandırdığı dekonstrüksiyon kavramıyla bilinen Derrida, farklı düşünüş ve yorumlama biçimi, geliştirdiği çeşitli kavramlar ve kendinden önceki Batı felsefesi geleneğine yönelttiği sert eleştirilerle öne çıkmaktadır. Çalışmanın Derrida düşüncesine ayrılan bu bölümünde cevap aranacak olan araştırma soruları şu şekildedir:

1. Derrida düşüncesinin mahiyeti nedir?
2. Dekonstrüksiyon kavramı ne anlama gelmektedir?
3. *Differance* kavramı ne anlama gelmektedir?
4. Derrida düşüncesinde ikili zıtlıkların mahiyeti nedir?
5. İbn Arabi ve Derrida düşünceleri arasındaki benzerlikler nelerdir ve buradan nasıl bir bağlam çıkarılabilir?

3.1. Derrida'nın Hayatı ve Eserleri Üzerine

20. yüzyıl felsefesinin önemli düşünürlerinden olan Jacques Derrida, orta sınıf Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 15 Temmuz 1930 tarihinde Cezayir'in El-Biar şehrinde dünyaya gelmiştir. Cezayir o yıllarda bir Fransız sömürgesi olduğundan Arap Müslüman çoğunluk, Cezayir yerlisi Yahudiler ve öteki azınlıklar bir arada Fransız idaresi altında yaşamaktaydı. Derrida'nın, pazarlamacı olarak bir tüccarın yanında çalışan babası Georgette Sultana Esther Safar ve annesi Aime Derrida, üçüncü çocukları olarak dünyaya gelen düşünüre Amerikan filmlerinden esinlenerek "Jackie" ismini vermişlerdi. Daha sonra düşünür, ismini Fransızca aslı olan Jacques olarak değiştirmiştir (Direk, 2021: 268).

Çocukluk ve ilk gençlik yılları El Biar'da geçen Derrida, bir Fransız sömürge okulunda ilkokul eğitimine başlamış ve okulundaki en başarılı öğrencilerden biri olarak eğitimini 1942 yılına kadar devam ettirmiştir. Ancak Almanya'da Hitler'in iktidara gelişi ve buna bağlı olarak Cezayir'deki hükümetin Yahudi karşıtı yasalar izlemeye başlamasıyla Fransız okullarında eğitim alan Yahudilerin sayısı azaltılmaya başlanmıştır. Derrida da bu sebeple okulundan uzaklaştırılmış, yeni okulunda ise eskisi kadar başarılı olamamıştır. İlerleyen süreçte Derrida ailesinin tamamı Fransız vatandaşlıklarını kaybederek kendileri yabancı statüsünde bulmuşlardır. Bu durumun yarattığı karmaşa ve içerdiği belirsizlik, hayatı boyunca Derrida'nın

kendisini bir yandan Fransız kültürüne ait, diğer yandan da bu kültürün dışında hissetmesine sebep olmuştur (Direk, 2021: 269).

1947’de lise bitirme sınavlarında başarısız olmasının ardından Derrida, futbolcu olmak istemiş ancak kitaplara duyduğu ilgi nedeniyle bu merakından vazgeçmiştir. Felsefe ve edebiyat alanında yaptığı okumalarını Gide, Rousseau, Nietzsche, Camus, Bergson, Valery, Kierkegaard, Sartre ve Heidegger gibi isimlerin eserleriyle pekiştirmiştir. Paris’teki en prestijli öğretmen okullarından Ecole Normale Supérieure’e 1952 yılında kaydolun Derrida, bu okulda felsefeci Louis Althusser’in öğrencisi olduğundan felsefeye duyduğu ilgiyi ilerletmiştir. 1956 yılında burs kazanarak dinleyici sıfatıyla Harvard ve Cambridge üniversitelerine gitmiştir. Daha sonraları Sorbonne Üniversitesi bünyesinde ders vermiş olan Derrida, ilerleyen süreçte Millî Bilimsel Araştırmalar Merkezi’ne de kabul edilmiştir. Misafir profesör olarak 1972’de John Hopkins ile Yale Üniversitesi’nde, daha sonra 1987’de Irvine California Üniversitesi’nde görev yapmıştır (Baykal, 2019: 13).

Derrida’nın ilk felsefi çalışmaları büyük oranda fenomenolojiyle ilgilidir. Gençlik döneminde kaleme aldığı ilk çalışmalar genellikle Husserl üzerinedir. Diğer erken dönem felsefi düşünceleri arasında Heidegger, Nietzsche, Saussure, Freud ve Levinas gibi düşünürlerle ilgili çalışmalarından söz edilebilmektedir. Derrida, “dekonstrüksiyon” adını verdiği metin yaklaşımının gelişiminde, adı geçen tüm bu düşünürlerle haklarını teslim etmesi gerektiğini belirtmektedir. 1967 yılından sonra Derrida iyice ünlenmeye başlamış ve üç önemli çalışmasını bu dönemde yayımlamıştır. Bunlar *Of Grammatology*, *Speech and Phenomena* ve *Writing and Difference* isimli çalışmalardır. Bu çalışmalar arasından en öne çıkanı belki de *Of Grammatology*’dir. Bu çalışmada Derrida, Batı felsefesini temelden etkileyen söz-yazı karşıtlığını göstermekte ve bu karşıtlığın temelini çürütme amacı gütmektedir (Orman, 2015: 64). Dekonstrüksiyonun da temelde buradan çıktığı görülmektedir.

3.2. Derrida ve Dekonstrüksiyon

Düşünce tarihinde karşılaşılan en üretken filozoflardan birisi olarak nitelendirilen Derrida, kısa bir zaman diliminde oldukça fazla sayıda ürün ortaya koymuş, çeşitli kavramlar icat etmiş, bu kavramlarla düşünüp felsefe yapmış, miras olarak aldığı bazı kavramları ise dönüştürerek kullanmış, tüm bunların bir neticesi olarak da felsefeden edebiyata, psikolojiden pedagojiye, müzikten mimariye, politikadan kültürel yapılara dek uzanan ve çeşitli açılardan kültürel dünyanın tümünde yansımaları olan pek çok tartışmaya yol açmış ufuk açıcı bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Derrida’nın en önemli buluşu ise kuşkusuz dekonstrüksiyon (yapısöküm/yapıbozum) olarak isimlendirilen metin okuma stratejisidir (Rutli, 2016: 50).

Dekonstrüksiyon, kendine özgü doğası gereği tanımlanmaya direnen ve ne olduğu sorusuna cevap vermeyi zorlaştıran bir yapıya sahiptir. Temelde “söz” merkezli düşünce yapısına karşı çıkan ve kavramsallaştırmanın yapısını bozmaya yönelik bir pratik olan dekonstrüksiyonun tanımlanması son derece zor, hatta belki de mümkün değildir. Derrida’nın 1967 yılında yayımlamış olduğu *Ses ve Fenomen* isimli eserinde ilk kez ortaya çıkan dekonstrüksiyon terimi, temelde Batı felsefesinin özünde yer alan ve gelenek hâline gelmiş hâkim durumdaki düşünme mantığının işleyişindeki temelsizliği ve keyfiliği göstermeye odaklanan bir tür metin okuma stratejisini imlemektedir. Bu bağlamda dekonstrüksiyon, radikal bir karşı okuma şeklinde değerlendirilebilir. Ancak bu söz konusu karşı okuma stratejisi, felsefe tarihindeki belirli bir özel disiplini ya da bir düşünsel yönelimi değil, hatta yalnızca felsefe tarihine dair bir düşünme biçimini de değil, bütün bir Batı uygarlığını içeren düşünme mantığını, kültüründen siyasetine ve oradan gündelik hayat kodlarına uzanarak muhatap alan bir stratejidir. Buradan hareketle özellikle 20. yüzyılın ilk yarısının ardından küresel çapta bir etki yaratarak moda bir kavrama dönüşmesinin temel sebebinin de bu olduğu söylenebilir (Rutli, 2016: 52).

Temelde dekonstrüksiyon, mutlak ve gerçek bir doğru olmadığını söylemekte, özellikle Batı metafiziğinin sunduğu kesin gibi görünen doğruların farklı açılardan bakılarak eleştirilmesini istemektedir. Genel olarak dekonstrüksiyon, bir cümledeki kelimelerin kuruluş dizilimini bozmak, bir bütünü oluşturan parçaları ayırmak, başka bir yere taşımak amacıyla bir makineyi yerinden sökmek, ölçüyü bozmak ve dizelerin yapısını çözmek suretiyle bu dizeleri düz yazıya benzetmek gibi anlamlarda kullanılmıştır. Öte yandan Derrida, dekonstrüksiyonu olumsuz anlamda kullanmadığının da altını çizmiştir. Derrida’ya göre dekonstrüksiyon, yıkmaktan ziyade bir bütünün nasıl inşa edildiğini anlama ve onu yeniden inşa etme çabasıdır. Yani dekonstrüksiyondaki amaç, bir şeyi yıkarken veya “yapısöküm”e uğrattırken onu yok etmek ya da ortadan kaldırmak değil, tekrar inşa etmektir. Temelde mutlak bir doğruyu gösteren veya hakikati, doğruyu açıklamaya çalışan anlayışları, metinleri yıkmayı talep eden dekonstrüksiyon, aynı zamanda olayların eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesini istemektedir. Mutlak bir doğruyu kabul etmeyen bu yaklaşım, mutlak gücü ve mutlak kontrolü de yani otoriteyi de kabul etmemektedir. Hiçbir şeyi mutlak bir hakikat olarak kabul etmemesinden dolayı kendisi de ortaya herhangi bir mutlak gerçeklik ya da doğru koymamaktadır (Derrida, 1997: 29-30).

