

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN FELSEFİ AÇIDAN
İNCELENMESİ**

Fatih FİDAN
12730104

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Osman Caner TASLAMAN

İSTANBUL
2015

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN FELSEFİ AÇIDAN
İNCELENMESİ

Fatih FİDAN
12730104

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 22 Haziran 2015
Tezin Savunulduğu Tarih: 03 Temmuz 2015
Tez Oy birliği ile başarılı bulunmuştur.

Tez Danışmanı : Unvan Ad Soyad
Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Osman Caner TASLAMAN
: Yrd. Doç. Dr. Burhan KÖROĞLU
: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İmza



İSTANBUL
2015

ÖZ

KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN FELSEFİ AÇIDAN İNCELENMESİ

Fatih FİDAN

Haziran, 2015

Kötülük, farklı tanımları olmakla birlikte herkesin açık bir şekilde sezindiği bir fenomendir. Düşünce tarihinin en eski ve en çok tartışılan problemlerinden biri de bu fenomenden yola çıkılarak ortaya atılmaktadır. Mutlak kudretli, mutlak alim ve mutlak iyi bir Tanrı fikri ile yeryüzündeki kötülüğün varlığı arasında çelişki olduğu iddiası, ortaya kötülük problemini çıkarmaktadır. Hume bu problemi şöyle dile getirir: “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse o güçsüzdür (mutlak kudretli değildir). Kötülüğü önlemeye gücü yetiyor da önlemek istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir (mutlak iyi değildir). Hem güçlü hem de iyi ise o halde kötülük nerden geliyor?”

Kötülük probleminin çözümüne yönelik yöntemleri kabaca iki başlıkta toplamak mümkündür. Bunlardan “Savunma”, formüle edilen problemin aslında bir tutarsızlık içermediğini göstermeye çalışan bir yöntemdir. “Teodise”de ise bir adım ileriye giderek tutarsızlık olmadığı gibi, Tanrı’nın kötülüğe izin vermesinin gerekçesi ortaya konmaya çalışılır. İrade ile işlenen “ahlaki kötülüğe” karşı Alvin Plantinga’nın tatmin edici bir açıklama getirdiği, modern din felsefesi literatüründe genel kabul görmüştür. “Doğal kötülük” ün açıklanması konusunda ise Richard Swinburne’ün yaklaşımı yardımcı olabilir. İnsanların bir imtihan ortamında olduklarına dair yaklaşım ise her iki kötülük türünü açıklayıcı güce sahiptir. Bu çalışmada “Özgür İrade Savunması” hem ahlaki hem de doğal kötülük bağlamında incelenecek, itirazlar değerlendirilecek ve bu çözümlerin imtihan paradigması ile ilişkisi ortaya konulacaktır. Ayrıca kötülük kavramının ontolojik temellendirmesinin kötülük probleminin çözümündeki rolü tartışılarak teizmin ateizm karşısındaki pozisyonu analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kötülük problemi, özgür irade savunması, teodise, Alvin Plantinga, ahlaki kötülük, din felsefesi.

ABSTRACT

STUDY OF THE PROBLEM OF EVIL FROM A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Fatih FİDAN

June, 2015

Though it has different definitions, evil can be considered as a phenomenon that everyone perceives. One of the oldest and most discussed problems of the history of thought has emerged based on this phenomenon. According to the problem of evil, there is controversy between the idea of an omnipotent, omniscience, merciful God and the evil in the world. Hume utters the problem with these words: “Is God willing to prevent evil, but not able? then is he impotent. Is he able, but not willing? then is he malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil?”

We can sum up the attempts about solving the problem of evil to roughly two approaches. “Defense” is a method which aims to show that there is no inconsistency in the formulations of the problem of evil. “Theodicy” goes further and aims to justify God allowing the evil in the world. The solution of Alvin Plantinga on moral evil which is committed by will has been well accepted by modern literature. Richard Swinburne’s approach can also help to explain natural evil. The approach that humans are living in an examination world has an explanatory power for both kind of evils. In this study, Plantinga’s “Free Will Defense” will be scrutinised within the context of both moral and natural evils, the objections will be evaluated and the relation between these solutions and the “examination paradigm” of theism will be put forward. Moreover, the role of the ontological foundations of the “concept of evil” on the problem of evil will be discussed and the position of theism against atheism will be analysed.