Her şeyden önce dekonstrüksiyon, metnin tutarlı durumdaki bir bütün olduğu ve metnin çeşitli unsurlarının onun anlamını destekleyip bütünleyecek şekilde bir uyum içerisinde birbirlerine eklenmiş olduğu kabulüyle ve metinde görülen olası uyumsuzlukların, ancak

yazarın kişisel yetersizliğinden kaynaklanıyor olması şeklindeki inançla belirlenen metin ve eleştiri anlayışlarına karşı çıkmaktadır. Okur için geçerli olan statik olmama durumunun, aynı şekilde metin için de geçerli olduğunu savunan dekonstrüksiyon, bir metinde geçen kavramların, o metnin bütünlüğünü bozan ikircikli ve tutarsız kullanımlarından yola çıkarak metnin yazarı tarafından kurulan kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak ve göstermek için geliştirilmiş bir stratejidir. Buna göre dekonstrüksiyon, üzerlerinde iyice ve çok ayrıntılı olarak düşünülmüş geleneksel zıtlıkları ters yüz etmekten ve ayrıca söz konusu zıtlıklar arasında yer alan gözle görülemeyen ve ismi konulmamış kavramların oynamakta olduğu oyuna işaret etmekten müteşekkildir. Bir başka deyişle metindeki hiçbir şeyin rastgele olmadığını ileri süren, metnin statik uyumundan ve birliğinden ziyade tutarsızlıklarına, çelişkilerine ve gizlediği şeylere odaklanan dekonstrüksiyon, teorik ya da kavramsal açıdan gizli olan yapıların ve saklı durumdaki ayrıcalıkların üzerindeki gizem perdesini aralayarak onu tümünden aşmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda dekonstrüksiyon okuması, çeşitli metinlerde felsefi, teolojik, edebî ve hukuki eserlerdeki anahtar kavramların, aslında bir şekilde varsaydıkları zıt kavramları gizlediklerini ve bastırdıklarını göstermeyi hedeflemektedir. Bunlar, eserin veya yazarın kendisinin ait olduğu kültüre ait tercihleri yansıtmakta olan imtiyazlı kavramlardır. Örneğin akıl, eril ve aşkın kavramları, söylem ya da metin dışına itilmiş, dışlanmış ve bastırılmış olan ama yine de varsayılan tutku, dişil ve deneyimsel gibi zıt kavramlara bağlanmaktadır (Cevizci, 2017: 1971-1972).

İşte dekonstrüksiyon, bu gibi kavram çiftlerinden birincilere verilen imtiyazı ortadan kaldırmakta ve önceliğini yıkmaktadır. Bunu yaparken de kavramlar arasında eşitlik sağlamaya çalışmaktadır. Derrida'ya göre bu yapıldığında birliklerden parçalara, özdeşliklerden ayrılıklara, epistemolojiden söz sanatına, ontolojiden dil felsefesine doğru bir algı kayması gündeme gelir. Esasen dekonstrüksiyonla da birliğin parçalarına ayrılması, hakikatin dağıtılarak saçılması, basiretli ve dikkatli tartışmalardansa sonuçsuz tartışmalara geçilmesi, rasyonalite ve ciddiyet yerine histeri ve şenliğin konulması amaçlanmaktadır. Anlamın hiçbir şekilde değişmez kılınamayacağı ve sabitleştirilemeyeceği görüşüne dayanan dekonstrüksiyon, son tahlilde yorumlamayı temele almaktadır (Derrida, 2014: 172).

Genel olarak Derrida düşüncesi ele alınırken ve özellikle dekonstrüksiyon incelenirken üzerinde durulması gereken bazı temel uğrak noktaları dikkat çekmektedir. Temelde bunlar mevcudiyet metafiziği, ikili karşıtlıklar ve özellikle söz-yazı karşıtlığı, sözmerkezcilik ve *différance* olup Derrida'nın kullandığı öne çıkan kavramlardır.

Dekonstrüksiyonun temelsiz ve yanlış bulduğu düşünme mantığı, genel olarak Batı metafiziği diye bilinen ve Derrida'nın mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı düşünme mantığıdır. Bu mantığı adlandırırken Derrida'nın "mevcudiyet" sözcüğünü vurgulaması son derece önemli ve anlamlıdır. Derrida'ya göre mevcudiyet düşüncesi, Batı metafiziğinin dayanmakta olduğu temel belirleyici düşünce ve anlayıştır. Düşünmek, Batı metafiziği çerçevesi dâhilinde, bir mevcudiyete işaret etmek ya da bir mevcudiyet inşa etmekle aynı anlama gelmektedir. Bu mevcudiyetin en temel karakteri, bir merkezin onu karakterize ediyor olmasıdır. Bu bağlamda Batı metafiziği veya Derrida'nın söylemiyle mevcudiyet metafiziği, her türlü yapının, belirleyici ve yönlendirici bir merkez fikrine dayanmakta olduğunu ve bu merkez tarafından belirlendiğini varsayan bir düşünme mantığına sahiptir (Rutli, 2016: 52).

Derrida'ya göre Batı metafiziğinin bu düşünme mantığı, varsaydığı merkezi saf ve kendine yeten bir mevcudiyet olarak görmektedir. Yapıyı meydana getiren bütün elemanlar, son tahlilde söz konusu merkeze göre değerlendirilmekte ve tanımlanmakta ya da bu merkezde bulunduğu inanılan sabit bir mevcudiyete indirgenmektedir. Dolayısıyla bütün yapı, varsayılan bu merkeze nispetle var edilmektedir. Merkezde bulunmakta olan bu mevcudiyet, yapının tümünü belirlemekte ve dolayısıyla her yapı için kurucu bir unsur olarak düşünülmektedir. Bu sebeple sabit bir merkezi olmayan yapılar dikkate alınmamaktadır. Hâliyle bir yapı, metin ya da kurum hakkında konuşmanın ilk şartı onun bir merkeze sahip olması, yani bir mevcudiyet olmak suretiyle var olmasıdır (Derrida, 1978: 351-352).

Bununla birlikte Batı metafiziği, Derrida'ya göre bir ilk ilkeye ya da bir temele dayanmaktadır ve ilk ilkeler genellikle bu ilkeler tarafından dışlanan kavramlar ve kavramlara dair bir zıtlık yoluyla tanımlanmaktadır. Derrida, Batı metafiziğince kurulan gerçek-gerçek olmayan, öz-varoluş, duyulur-düşünülür, gösteren-gösterilen, doğa-kültür, madde-tin, erkek-kadın, özne-nesne, beden-ruh, iç-dış, görünüş-öz, simgesel-bulunuş, metin-anlam, söz-yazı gibi karşıtlıkları kırmaya çabalamak gerektiğini söylemektedir. Böylelikle Derrida, Batı metafiziğinde hâkim durumdaki önsel bir merkezin kabulü anlayışını kurarak karşıtlık yoluyla tanımlanmakta olan kavramların oyununu bozmuş olur. İkili karşıtlıklar meselesinin neden olduğu sorunları da dile getiren Derrida, bu karşıtlıkları tersine çevirmiş ve dışarıda bırakılan kavramları da içeriye almak suretiyle aslında kavramların oyununu bozmuş, öte yandan bu sıralama düzenini dekonstrüksiyona uğratarak tüm kavramların bir yapı ve bir özdeşlik olarak kendi karşıtlarına kapalı bir şekilde ortaya çıkamayacaklarını göstermiştir. Derrida'nın, özcü bir niteliğe sahip olan Batı felsefesine yaptığı eleştiriyiyle tek güçten veya tek doğrudan söz edilemeyeceği vurgulanmıştır (Sümer, 2016: 620-621).

Kısaca denilebilir ki Derrida, metafiziğin varlığı “mevcudiyet” olarak anladığını ifade etmektedir. Metafizik kurgular ya da argümanlar, temelde bir mevcudiyet iddiasına veya tecrübesine dayanmaktadır. Derrida’nın “mevcudiyet metafiziği” dediği anlayıştaki varlık yorumu, varlığı insanın önünde, seyredilebilecek, şimdi ve burada olan bir bulunuş, yani mevcudiyet olarak kavramaktadır. Hiyerarşik karşıtlık ilişkileri üzerine kurulu bu anlayıştaki mevcudiyet-yokluk, ruh-beden, söz-yazı, akıl-duygu, ışık-karanlık, erkek-kadın gibi karşıtlıklar, aslında birbirlerinden kesin sınırlarla ayıramamaktadır. Her karşıt, diğerini ima etmekte veya içinde barındırmaktadır. Örneğin, sadece duygularıyla hareket eden ya da sadece aklıyla iş gören bir insandan bahsetmek muhtemelen mümkün değildir. Kaldı ki aklın sözünde de bir duygu, duygularda da bir tür anlama biçimi vardır. Aslında sözün de bir yazı olduğu söylenebilir ve hem yazı hem de söz, ilksel bir biçimde aynı anlam üreten harekete işaret etmektedir. Işık karanlığın, karanlık da ışığın kalbinde bulunabileceği gibi kadınsılık erkekte, erillik de kadında ortaya çıkabilir (Direk, 2021: 274).

Derrida’ya göre hiyerarşik ikiliklere ve referans kavramlara ihtiyaç duyan merkez fikrine dayalı mevcudiyet metafiziği, söz konusu ikiliklere dayalı mantığında karşıt kavramlardan birine merkezî bir rol vererek diğerini ötekileştirir. Her zaman merkezî olan kavram referans kabul edilmekte ve karşıt kavramı da onun ters tarafına yerleştirilmektedir. Yani kavramlar karşıtlarıyla birlikte, başa yerleştirilen bir öz, idea, ilke düşüncesiyle sıraya konulmakta ve karşıtlıkların bir terimi hakiki olan, doğru olan, şimdi-burada bulunan olarak kabul edilip tüm olumlu nitelikler ona, olumsuzlamalar ise diğerine yüklenmektedir (Derrida, 1999a: 169).

Derrida, bir şeyi dekonstrüksiyona uğratmaya giriştiğinde (ya da bir şeyin yapısını sökmeye kalkıştığında), o konuyla ilgili geleneği yeniden sorgulamaya (düşünmeye), sonrasında da imzalamaya davet etmektedir. Buradaki imzalamaya için “sorgulanmış ret veya benimseme” denilebilir. Bir benimseme imkânı her ne kadar açık tutulsa da mevcut problemlerden geçmişi sorumlu tutma ciddiyeti her zaman korunmaktadır. Düşünceleri kendi silahlarıyla vurmak ve metinleri kendilerine karşı okumak gibi akıllıca bir plan işleten dekonstrüksiyon, bu sebeple “yerleşik alışkanlıklara inancın bir daha geri döndürülemeyecek şekilde yok olduğunu savunan bir hareket” olarak da kabul edilmektedir. Metinlerin kendi silahlarıyla vurulabileceği düşüncesi, daha önce de altı çizilen, tüm metinlerde karşıt ikilik oluşturan elemanlardan birinin daima diğerine nispetle ayrıcalıklı olduğunun keşfedilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bahsedildiği özere Batı dillerinden metinlerin geneli, Derrida’ya göre iki değerli zıtlıklar mantığına dayanmakta olup iki zıt değerden biri merkeze yerleştirilerek mücadele edeceği diğer veya öteki eşi, çevreye fırlatılmaktadır. İki değerli zıtlıklara

verilebilecek örnekler rahatlıkla çoğaltılabilir: Varlık-yokluk, ödül-ceza, efendi-köle, melek-şeytan, akıl-duygu, aydınlık-karanlık, doğru-yanlış, ben-öteki, beyaz-siyah, öğretmen-öğrenci, yöneten-yönetilen, zeki-aptal, sevap-günah, tanrı-kul, sonlu-sonsuz, iç-dış, dost-düşman (Işıklı,2015: 58).

Söz konusu karşıt kavramlar kolayca tespit edilebilmekle birlikte sayıları neredeyse sonsuz olup entelektüel disiplinlerin tümü, bu ikili karşıtlıklar mantığına sahiptir. Estetik, din, siyaset, bilgi ve bilim, varlık, pedagoji vs. bütün entelektüel metinler, yine bu karşıtlıklar sebebiyle dekonstrüksiyona uğramaya müsait durumda olup yeterli bir gerekçe olmaksızın karşıtlıklardan birini imtiyazlı duruma getirmektedirler. Derrida'ya göre tüm Batı metafiziği, söz konusu ikiliklerden ilkinin vurgulanmış ve imtiyazlı kılınmış, ikincileri ise âdeta yok edilmesi gerekli olan düşmanlar gibi görmüştür. “Her şey zıddıyla kaimdir” sözünü hatırlamak, burada yerinde olacaktır. Çirkin olmadan güzellik, yanlış olmadan doğru, günah olmadan sevap, yönetilen olmadan yöneten olamaz. İkinciler listesi, bir yandan ötekiler listesidir ve esas olan birinciler listesinin genel olarak varlığının teminat altına alınabilmesi için sonradan üretilmiş olan ekler gibi düşünülmektedir. Derrida'ya göre bu hatalı bir kimlik meselesidir. Söz konusu hata ise metnin dışında ona sabit ve tek bir anlam veren bir şey olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. İmtiyazlı kavramlar, kültürel ve toplumsal hiyerarşileri üretmekte olan sistemlere “sızmaktadır”. Derrida tam da bu noktada, mevcut anlamların egemen politik ve kültürel ideolojiler tarafından bir tür istikrar kazandırılmış durumdaki anlamlar olduğunu ve iktidarın keyfini sürebilmek için keyfi olarak üretilen kurgular haricinde, dışarıda keşfedilmeyi bekleyen ve öylece duran bir gerçekliğin verili olmadığını ya da var olmadığını hatırlatmakta ve okurlarını temelde gerçeği yeni baştan inşa etmeye, kurmaya davet etmektedir. Yapılan bu hatırlatma yoluyla metinlerde bulunan anlam kaymalarını ve örtük çelişkileri kazıyarak ortaya çıkarmakla yapıyı sökme işi gerçekleştirilmektedir. Yeniden yazmayla ise söz konusu okuma davetine icabet edilmektedir (Derrida, 1999a: 173; Işıklı, 2015: 59).

Bir metin dekonstrüksiyona tabi tutulduğunda, özgün dili ve tarihsel bağlamı ile “kendisini sunduğu terimler” göz önünde bulundurulmaktadır. Fakat metin, içerisindeki varsayımlar ve örtük kabuller açığa çıkarılmaya, metni yazanın söylemek istedikleriyle birlikte gizlemek istedikleri de bulunmaya, metni düzenlemekte olan başka bir mantık keşfedilmeye çalışılarak okunmaktadır. Bununla birlikte Derrida'ya göre söz konusu ikili karşıtlıklar biçimindeki temel düşünme tarzından türeyen sabit tözler, aslında yoktur. Bu esasen mevcut-olmayan mevcudiyetlerden yola çıkarak Derrida, merkezsizlik (merkezin yokluğu) düşüncesine ulaşmaktadır. Burada da yeni bir görev belirlemektedir ki o da mevcut merkezlerin varlığına dair açıklama yapma gerekliliğidir. Derrida'ya göre merkez, temelde üretilmiş bir düşüncedir. O

hâlde sabit tözler veya cevherler, aslında yokturlar. Cevherin aslında olmaması, hâliyle merkezî bir cevherin de olmaması anlamına gelmektedir. Aslında merkezin, daima muhit bir çevre tarafından bir merkez durumuna getirilmesi sebebiyle gerçekte bir merkezin kendi başına mevcut olmadığı anlaşılır. Derrida kısaca şunu ilan etmektedir: Batı metafiziğinde merkez olarak kabul edilen her kavram, karşısına ihtiyaç duymaktadır (Işıklı, 2012: 101).

Derrida düşüncesine göre mevcudiyet metafiziğindeki bu biri diğerine öncelenen veya biri merkezî diğeri öteki olarak ele alınan ikili karşıtlıklardan en öne çıkanı söz-yazı karşıtlığıdır. Bu karşıtlıkla Derrida'nın da belirttiği üzere eleştirdiği mevcudiyet metafiziği söze merkezî, yazıya öteki rolü biçmekte ve sözü daha önemli bularak yazı karşısındaki üstünlüğünü vurgulamaktadır. Derrida'nın mevcudiyet metafiziğine getirdiği eleştirilerden biri de bu noktaya odaklanmakta ve burada sözmerkezcilik kavramıyla karşılaşılmaktadır.

Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirisi, temelde bu söz-yazı karşıtlığında yoğunlaşmaktadır. Bir sözü söyleyenin ve dinleyenin karşılıklı olarak aynı anda mevcut durumda olması, aralarında mekânsal ve zamansal bir mesafenin olmaması, söyleyenin ne demek istediğini doğrudan aktarma ve söyleme, dinleyenin de söylenenleri anlama ve anladığı şeyleri anlatabilme fırsatının olması sözü yüceltmektedir. Bu ise söz konusu düşüncenin ideali olan mevcudiyete dayanmaktadır. Mevcudiyet metafiziğinde yazma, temelde konuşmanın temsili ve söylenen şeylerin birtakım işaretlerle sembolize edilmesidir. Yani yazı, ancak konuşmanın muadili olabilmektedir fakat kusurlu durumdaki bir muadil. Bunun sebebi ise fonetik olmayan işaretler kullanmasından dolayı yazının konuşmanın doğal şeklinde gelişmekte olan ifadelerin değişmesine ve anlamın sapmasına yol açmasıdır. Daha da ötesi söyleyenin ses tonu, yüz ifadesi, vurguları, jest ve mimikleri gibi beden dili, söylediği şeye dair niyetiyle ilgili birer ipucu görevi görmektedir. Ancak yazılı metinlerde böyle bir niyet odaklı deşifre yapmak oldukça zordur. Buradan konuşmada kurulacak olan anlam yakınlığının, yazılı metinlere oranla daha olası olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu durum, konuşmanın mekânsal ve zamansal yakınlığından, uzaklık sebebiyle yazmanın ise daha yanıltıcı olmasından ileri gelmektedir. Mekânsal ve zamansal ortaklıkta kapalı noktalar ya da yanlış anlaşılmalara açıklığa kavuşturulabilir fakat “burada olmama” hâlinin söz konusu olduğu yazı için bu durum geçerli değildir. Bu durum Derrida tarafından sözmerkezcilik olarak ifade edilmekte olup sözmerkezciliğin yazıyı temelde konuşmanın bir temsili niteliğinde ele alarak ikincil konuma ittiği vurgulanmaktadır (Küçükalkan, 2018: 68-69; Derrida, 1997; 179).

Derrida düşüncesinde konuşma, bir tür dolaylı bir “kendiliğindenlik” ifade ettiği ve bu sebeple yazıya kıyasla mevcudiyet alanına daha fazla yakın olduğundan yazıya oranla daima

daha imtiyazlı ya da öncelikli bir konumda ele alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında, öteden beri anlamın da konuşmaya için olan bir düzlemde tecrübe edildiği söylenebilmektedir. Temelde yazı, konuşmadaki anlama bir şekilde aracılık etmeye çalışmaktadır. Ancak konuşmanın yaşanmakta olan âna ve o anda söz konusu olan mevcudiyete bağlanmasıyla yazı karşısında üstün ve imtiyazlı bir konuma yükseldiği görülmektedir. Derrida'ya göre Batı felsefesi veya mevcudiyet metafiziği bu temel üzerine kurulmuş olup hakikatin köklerinin veya kaynağının sözde yattığına inanmaktadır (Cevizci, 2010: 1246-1247).

Konuşmanın veya sözün yazı karşısındaki üstünlüğünün, mevcudiyet metafiziğinin bir getirisi olarak temelde konuşanın mevcudiyetinden mi kaynaklandığı, bu durumda yazmanın yokluğa mı işaret ettiği gibi sorular gündeme gelmektedir. Eleştirisini yaparken Derrida, söz karşısında yazıyı yüceltmeyi amaçlamamaktadır. Çünkü böyle bir girişim, zaten temelde eleştirdiği Batı düşüncesini tersinden tekrar üretmek, yeniden hiyerarşiyi kurmak olacaktır. Derrida yalnızca varlık ve yokluğa dayalı bir karşıtlık kuruluyor olmasını eleştirmektedir. Çünkü konuşma dile bağımlıdır ve yapısı itibarıyla dil bir farklılıklar sistemidir. Dolayısıyla anlam kendiliğinden, bir yapıdan bağımsız olarak oluşmamakta, farklılıklar sistemi içerisinden çıkan söz de bir farklılık içermektedir. Derrida, söz ve yazı ilişkisinde tam da bu noktada sistemin dekonstrüksiyona uğradığını, çünkü tam da böyle bir hiyerarşinin dayanağı olan mevcudiyetin her iki iletişim şeklinde de işaret olarak var olduğunu savunmaktadır. Derrida hem sözü hem de yazıyı maddesel işaretlerden meydana gelen bir temsil sistemi şeklinde ele almış ve bu bağlamda metnin sınırlarını da genişleyerek “Metnin haricinde hiçbir şey yoktur” demiştir (Derrida, 2014: 242). Herhangi bir maddesel işaret, bu metne dâhil olup bir değeri vardır. Dolayısıyla Batı düşüncesinin, yani konuşmacının niyetinin ortaya çıkarılmasını mekânsal ve zamansal birlikteliğe bağlamakta olan mevcudiyet metafiziğinin, yazıyı kapalı bir metin şeklinde ele almasının bir geçerliliği yoktur (Küçükalkan, 2017: 50).