Keywords: Problem of evil, free will defense, theodicy, Alvin Plantinga, moral evil, philosophy of religion.

ÖN SÖZ

Bu çalışma esnasında her zaman yanımda olan, beni destekleyen ve motive eden, her soruma gece gündüz demeden cevap veren danışman hocam Prof. Dr. Caner Taslaman'a, çalışmalarım için uygun bir akademik ortam sağlayan YTÜ Felsefe Bölümü'nün değerli öğretim görevlileri hocalarıma ve arkadaşlarıma, ayrıca kıymetli akademik sohbetleri ile bana katkıda bulunan Sosyoloji, İnsan ve Toplum Bilimleri bölümlerinin kıymetli üyelerine, çalışmamın düzenlenmesinde sundukları katkılardan dolayı değerli akademisyenler Ferhat Yöney ve Enis Doko'ya, hayatım boyunca en zor anlarımda bile yanımda olan aileme ve sağladıkları motivasyonla bana hep destek olan dostlarıma, teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ.....	1
2. KÖTÜLÜK PROBLEMİ TARİHÇESİ VE KÖTÜLÜK KAVRAMINA YAKLAŞIMLAR	7
2.1. Antik Yunan Düşüncesinde Kötülük Kavramına Yaklaşımlar	7
2.1.1. Herakleitos	7
2.1.2. Platon	7
2.1.3. Stoacılar	8
2.2. Maniheizm: Tanrısal Düalizm ile Kötülük Problemine Yaklaşım.....	9
2.3. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemine Yaklaşımlar	10
2.3.1. Farabi	10
2.3.2. İbn Sina	11
2.4. Modern Dönem Batı Felsefesinde Kötülük Teorileri	12
2.4.1. Kant.....	12
2.4.2. Nietzsche	13
3. KÖTÜLÜK KAVRAMI, KÖTÜLÜK PROBLEMİ ve TARİHTE ETKİLİ OLAN TEODİSELER	15
3.1. Kötülük Kavramının Kullanımı Üzerine Tartışmalar.....	15
3.1.1. Şüpheciler.....	16
3.1.2. İhyacılar	16
3.2. Kötülük Çeşitleri	17
3.2.1. Metafiziksel Kötülük	17
3.2.2. Ahlaki Kötülük	18
3.2.3. Doğal Kötülük.....	19
3.3. Kötülük Probleminin Çeşitleri.....	21
3.3.1. Varoluşsal Kötülük Problemi.....	21
3.3.2. Mantıksal Kötülük Problemi	22
3.3.3. Delilsel Kötülük Problemi.....	26
3.4. Savunma ve Teodise Yaklaşımları.....	28
3.4.1. Savunma.....	28
3.4.2. Teodise	28
3.5. Felsefe Tarihinde Etkili Olan Teodiseler.....	30
3.5.1. Augustinus'da Teodise.....	30
3.5.2. Irenaeus'da Teodise	33
3.5.3. Leibniz'de Teodise.....	34
4. ÖZGÜR İRADE VE KÖTÜLÜK KAVRAMININ ONTOLOJİK TEMELLERİ BAĞLAMINDA SUNULAN ÇÖZÜMLER	38
4.1. Kötülük Probleminin Özgür İradeye Atf Yapan Çözümleri.....	38
4.1.1. Özgür İrade ve Determinizm.....	39
4.1.2. Özgür İrade Savunmasını Hazırlayan İtirazlar	41
4.2. Özgür İrade Savunması.....	43
4.2.1. Plantinga ve Ahlaki Kötülükler Kapsamında Özgür İrade Savunması.....	44

4.2.2. Plantinga ve Doğal Kötülükler Kapsamında Özgür İrade Savunması	52
4.3. Kötülük Problemine Karşı İyilik Problemi	54
4.4. Kötülük Kavramının Ontolojik Temelleri ve Kötülük Problemi.....	55
4.4.1. İyi ve Kötü Kavramlarının Tanrı'nın Varlığı ile İlişkisi	56
4.4.2. Literatürdeki Ahlak Delili Çalışmalarından Örnekler	57
4.4.3. Kötülük Problemi Tartışmalarında Kötülük Kavramının Tanımlanması Yükümlülüğü	60
4.4.4. Kötülüğün Ontolojik Temellerini Sorgulayan Teist Düşünürler	61
4.4.5. Kötülük Problemi Bağlamında Kötülüğün Nesnel Tanımının Ateist Felsefeciler Tarafından Yapılmasının Zorunluluğu.....	63
5. SONUÇ.....	65