Bu konuyla ilgili son olarak yazıyla ne kastedildiği ortaya konmak istendiğinde Derrida'nın yazma kavramını kullanırken üç prensip altında anlamlandırmayı formüle ettiği görülmektedir:

1. Yazma, bir anlam aktarma aracı olmayıp ifade edilmeyen söylem ve niyetin değişimi, bilinçlerin iletişimidir.
2. Genel olarak iletişim kavramını yönetmekte olan anlamsal ufuk, temelde yazının müdahalesiyle veya çok anlamlılığa indirgenemeyen saçılmayla bölünmekte ya da aşılmaktadır. Yazma, bir okuma biçimi olup en nihayetinde hermeneutik deşifrenin, bir gerçeğin ya da anlamın çözümlenmesinin yapıldığı alan değildir.

3. Söz konusu yazma kavramının “felsefi”, Batı’ya özgü, klasik genel konumlandırılmasına rağmen metafiziksel kavramlardaki karşıtlık, iki terimin bir çatışması olmayıp birinin diğerini hiyerarşik olarak ikincil konuma itmesidir. Dekonstrüksiyon, klasik karşıtlıkların alanına bir müdahale aracı sağlamaktadır. Kavramların tümü, sistematik zincire dâhildir ve kendi sistemsel dayanaklarını yaratmaktadır. Hiçbir kavram kendinden metafiziksel değildir. Bir kavramdan diğer bir kavrama gitmekten ibaret olmayan dekonstrüksiyon, kavramsal olanın ve olmayanın yerinden oynatılmasıdır (Derrida, 1977: 19-20).

Temelde yazı karşısında sözün daha önemli olarak ele alınmasına karşı çıkan ve yazının önemini göstermeye çalışan, ancak bunu yaparken de yazıyı sözden önemli kılmayı hedeflemeyen Derrida’nın yazının önemini göstermek için başvurduğu kavramlardan biri olarak *difference* ile karşılaşmaktadır.

Belirtildiği üzere dekonstrüksiyon, temelde metafiziğin gizli durumdaki varsayımlarını açık hâle getirerek sorgulamaktadır. Bunu yaparken de söz konusu varsayımların etkilerini durdurmaya ve denetlemeye çalıştığı anlam üretmekte olan hareketin kendisine işaret etmektedir. Bu hareketi temelde farkların bir oyunu olarak gören Derrida, ona *difference* ismini vermektedir (Direk, 2021: 274).

“Difference” başlıklı makalesinde Derrida, *difference* ve *différance* kelimeleri arasında sadece bir yazım farkı, grafik bir fark olduğunu altını çizmektedir. Kelimelerin telaffuzunda, yani konuşmada bulunmayan, işitilmeyen ve sese taşınamayan bu fark, Derrida tarafından katı ve saf anlamda fonetik yazı olmadığını, metafiziğin varsayımının aksine sözün yazıyı öncelemediğini ifade etmek için ön plana çıkarılmaktadır. Fonetik olmayan ara verme ve noktalama gibi imler, fonetik yazıda da devreye girmektedir. Buradaki zamansallaşma ve mekânsallaşma yalnızca konuşmanın değil, aynı zamanda dünyanın anlamlılığını da kurmakta olan bir harekete ya da oyuna benzetilebilmektedir. *Difference* ve dolayısıyla *différance*’ın kökü olan *differre* kelimesi iki anlama sahiptir: Geciktirme, zamanlama, sonraya bırakma, erteleme anlamı ile ayırt edilebilir ve başka olma, özdeş olmama anlamı (Derrida, 1999: 50-51). İşte bu noktada da mekânsallaşma ve zamansallaşma kendini göstermektedir. O bir yandan nesneye, diğer yandan da özneye önceldir. Hem öznellik hem de nesnenin kuruluşu bu temelsiz denilebilecek temele işaret etmektedir. Bu durumda burada “oyun”, yarı aşkın bir kavram olup hem özneyi ve nesneyi hem de mevcudiyeti ve yokluğu incelemektedir (Derrida, 1999a: 165-166).

Differance kavramı üzerinden gidildiğinde, mevcudiyet metafiziğini mümkün kılmakta olan sürecin daha en başta ikiliği ve hiyerarşiyi içerdiği, çünkü fark (*difference*) kavramının burada böyle işletildiği görülmektedir. Derrida'nın burada fark kavramını *differance*'a dönüştürmesi son derece önemlidir. Mevcudiyet metafiziğinde fark kavramı tek anlamlı bir şekilde, bir şeyin başka bir şeyden farklılaşması şeklinde ele alınmaktadır. Bu kavram Derrida'ya göre düzlemsel olarak farklılaşmayı ifade etmekle birlikte, diğer yandan diğer bir anlamı da hatırlatıp zamansal olarak erteleme manasına da sahip olmaktadır. Hiyerarşinin mantığı, bir şeyin başka bir şeyden farklı olması anlamındaki fark ya da korunan mesafe olarak fark kavramı üzerine kurulmaktadır; terimler arasındaki fark ise sürekli sabit tutulmaktadır. Burada karşıt terimler arasında sabit bir fark, sabit bir konumlanma zaten varsayılmıştır. Söz konusu varsayımlar, mevcudiyet metafiziğinin geleneğiyle alakalıdır. Fark, sürekli olarak kavramları birbirlerinden başka şeyler olarak oluştururken bir yandan da mevcudiyete göndermesi açısından “olumlu” olarak kabul edilen kavramın tesis edilmesi için diğer kavramın anlamını ve varlığını erteleyen bir hareket üretmektedir. Derrida'nın temelde varlığın, “var olan”dan farkının unutulması bir “var olan”a indirgenmesinden çok, problemi bizzat farkın kendi hareketi üzerinden ele almasının nedeni de burada kendini göstermektedir. Böyle bir mevcudiyet metafiziğinde işletilen farkın kendi hareketi, aslında varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesi anlamına gelmektedir (Çakır, 2019: 37).

Fark kavramının diğer bir anlamını da izleyen veya hatırlatan Derrida, bu kavramın öteleme, erteleme anlamını da dâhil edip farkın hareketindeki bu özelliği hesaba katmakta ve geleneğin metafiziğine tekrar bakmayı teklif etmektedir. Bu noktada da artık *difference*'ı *differance* şeklinde yazmaktadır. Telaffuz açısından “a” ile yazılan *differance* ve “e” ile yazılan *difference* arasında bir farklılık yoktur. Yani her ikisi de aynı şekilde okunmaktadır. Hâliyle bu iki terim arasındaki fark yalnızca yazı üzerinde görülebilmektedir. Temelde bu yazım, söz-yazı karşıtlığına bir gönderme yaparak bu karşıtlığın yapısına yönelik sorgulamayı açmaktadır. Çünkü iki terim arasındaki fark, ek bir açıklama olmadan sözlü iletişimde iletilebilir durumda değildir. Dolayısıyla söz konusu kavram, sözlü iletişimde bir ifadenin uzlaşım, zihinler arası olamamasının deneyimine neden olmaktadır. *Differance* sözcüğünün ilettilmesinde olduğu gibi Derrida'nın kavramları karar verilemezlik deneyimini ortaya çıkarmaktadır. Temelde Derrida'nın dekonstrüksiyondaki amacı da “mevcudiyet deneyiminin” kendiliğinden, salt ve doğrudan olmadığını, aslında karar verilemez bir şey olduğunu göstermek ve buradan hareketle olanaksızlığını ortaya koymaktır (Çakır, 2019: 38).

Differance, genel olarak varlığın mevcudiyet şeklinde belirlenmesinde iş görmekte olan her türlü belirlenimi sorgulamaktadır. Ancak bu, *differance*'ın aslında metafizik bir kavram

olduğunu göstermez. Derrida, *differance*'ın hiçbir zaman metafizik bir dizgeye göndermede bulunmadığını, yani varlık kipinde düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır. *Differance* hiçbir şeyin üzerinde egemenlik kurmayıp hiçbir şey buyurmamakta, hiçbir yerde otorite iddia etmemektedir. Derrida'nın deyişiyle *differance*'ın bir krallığı yoktur; o, tüm krallık düzenini bozmaktadır (Derrida, 1999: 60).

Differance, her kavramın bir diğer kavrama göndermekte olduğu bir devinimi sürekli olarak harekete geçirmek suretiyle anlam ve dil arasında olan bağın mutlak belirlenimine dair tüm kavrayışların altını oymaktadır. Anlam, esasen *differance*'ın devinimselliğinin izini taşımakta olduğundan metafizik geleneğin ideal anlam savı ve “aşkın gösterilen” iddiası olanaksız kalmaktadır. Dil de Derrida'ya göre anlamın istikrarsızlığının izini taşımaktadır ve böylece herhangi bir metnin yorumu, kurala ya da yönleme bağlı bir çerçeve dâhilinde değil, yalnızca oyunu olumlamak suretiyle yapılabilir (Acar, 2019: 22).

3.3. Derrida Düşüncesinde Dine, Tanrıya ve Kötülüğe Dair Hususlar

Derrida'nın dine dair yazdıkları incelendiğinde onun teoloji, olumsuz teoloji, Tanrı, mesihçi inanış, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi konuları ele aldığı görülmektedir. Genel olarak dinin tanımlanması, özellikle de genelgeçer, yani herkese göre bir tanıma tabi tutulması pek mümkün gözükmemektedir. Örneğin, kavramsal analizleriyle meşhur Kant'a göre iki din tanımı mevcuttur. Kısacası dinin ki damarı ya da kaynağı vardır. Bunlardan ilki basit, kült olan din “Tanrı'nın inayeti”ni aramaktadır ama özü itibarıyla temelde eylemde bulunmamakta, yalnızca arzulamayı ve dua etmeyi öğretmektedir. İnsan bu dinde daha iyi birisi olmak zorunda değildir. İkincisi ise ahlaki dindir ve bu, yaşamın iyi bir şekilde sürdürülmesiyle ilgilidir. Burada Tanrı'nın, insanın ne yaptığını biliyor olması önemli olup insanın, Tanrı'nın yardımına layık olabilmesi için ne yapması gerektiğini çok iyi bilmesi gerekmektedir. Genel olarak dinin ortak bir tanımı Derrida'ya göre geçmişte de yapılmamıştır hiçbir zaman da yapılamaz (Derrida ve Vattimo, 2014: 40-41).

Derrida'nın çeşitli konferanslarda ve yazılarında dinden söz ettiği görülmektedir. Derrida'nın dinden söz etmesinin nedeni olarak haklarında büyük bir güven beslediği demokrasi ve adaletin geleceğinin, din kaynaklı şiddetin tırmanışa geçmesiyle tehlikeyi girmesi gösterilebilir. Bununla birlikte din, Derrida'ya göre aynı zamanda sorumluluk ve cevaptır. İngilizce ve Fransızcada “cevap” anlamına geline “response” sözcüğü, “sorumluluk” anlamına gelen “responsibility” sözcüğüyle aynı kökten, yani “söz vermek” manasına gelen Latince “respondere” kökünden gelmektedir. Din, bu bağlamda “ant”, “verilen söz” ve “kutsallık” anlamlarına gelmektedir. Bunların olmadığı bir dinden söz edilememekte ya da din

denildiğinde akla bunlar da gelmektedir. Verilen bu sözün tanığının bir adı olarak da Tanrı ile karşılaşılmaktadır. Tanrı, Derrida'nın ifadesiyle “adlandırılmaz adlandırılabilir” olarak sözün şahididir. Mümkün her söz ve her andın “mevcut-namevcut” tanığıdır (Sezer, 2019: 7).

Derrida'ya göre ne kadar köklü olursa olsun dine yönelik hiçbir eleştiri imanı tehdit edemez. Derrida açısından siyasal ya da bilimsel bir görev olarak eleştiri, “imanı” gerektirmektedir. İmanın tümünden yok edilmesi mümkün değildir. Derrida, iman ile din arasındaki bu farkı açıklarken kurtulma vaadi olmaksızın kurtuluşun olamayacağı deyişine başvurmuştur. Din ile imanın aslında birbirlerini tamamladıklarını ve mümkün kıldıklarını belirten Derrida, dinî inancın olmasını, temelde dine inanmaya bağlamıştır. Yani inanç varsa din de vardır (Derrida, 2004: 90).

Derrida'ya göre iman, doğrudan Tanrı inancına yönelmemektedir. Aynı şekilde din de zorunlu bir şekilde imanın hareketini izlememektedir. Din temelde bir kurumu gerekli kılmakta olup sınırları belirlidir, çizilebilir. Öte yandan dinin Tanrı ve imanla ilişkisi ise gerekli değildir (Derrida ve Vattimo, 2014: 42). Buradan hareketle Derrida'nın dinin varlığını kabul ettiğini ve insanlara ait bir kuruma bağladığı söylenebilir.

Derrida bunun haricinde dinin kendi kararlarını bizzat kendisinin alamayacağından da söz etmektedir. Din soyut bir kavram olup kendi başına harekete geçememektedir. Derrida açısından din hakkında az şey bilinmektedir ama temelde dinin cevap ve buyurulan kurala bağlı durumdaki sorumluluk olduğu bilinmektedir. Soyut ve ham özerkliğe sahip olan bir irade eylemi içerisinde din kendini özgürce seçememektedir (Derrida ve Vattimo, 2014: 43).

Tanrı ise Derrida'da net olarak bulunabilen bir durumda değildir. Kendisinden önceki dönemle hesaplaşan ve onlara bir nevi Tanrı'nın varlığını hatırlatan Derrida'nın tanrısının İbrahimi dinlerin Tanrı'sına benzemediği rahatlıkla söylenebilmektedir. Kısaca Derrida'da konuşulacak kadar olan ama inanılacak kadar olmayan bir tanrıdan bahsedildiği söylenebilir (Sezer, 2019: 16).

Kötülük problemiyle ise Derrida düşüncesinde doğrudan bir şekilde karşılaşılamamaktadır. Ancak onun bazı etik ve politik bağlamdaki görüşleri örnek olarak verilebilir. Özellikle *Bağışlamak* adlı eserinde değindiği bazı hususlar ve şiddet üzerine görüşlerinden kısaca bahsetmek, bu hususta yerinde bir adım olacaktır. Söz konusu eserden hareketle bağışlama, insanların kolektif bilinçaltındaki karşılığına uygun olarak değerlendirildiğinde genel olarak herkes tarafından yapılabilecek kötülükler seviyesinde ele alınabilecek hatalar için geçerlidir. Soykırımlar, katliamlar, radikal kötülükler bağışlama

eylemiyle bir arada düşünülemez. Bunun sebebi, söz konusu örneklerde her insanın ulaşamayacağı, planlanmış ve sistematik bir kötülük eyleminin söz konusu olmasıdır. Radikal kötülük eylemleri bağışlansa dahi kötülüklerin faili olan kişiler, bu kötülükler neticesinde örneğin hayatını kaybeden insanlardan af dileyemeyecekleri için geride kalanların failleri affetmesi gerçek bir bağışlama anlamı taşımayacaktır (Derrida, 2015: 27-36).

Kötülüğe dair Derrida düşüncesinde belki de en öne çıkan husus temelde şiddet kavramıdır. Felsefi kariyeri boyunca Derida, şiddet kavramına meydan okumuş olup şiddetin öznesi ile nesnesi arasında, özne tarafından nesneye uygulanan şiddeti meşru kılacak olan ve doğal olmayan hiyerarşileri ortaya çıkarmayı, ifşa etmeyi hedeflemiştir. Bununla da kalmayıp kendisine göre her kurum ve kavramda alttan alta işlemekte olan kökensel şiddete bulaşmamayı, felsefi etkinliğindeki temel amaç olarak benimsemiş, bu bağlamda kendi ifadesiyle “hiçbir şey söylememe cesareti” göstermeyi tercih etmiştir. (Rutli, 2016: 131; Derrida, 1981: 14).

Derrida'nın değindiği şiddet türlerinden biri dinî şiddet konusudur. Ona göre dinî şiddetin sebeplerinden birisi hem geçmişteki hem de günümüzdeki akımlardır. Söz konusu akımlar en barbar suçlarının karşısında ya da yanında “din savaşları” yürütüyordu. Derrida'ya göre Yahudi ve Hristiyan Batı'nın askerî girişimleri ya da savaşları bir açıdan din savaşları olarak sayılabilir ve Kudüs'ün alınmasına dair savaşlar da din savaşlarına verilebilecek örneklerdendir. Ancak bu varsayımlar herhangi bir şekilde dinleri aşağılamak anlamına gelmemektedir. Temelde dinlerin sınırlandırılmaması gerekmektedir. Bu düşüncesiyle Derrida'nın dinî yaşam tarzlarına baskı uygulanmaması gerektiğini, aksi takdirde ortaya şiddetin çıkabileceğini belirttiği söylenebilir (Sezer, 2019: 41; Derrida ve Vattimo, 2011: 34-35).

Bir şiddet örneği olarak, kadınların ve eşcinsellerin uğradığı baskı ve şiddet de Derrida düşüncesinde yer bulmaktadır. Özellikle eşcinsellerin sürgüne gönderilmesi gibi durumlarla Avrupa'nın sınıfta kaldırdığını belirtmektedir. Bunun dışında sıklıkla kadınların yaşadığı ruhsal şiddet de Derrida'ya göre üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Ruhsal şiddet Derrida açısından zalimlik boyutlarına ulaşabilecek bir şiddet ve kötülük çeşididir ve küçümsenmemesi gerekir (Derrida, 2006: 48-51).

Derrida hayvan hakları ve hayvanlara uygulanan şiddet üzerinde de durmaktadır. Ona göre hayvanlara uygulanan insan şiddeti, insanların kendilerinin meydana getirdikleri imaj üzerinde bilinçli veya bilinçsiz olarak derin yankılar uyandıracaktır ve bu şiddet giderek daha az dayanılır hâle gelecektir. Bununla birlikte hayvanlarla insanlar arasındaki ilişki, Derrida'ya

göre değişmek zorundadır. Hayvanlara uygulanan şiddete göz yumulmaması gerekmektedir (Derrida, 2006: 91).

Son olarak bir diğer husustan daha bahsedilmesi gerekirse, kendisiyle yapılan bir röportajda Yahudi soykırımından bahsedilmesi üzerine Derrida söz konusu soykırımdan hayli geç haberi olduğunu, İkinci Dünya Savaşı zamanında Cezayir’deki Yahudi düşmanlığının gerek günlük hayatta gerekse hukukta fazlasıyla arttığını, yönetim tarafından buna yönelik çeşitli önlemler alındığını ve bu sebeple Avrupa’da yaşanan şeyden tam olarak haberdar olmadığını; kötülüğe yönelik pek önlem almadığını, bunun aşırılığını daha sonra ve tedrici bir şekilde görebildiğini söylemektedir (Derrida, 2006: 156-157).

3.4. İbn Arabi ve Derrida/Tasavvuf ve Dekonstrüksiyon

İbn Arabi ve Derrida, her ne kadar çok farklı dönemler ve düşünce geleneklerinden gelen isimler olsalar da aralarında bazı benzerlikler söz konusudur. Özellikle düşünceleri veya düşünce yapıları arasında bazı paralellikler göze çarpmaktadır.

Her şeyden önce kendinden öncekine yönelik eleştiri durumu her iki düşünürde de öne çıkmaktadır. İbn Arabi’nin, kendisinden önceki döneme yönelik, özellikle kelami ve fıkhi geleneklere dair eleştirileri bulunmaktadır. Derrida da aynı şekilde kendisinden önceki mevcudiyet metafiziği adını verdiği klasik Batı metafiziğini çeşitli eleştirilere tabi tutmuştur. Sadece buradan hareketle bile iki düşünür arasında benzerlikler olduğu söylenebilmektedir. Örneğin İbn Arabi’ye göre hiç kimse Hakk’a bir tanım getiremeyecektir. Derrida düşüncesinde de başta *différance* olmak üzere pek çok şeyin, hatta belki de her şeyin tam olarak tanımlanamayacağı vurgusu dikkat çekmektedir. Öte yandan İbn Arabi ve Derrida, Hakk’ı ve yazıyı akılla düşünmek gerektiği ifade etmekte olup onların özgürleştirilmesini istemektedirler (Alpyağıl, 2010: 103).

İbn Arabi ve Derrida düşüncelerindeki temel benzerliğin ise özellikle Derrida’nın *différance*’ı özelinde görüldüğü dikkat çekmektedir. *Différance* düşüncesi temelde belirli bir şeyden ziyade belirli bir şey olmama anlamını taşımaktadır. Zaten buradan hareketle Derrida, genellikle düşüncesini bir tür değillemeler zinciri doğrultusunda oluşturmaktadır: Ne bu ne de o gibi. Derrida’daki bu değillemeci tutum, daha sonradan negatif teolojiyle ilişkilendirilmiş ve Derrida’nın karşı çıkmasına rağmen *différance*, aşkın bir köken olarak da değerlendirilmiştir. Zira *différance*, “varlığın kendisinden çok daha eski” olup “dilde bir adı yoktur”. O, yalnızca dilde bir karşılığı olmaması sebebiyle değil, aynı zamanda çemberin dışında, yani insanın kendi “son”unun dışında olması sebebiyle de isimlendirilemezdir. Bu açıklamayı yaparken

Derrida'nın amacı metafiziği eleştirirken onun kavramlarından kaçmak, yani metafizik kavramlara bağlı kalmak gibi bir hatadan kendisini kurtarabilmektedir. Fakat *difference*'in ne olmadığını açıklayarak mekân ve zamandan bağımsız, kökensiz bir kök, isimsiz bir isim, ne içkin ne de aşkın fakat çemberin dışında ama tüm anlamların kaynağı olduğu şeklindeki değerlendirmesi, *difference*'in teolojik bağlamda ele alınmasına yol açmıştır (Küçükalkan, 2018: 89-90).

Bu bağlamda *difference*, özellikle İbn Arabi düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahip olan Hakk kavramıyla karşılaştırılmış olup *difference* ile Hak arasında bazı benzerliklerin ortaya konulduğu görülmektedir (Almond, 2012: 53-54):

- İsimsizlik
- Zamansal olmama
- Dolayıcılık
- Radikal ötekilik
- Düşünülemezlik/görünmezlik/somutsuzluk

Füsûsu'l Hikem isimli eserinde İbn Arabi'nin üzerinde durmuş olduğu konulardan biri, temelde negatif teolojinin, yani salt bir olumsuzlamanın, genel olarak Tanrı'nın selbi sıfatlarına karşılık geldiği fakat bunun eksik nitelikte bir tanımlama olduğu konusudur. Allah'ın zatı, Kur'an-ı Kerim'de inkâr ve ispat yöntemleriyle söz konusu edilmektedir. Bu durumda Tanrı'ya dair hükümler salt tenzih sıfatlarıyla olmamalıdır; Tanrı cisim değildir, kısım değildir, sınırlı değildir, sayılı değildir gibi sıfatlarla birlikte görendir, duyandır ve yaratandır gibi olumlu niteliklere de sahiptir. Böylece İbn Arabi, salt aşkınlığı içkinlikle dengelemekte ve bunu teşbih olarak niteleyerek vehim gücünün akla karşı Tanrı'ya dair hükmü diye görmektedir (İbn Arabi, 2008: 15). Öte yandan mümkün varlık, temelde kendisini var kılan zorunlu varlığa dayanmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki mümkün varlık ile zorunlu varlık arasında özsel nitelikte bir ilişki söz konusudur. Bu durumda niteliksel olarak zorunluluk haricinde mümkün varlığın, zorunlu varlığa bir ölçüde benzemesi gerekmektedir. Âlem, Hakk'ın suretidir ve insan, âlemden hareketle olumlayıcı varsayımlara ulaşabilir. Ancak âlemin suretleri, aynı zamanda vehmin sınırlarını da çizmektedir. Bu durumda insan ancak özet olarak bilebilir çünkü âlemdeki suretlerin kuşatılması imkânsız olduğundan ayrıntılı bilmek de imkânsızdır. Bu durumda Hakk'ın tanımı da imkânsızdır. Kendisinde bulunmayan zorunluluk niteliğiyle mümkün varlık, Hakk'ı bilememekte, sahip olmadığı bu özellik ile Hakk'ı düşünememektedir. Bu durumda Tanrı'yı bilmesi de mutlak bilgi olamamaktadır. Niteliği bakımından teşbih ve tenzih kuşatıcı olamamaktadır. Bu sebeple Hakk bâtındır. *Difference* ise fark ve ertelemeden

oluşan bir zincir içerisinde, kendini durmaksızın altüst eden, öte yandan salt fark ve erteleme de olmayan, ismi de olmayan bir isimlidir (Küçükalkan, 2017: 67-68).

Bu noktada dikkat çeken bir başka husus ise Derrida düşüncesindeki yenilenebilirlik, tekrar edilebilirlik ve alıntılanabilirlik gibi konuların İbn Arabi düşüncesindeki “sürekli yeniden yaratma” ile ilişkilendirilebilir olmasıdır. İbn Arabi, çoklu söylemlerin bir arada ele alınabileceğini ve aslında her şeyin başka bir şeyin tezahürü olduğunu söylemektedir. İbn Arabi’ye göre evren her an yenilenmekte olan ilahi tecellilerden oluşmaktadır. Yani yaratma, geçmiş zamanda Hakk tarafından bir kerede yapıp sonra bitirilmiş bir iş olmayıp ezelî ve sürekli bir harekettir. Yaratıcı, İbn Arabi’ye göre ebedî ve ezelî bir cevher olup bu cevher, sayısız varlıkların suretlerinde her anda zuhur etmektedir. Yaratılan, kendi kendine var olamayan, başkalaşan ve değişen ölümlü surettir. Varlıklar, yeni suretlerde her anda başkalaşmakta ya da İbn Arabi’nin deyişiyle yeniden yaratılmaktadırlar. Varlığa bürünme, sürekli olarak sonu gelmeksizin kendini yinelemektedir. Her anda bir yeniden yaratılma ve yok olma süreci tekrarlanmaktadır. İki farklı âlemin, iki farklı anda iki kez yaşanması mümkün değildir (Alpyağıl, 2008: 289-290).

Derrida düşüncesinde ise bir yazı, başka bir bağlamda yinelenebilir ancak tam olarak bu yineleme sebebiyle yazı artık yenilenmiş, dönüşmüş olur. Derrida düşüncesinde mümkün olan bir tekrar söz konusudur fakat tekrarda bir yandan tekrar edilen şeyle bağı olan bir özdeşlik, diğer yandan da bu bağı koparmakta olan bir fark mevcuttur. İbn Arabi için de bir şey, bir andan başka bir âna tamamen aynı şekilde geçemez. Bu durum o şeyin özdeşliğini bölmekte, bir fark yaratmaktadır (Alpyağıl, 2018: 25-26).

İbn Arabi’nin kavramları edilgen ve etken şeklinde iki taraflı olarak ele aldığı da dikkat çekmektedir. İbn Arabi’ye göre kavramların edilgenliği ya da etkenliği sabit değildir; belirli bir durumda bir kavram edilgenken, farklı bir bağlamda etken olabilmektedir. Bu yaklaşım, Derrida düşüncesindeki gösteren ve gösterilen hareketliliğine benzemektedir. Derrida’ya göre gösterilen mutlak değildir ve göstergeler zinciri durmaksızın devam etmektedir. Bu zincire gösteren de dâhil olduğundan sabit bir gösteren ve gösterilen ilişkisinden söz edilemez. *Difference* düşüncesindeki hareketlilik de budur. İbn Arabi’de ise bu hareketle varlığın hareketi olarak karşılaşılmaktadır. İbn Arabi, bâtın ile zahir ya da gerçeklik ile görünüş arasında mutlak bir zıtlık benimsememektedir. Çünkü zahirin içerisinde herhangi bir şekilde bâtına dair bir belirti ve kanıt olmasaydı bâtın hakkında bir bilgi edinmek mümkün olmazdı. Varlık ise devamlı bâtından zahire, zahirden bâtına doğru hareket etmektedir (Küçükalkan, 2018: 92).

Differance, daima anlam fiiliyatından önce gelmekte, onu mümkün kılarken bir yandan da ondan sakınmaktadır. *Differance* bir kelime ya da kavram olmayıp bağlamdan bağlama, metinden metne yer değiştirmeleri olası kılan bir düşünülemezdir. İbn Arabi düşüncesinde ise teşbih ve tenzih gerçeğin kendisi değildir. Kelimeler eşya olmadığı gibi kelimeler gerçeğin kendisi de değildir. Her ne kadar Tanrı'ya dair hükümler, teşbih ve tenzih yoluyla verilmekte olsa da O hem A'dır hem de A değildir. Aklın mantık ilkeleriyle bu durumun çeliştiğini belirten İbn Arabi için çıkış noktası kabul ve imandır. Tanrı, karşıtlıkları kendi içerisinde barındırdığından teşbih ve tenzihi birleştirmek gerekmekte, dairesel bir varlık anlayışından dolayı teşbih, tenzihi barındırmaktadır. Bu ilişki Derrida'da, ikili karşıtlıklar söz konusu olduğunda birinin diğerini ötelemesi fakat aynı zamanda onu içerisinde barındırması, işaret etmesi şeklinde anlamın ertelenmesi olarak kendini göstermektedir. İbn Arabi'de ise bu ilişki, dairesel varlık anlayışının belirli bir başlangıç ve sonuç noktasının olmaması anlayışının getirisi olarak zahiri-bâtını, gizlenen-görünen ve ilk-son şeyler arasındaki bir zorunlu ilişkidir. Birlik, çokluğun zıtlığı olmakla birlikte birliğin çokluğa sahip olması ve çokluğun ise birliği barındırması böyle bir ilişkidir. Hakk toplayıcı varlık olduğundan mümkün varlığın bütünüyle ilişkili olup nitelikleri açısından çok, zat açısından tektir. *Differance*'ın hareketi de buna benzer olup o isimsiz olarak tüm isimlerde iz bırakmakta, izleri silmekte ve farka imkân tanımaktadır (Küçükalkan, 2017: 69-70).

SONUÇ

Din felsefesini temel konularından biri olan kötülük problemi, felsefeyi olduğu kadar dinleri de ilgilendirmekte, gerek felsefi gerekse teolojik bağlamda ele alınabilmektedir. Kötülük problemiyle ilgili literatür incelendiğinde kötülük problemine pek çok filozof ve teolog tarafından çeşitli yorum ve açıklamalar getirildiği görülmektedir.

İbn Arabi ve Derrida, çok farklı dönemlerin ve çok farklı düşünce geleneklerinin öne çıkan isimleri olmakla birlikte, iki ismin düşünceleri arasında bazı paralellikler ve benzer noktalar olduğu görülmektedir. Bu noktalar bize bir bakış açısı veya bağlam sunmakta olup pek çok konu bu eksenle ele alınabilir gözükmemektedir.

Bu çalışmada kötülük problemini İbn Arabi ve Derrida düşünceleri ekseninde ele almak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda çalışma üç bölüme ayrılmış olup birinci bölüm genel olarak kötülük problemine, ikinci bölüm İbn Arabi düşüncesine ve üçüncü bölüm Derrida düşüncesine ayrılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde kötülük kavramının pek çok tanımı olduğu, yapılan bazı tanımların iyi-kötü karşıtlığı üzerinden yapıldığı; fiziksel veya doğal kötülük, ahlaki kötülük ve metafiziksel kötülük şeklinde üç farklı kötülük türü olduğu; dünyanın her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığının kabul edilmesi durumunda, dünyada mevcut olan çeşitli kötülüklerin Tanrı'nın bazı özelliklerine gölge düşürebildiği ve bu durumun bir çelişki meydana getirdiği, bu hususun da temelde "kötülük problemi" olarak kavramsallaştırıldığı; gerek çeşitli filozoflar gerekse teologlar tarafından kötülük problemine yönelik çeşitli çözüm önerileri getirildiği; kötülük problemine dair hem dinî hem de felsefi pek çok yaklaşımın geliştirilmiş olduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmanın İbn Arabi düşüncesine ayrılan ikinci bölümünde, öncelikle İbn Arabi'yle birlikte çeşitli mutasavvıfların kötülük problemine dair fikirler öne sürmüş olduğu; İbn Arabi denildiğinde ilk akla gelen ve deyim yerindeyse onun genel düşüncesinin üzerine kurulu olduğu hususun, "varlığın birliği" anlamına gelen vahdet-i vücud kavramı olduğu; İbn Arabi'ye göre mutlak varlığın özünün aslında bir birliğe dayandığı ancak onun kendisini çokluk olarak gösterdiği/yansıttığı; İbn Arabi'nin kötülük problemi üzerine de çeşitli düşünceler geliştirdiği ve temelde ona göre kötülüğün göreceli olduğu; genel olarak düşünce sisteminde zıt kavramlara hususi bir yer verdiği ve nihai bilginin tam olarak bilinemeyeceğini savunduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmanın temelde Derrida düşüncesine ayrılan üçüncü ve son bölümünde ise Derrida düşüncesi denildiğinde ilk karşılan hususun dekonstrüksiyon kavramı olduğu; dekonstrüksiyonun temelde “söz merkezli” düşünce sisteminin genel yapısına ve kavramsallaştırmalarına yönelik eleştirel bir metin okuma stratejisi olarak tanımlanabildiği; Derrida’nın özellikle zıt kavramlar üzerinde hususiyetle durduğu ve zıt kavramların aslında birbirlerini içinde barındırıp birbirlerine işaret ettiğini ve bir arada ele alınmaları gerektiğini düşündüğü gibi sonuçlara ulaşılmıştır. Derrida düşüncesinde kötülük problemine ise doğrudan rastlanılmadığı görülmüştür. Fakat Derrida’nın etik ve politik bazı görüşlerinde doğrudan kötülük kavramına olmasa da şiddet gibi bazı kötülük örneklerine yönelik fikirler belirttiği de fark edilmiştir. Özellikle Nazizm ve Holocaust konusunda, çalışmanın birinci bölümünde kendisinden bahsedilen ve tıpkı Derrida gibi Yahudi asıllı bir düşünür olan Hannah Arendt’in aksine, Derrida’nın bu konu üzerinde pek durmadığı da ulaşılan sonuçlardan biri olup bu hususun dikkat çekici ve tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmanın kapsamına girmeyen bir konu olması itibarıyla bu noktanın üzerinde durulmamıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde İbn Arabi ve Derrida düşünceleri birlikte ele alınarak “İbn Arabi ve Derrida düşünceleri eksen” derken ne kastedildiği de ortaya konulmuştur. Söz konusu eksenden bakıldığında, karşıt kavramların birbirlerine işaret ettiği ve birbirlerini aslında içinde barındırdığı söylenebilmektedir. Kötülük ve iyilik, birbirlerinden bağımsız olarak düşünülememektedir. İbn Arabi’de de Derrida’da da bir şeyin ne olduğunu düşünürken, ne olmadığından yola çıkmak şeklinde bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki kötü, iyi olmayan ve iyi de kötü olmayandır. Dolayısıyla iyi-kötü karşıtlığı iyi-iyi olmayan ve kötü-kötü olmayan şeklinde ifade edilebilmektedir.

Çok basit bir örnek üzerinden düşünüldüğünde dürüstlük iyi, yalan söylemek ise kötüdür. Dürüstlüğün neden iyi olduğu sorgulandığından ise yalan söylemek ilk akla gelen şey olmaktadır. Dolayısıyla dürüstlük, üstü kapalı bir şekilde yalan söylemeyi içerisinde barındırmaktadır.

Tanrı, temelde mutlak varlık ve mutlak iyi olarak tanımlanmaktadır. Tanrı’nın ne olmadığını düşünecek olursak buradan hareketle her şeyden önce kötü olmayan olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı’nın tanımlanabilmesi ve neliğine dair bir bilgi edinilebilmesi için kötülüğe ihtiyaç vardır.

Öte yandan Tanrı kusursuz ve eksiksiz olması sebebiyle kötülüğü de içinde barındırmaktadır denilebilir. Bu, O’nun kötü olduğu anlamına gelmemekte, kötülükten de eksik olamayacağı anlamına gelmektedir. Özellikle İslami açıdan bakıldığında Tanrı’nın esirgeyen

ve bağışlayan olduğu kadar helak eden ve gazabından korkulması gereken olarak da nitelendirildiği görülmektedir. Aynı şekilde “rahmeti gazabını aşmaktadır” da. Dolayısıyla Tanrı iyidir ve kötülüğü de içerisinde barındırmaktadır.

İbn Arabi düşüncesinde Tanrı’nın ne olmadığından hareket edilerek “O hem bu hem de bu değildir” şeklinde bir söylemle karşılaşılmaktadır. Derrida’nın dekonstrüksiyonunda da bir şey, olmadığı şeye de işaret etmekte, onu da içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu eksenle ele alındığında kötülük, iyi olmayan olup iyiliğe işaret etmekte ve iyilik, içerisinde kötülüğü barındırmaktadır. İyi ve kötü birbirinden bağımsız düşünülemeyeceği gibi, Tanrı da kötülükten bağımsız düşünülemez.

Sonuç olarak denilebilir ki Tanrı ve kötülük bir zıtlık oluşturmamakta, İbn Arabi ve Derrida düşünceleri ekseninden bakıldığında Tanrı kavramını düşünürken onun ne olmadığına düşünülmesi gerekmekte ve Tanrı kavramına ulaşabilmek için öncelikle kötülük kavramına ulaşılması, kötülük kavramı üzerinden Tanrı’nın ne olması gerektiğine ulaşılması gerekmektedir. Tanrı’nın aynı zamanda hem iyi hem de kötü olması ve böylelikle varlığının, kötülüğün varlığına da işaret etmesinin zorunlu olması ilk bakışta bir çelişki ve uyumsuzluk gibi görülebilir. Fakat Derrida’nın dekonstrüksiyonu ve İbn Arabi’nin felsefesi ekseninde ele alındığında, bunun bir çelişkiden ziyade Tanrı’nın varlığını pekiştiren ve anlaşılabilir kılan bir husus olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Acar, S.B. (2019). *Derrida ve Levinas'ın Felsefelerinde Etik ve Adalet*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir
- Addas, C. (2004). *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (Çev. Atilla Ataman), İstanbul: Gelenek Yayınları
- Addas, C. (2015). *İbn Arabi: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, (Çev. Atilla Ataman), İstanbul: Nefes Yayınları
- Afifi, E.A. (1939). *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnu'l Arabi*, Cambridge University Press, Cambridge
- Afifi, E.A. (2000). İbn Arabi ile İlgili Araştırma Serüvenim, (Çev. Abdullah Kartal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9): 697-714
- Ak, U. (2016). *Gazali'de Kötülük Problemi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Akbaş, M. (2002). *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, Ankara: Ayraç Yayınevi
- Akbaş, M. (2003). Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefi Cevaplar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (1): 173-186
- Akti, S. (2017). Gazzali ve Leibniz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu, *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 6: 33-56
- Algül, F. (2013). *İbn Rüşd'de Kötülük Problemi ve Teodise*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas
- Almond, I. (2012). *İbni Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm* (Çev. Kadir Filiz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Alpyağıl, R. (2008). “Alıntılanabilirlik” ve “Şeyleri Yeniden Yaratma”: İbn Arabi Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 9 (21): 283-296
- Alpyağıl, R. (2010). *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık

- Alpyağıl, R. (2018). *İbn Arabi ve Derrida ve Mevlânâ ve Başkaları Üzerine Mülemmâ Düşünceler*, İstanbul: İz Yayıncılık
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Altuner, İ. (2012). Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2: 31-48
- Arık, İ. (2007). *John Hick'te Kötülük Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir
- Arslan, E. (2017). *Richard Swinburne'de Kötülük Problemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara
- Atay, R. ve Tokgöz, K. (2018). İbn Arabi ve Spinoza'nın Varlık Anlayışları Doğrultusunda Bedeni Konumlandırmaları, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, Antalya, Türkiye
- Aydın, F. (2004). *Yahudilik*, İstanbul: İnsan Yayınları
- Aydın, F. (2015). *Hristiyanlık*, http://www.evreninsirlari.net/dosyalar/136_s10_05.pdf, (Erişim Tarihi: 20.08.2019)
- Aydın, M. (2015). *Dinler Tarihine Giriş*, Konya: Literatürk Yayınları
- Aydın, M.S. (2014). *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Bademkiran, Ü. (2018). *Ece Ayhan'da Kötülük Problemi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul
- Bakır, K. (2015). Hannah Arendt'te Kötülük Problemi, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 25: 97-113
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*, (Çev. Süha Sertabiboğlu), İstanbul: Sarmal Yayınevi
- Baykal, G. (2019). *Sanatta Dekonstrüktivizm (Yapıbozum) ve Frank Stella*, Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta
- Bozyel, Ş. (2016). *İbn Arabi'nin El-Futuhâtü'l-Mekkiye Adlı Eserindeki Fıkıhî Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul

- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, <http://tasavvufkitapligi.com/i/uploads/429779tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu.pdf>, (Erişim Tarihi: 30.09.2019)
- Cebecioğlu, E. (2008). Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı)*, 9 (21): 9-25
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları
- Cevizci, A. (2017). *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları
- Ceyhan, S. (2011). "Tecelli", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecelli#1>, (Erişim Tarihi: 20.01.2020)
- Çakır, A.E. (2019). *Derrida'nın Saussure Dekonstrüksiyonu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir
- Çelebi, İ. (2006). "Mu'tezile", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile>, (Erişim Tarihi: 20.08.2019)
- Çınar, A. (2005). Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1): 161-177
- Demirli, E. (2012). "Vahdet-i Vücut", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>, (Erişim Tarihi: 20.01.2020)
- Demirtaş, A.T. (2004). *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara
- Derrida, J. (1977). *Limited Inc.*, Evanston: Northwestern University Press
- Derrida, J. (1978). "Structure, Sign and Play in the Discourse Of The Human Sciences", *Writing and Difference* içinde, (Çev. Alan Bass), Chicago: University of Chicago Press
- Derrida, J. (1981). "Implications", *Positions*, (Çev. Alan Bass), Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*, (Çev. Gayatri Chakravorty Spivak), London: The Johns Hopkinson University Press
- Derrida, J. (1999). "Difference", *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*, (Çev. Önay Sözer), 10: 49-

- Derrida, J. (1999a). “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*, (Çev. Özkan Gözel), 10: 165-173
- Derrida, J. (2004). *Marx ve Mahdumları*, (Çev. Alp Tümertekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Derrida, J. (2006). *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşmalar*, (Çev. Kenan Sarıalioğlu), İstanbul: Dharma Yayınları
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık
- Derrida, J. (2015). *Bağışlamak: Bağışlanamaz Olan ve Zaman Aşımına Uğramayan*, (Çev. Murat Erşen), İstanbul: Monokl Yayınları
- Derrida, J. ve Vattimo, G. (2014). *Din*, (Çev. Durdu Kundakçı ve Mehmet Emin Özcan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş Kıta Felsefesi*, Ankara: Fol Kitap
- Durusoy, A. (1999). “İbn Sina”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi>, (Erişim Tarihi: 30.09.2019)
- Eagleton, T. (2017). *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Şenol Bezci), İstanbul: İletişim Yayınları
- Efil, Ş. (2011). İbn Arabi’ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve *Teodise*, *Felsefe Dünyası*, 1 (53): 92-110
- Erdem, E. (2016). Ateizm ve Kanıtları, (Edt.: Kılıç, R. ve Reçber, M.S.), *Din Felsefesi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları
- Farabi. (2017). *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Fidan, F. (2015). *Kötülük Probleminin Felsefi Açısından İncelenmesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul
- Frager, R. (2010). *Kalp, Nefis, Ruh*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Gelenek Yayıncılık
- Gedikli, M.E. (2013). *Spinoza’da Bazı Din Felsefesi Meseleleri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya
- Gelir, T. (2008). *Mevlana’nın Mesnevi’sinde Kötülük Problemi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale

- Günday, M.Ç. (2018). *Leibniz ve Kant'ta Teodise*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ
- Hançerlioğlu, O. (2016). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Hasker, W. (2012). İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi, (Çev. Terkan Fehrullah), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (1): 183-198
- Hick, J. (1985). *Evil and the God of Love*, London: The Macmillan Press
- Hume, D. (1983). *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Kaynak Yayınları
- Işıklı, Ş. (2012). Yapısöküm İlkeleri ve Yazı Sorunu, *Özne Felsefe Dergisi*, 15: 92-112
- Işıklı, Ş. (2015). İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu, *Marmara İletişim Dergisi*, 24: 55-75
- Izutsu, T. (2015). *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, (Çev. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları
- İbn Arabi, M. (2005). *Risaleler 2*, (Çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Katsan Basım Yayın
- İbn Arabi, M. (2008). *Fususul-Hikem*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kabalcı Yayınları
- İbn Arabi, M. (2010). *Fütuhat-ı Mekkiye 13*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık
- İbn Arabi, M. (2017). *Fususul-Hikem Hikmetlerin Özü*, (Çev. Abdülhalim Şener), İstanbul: Sufi Kitap
- İbn Sina. (2005). *Kitabu's-Sıfâ Metafizik II*, (Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık
- Jaeger, W. (1936). *Theology of the Early Greek Philosophers*, Londra: Oxford University Press
- Karakaya, M.M. (2018). Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük, *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (2): 109-124
- Kaya, M. (1995). "Farabi", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1>, (Erişim Tarihi: 30.09.2019)
- Kaya, M. (2001). "İşrakıyye", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/israkıyye#1>, (Erişim Tarihi: 30.09.2019)
- Kaya, M. (2014). *Leibniz'in Theodicee'sinde Kötülük Problemi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir

- Kaya, S. (2013). *Tasavvuf ve Terapi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale
- Kılıç, M.E. (1995). *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Varlık ve Mertebeleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul
- Kılıç, M.E. (2018). *Şeyh-i Ekber İbn Arabi Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap
- Kiraz, E. (2013). *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabi'de Kötülük Problemi ve Teodise*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas
- Kiriş, N. (2008). Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise, *FLSF (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi)*, 5: 81-96
- Kocabaş, V.H. (2010). *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Kötülük Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir
- Kurt, E. (2013). *Muhyiddin İbn Arabi ile İmam Rabbani'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri
- Küçükalkan, G. (2017). *Anlamanın Yapısökümü: Haberi Derrida'dan Okumak*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum
- Küçükalkan, G. (2018). *Derrida ve Yapısöküm*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi
- Leibniz, G.W. (1993). *Thodicy*, (Çev. E.M. Huggard), USA: Open Court Publish
- Mackie, J. L. (1964). Evil and Omnipotence, (Edt.: Pike, N.), *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, New Jersey: Prentice Hall
- Manafov, R. (2006). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul
- Maturidi. (2018). *Kitabü't-Tevhid (Açıklamalı Tercümesi)*, (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları
- McCloskey, H.J. (1960). God and Evil, *The Philosophical Quarterly*, 10 (39): 97-114
- Mustafayev, N. (2011). *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü*, (Çev: Zeynep Alangoya), İstanbul: Kabalcı Yayınları

- Orman, T.F. (2015). Jacques Derrida Düşüncesinde “Dil”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1: 61-81
- Ozankaya, Ö. (1975). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Önder, R. (2011). “Tasavvuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf>, (Erişim Tarihi: 30.09.2019)
- Öğük, E. (2015). İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1): 11-38
- Öngören, R. (2004). “Mevlana Celaleddin-i Rumi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlana-celaleddin-i-rumi>, (Erişim Tarihi: 10.01.2020)
- Özköse, K. (2009). Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, 10 (23): 221-240
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. ve Basinger, D. (2016). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (Çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları
- Plantinga, A. (1974). *God, Freedom and Evil*, Michigan: Eerdmans Publishing Company
- Rubenstein, R. L. (1966). *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis: The Bobs-Merrill Company
- Rubenstein, R. L. ve Roth J. K. (2003). *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and Its Legacy*, Atlanta: John Knox Press
- Rutli, E.E. (2016). Derrida'nın Yapısökümü, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5: 49-68
- Sezer, Y. (2019). *Jacques Derrida'da Din ve Şiddet*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2017). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, İstanbul: Kesit Yayınları
- Sümer, B.A. (2016). “Jacques Derrida (1930-2004)”, *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları içinde*, (Ed. Kadir Çüçen), İstanbul: Sentez Yayıncılık
- Şahin, N. (2004). Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (45): 71-83

- Şat, S. (2012). *Osmanlı Türkiye'si Yeni İlm-i Kelamcılarına Göre Kötülük Problemi ve Teodise*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum
- Şenocak, R. (2019). *Kötülük Problemi: Yunus Emre Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun
- Şimşek, İ. (2019). Kötülük Sorunu, (Edt.: Atay, R.), *Din Felsefesi*: İstanbul: Lisans Yayıncılık
- Tatçı, M. (2013). “Yunus Emre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-emre>, (Erişim Tarihi: 10.01.2020)
- Taylan, N. (1997). Din Felsefesinde Kötülük Problemi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12: 47-79
- Taylan, N. (2013). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
- Topaloğlu, B. (1988). “Ahiret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahiret>, (Erişim Tarihi: 20.08.2019)
- Topuz, Ş. (2019). *İbn Arabi Metafizikinde Kötülük Problemi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul
- Turgut, A.K. (2016). *İbn Tüske Metafizikçi*, Ankara: Elis Yayınları
- Türk Dil Kurumu (2019). *Güncel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 10.05.2019)
- Uluç, T. (2006). İbn Arabi’de Mistik Sembolizm, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1: 147-183
- Uludağ, S. (1991). “Ayan-ı Sabite”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>, (Erişim Tarihi: 20.01.2020)
- Uludağ, S. (2006). “Nefis”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1>, (Erişim Tarihi: 30.09.2019)
- Yanık, H. (2016). Yapisöküm Üzerine Birkaç Not, *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)*, 1 (2): 91-98
- Yaran, C.S. (1997). *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları
- Yasa, M. (1994). *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Kötülük Problemi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun

- Yasa, M. (2006). Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: 'Bir Aşığın Acıları Tanrı ile Sesi Konuşması'nın Ufuk Açan Değeri, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22: 91-101
- Yasa, M. (2016a). *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları
- Yasa, M. (2016b). Kötülük Sorunu, (Edt.: Kılıç, R. ve Reçber, M.S.), *Din Felsefesi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları
- Yavuz, Y.Ş. (1995). "Eş'ariyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye>, (Erişim Tarihi: 20.08.2019)
- Yavuz, Y.Ş. (2002). "Kelam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>, (Erişim Tarihi: 20.08.2019)
- Yavuz, Y.Ş. (2003). "Matüridiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye>, (Erişim Tarihi: 20.08.2019)
- Yavuz, Y.Ş. (2010). "Şer", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ser--kotuluk#1>, (Erişim Tarihi: 20.08.2019)
- Yılmaz, H.K. (1994). Tasavvuf ve Ahlak, *Altınoluk Dergisi*, 103: 32-42

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Kemal TOKGÖZ
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	İstanbul Ticaret Odası Çatalca Çok Programlı Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
	Atay, R. ve Tokgöz, K. (2018). “İbn Arabi ve Spinoza’nın Varlık Anlayışları Doğrultusunda Bedeni Konumlandırmaları”, Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi, Antalya, Türkiye
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Dedalus Kitap – Çevirmen Fol Kitap – Redaktör Dokuz Yayınları – Freelance Editör, Çevirmen Omega Yayınları – Redaktör Dorlion Yayınları – Freelance Editör Maya Yayınları – Redaktör Destek Özel Eğitim Kurumu – Rehberlik Öğretmeni