1. GİRİŞ

Kötülük problemi, tarih boyunca birçok sorgulama üzerine bina edilmiş, düşünce tarihinin en eski problemlerinden biridir. Kısaca bu dünyada var olan ahlaki, fiziksel ve metafiziksel kötülüklerle her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığının bağdaştırılamayacağını dile getiren, çok eski zamanlardan beri bilinen ve her gün gördüğümüz kötülüklerin varlığından emin olduğumuzdan, Tanrı'nın olmaması gerektiği iddiasını dile getiren problem ya da argüman olarak tanımlanabilir.¹

Kötülük probleminin tarihsel arka planına baktığımızda çok eskilere gidebiliriz. Kaynaklara göre bu probleme ilk önce değinen, daha doğrusu kötülük-Tanrı ilişkisini bir itiraz ve bir problem olarak ortaya atan ve mantıksal açıdan formüllemeye çalışan düşünürün Epiküros (ö. M.Ö. 270) olduğunu görüyoruz. Onun yazıları doğrudan elimize ulaşmasa da M.S. 4. yüzyılda yaşamış bir kilise bilgini olan Lactantius, konuyla ilgili bir yazısında Epiküros'un bu problemi şu şekilde formülize etmeye çalıştığını aktarır:

Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz; ya da kaldırabilir ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, veya hem kaldırmayı ister hem kaldırabilir. Eğer kötülükleri ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu Tanrı'nın karakteri ile uyumsuz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı'nın karakteri ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa, ki Tanrı'ya uygun olan yalnızca budur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da Tanrı o kötülükleri neden ortadan kaldırmamaktadır?²

Daha önce de belirtildiği üzere bu problem, düşünce tarihinin en eski problemlerinden olmakla, birçok filozof ve düşünür tarafından bu konu hakkında fikirler öne sürülmekle birlikte, deyim yerindeyse onu felsefenin gündeminden yüzyıllar sonra ön plana çıkaran filozofun Hume olduğu söylenebilir. Hume, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* isimli, biraz karmaşık bir felsefesi olan Cleantes, katı ve

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs. (Ankara: Say Yayınları, 2012), 269-270

² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12

keskin doğruları olan Demea, sistemli gibi görünen bir kuşkucu olan Philo gibi hayali karakterler arasındaki diyaloglardan oluşan eserinde Philo'nun ağzından bu problemi benzer bir sunuş ile ele alır. Ona göre Epiküros'un eski sorusu, o dönemde hala cevaplanamamıştır:

Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O zaman güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek istemiyor mu? O zaman iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise, o zaman kötülük nereden geliyor?³

Bu argümanın savunmacılarından ateist filozof Mackie de problemin özellikle mantıksal⁴ tarafını öne süren filozoflardandır. Mackie, “Tanrı kadir-i mutlak”, “Tanrı mutlak iyidir.” ve “Kötülük vardır.” önermelerinden herhangi ikisini kabul eden birisi için üçüncüsünün yanlış olacağını ifade eder. Fakat ona göre çelişki hemen ortaya çıkmamaktadır. Çelişkiyi göstermek için bazı ilave öncüllere ya da “iyilik”, “kötülük”, “kadir-i mutlak” terimleri ile ilgili birtakım yarı-mantıksal kurallara (belki birtakım tanımlamalara) ihtiyaç olacaktır. Bu ilave ilkeler örneğin şunlar olabilir: “iyinin, olabildiği ölçüde her zaman kötüyü bertaraf etmesi anlamında iyilik, kötülüğün zıddıdır”, “Kadir-i mutlak bir varlığın yapabileceklerinin bir sınırı yoktur”. Bunları, “Kadir-i mutlak iyi bir varlık kötülüğü tamamen bertaraf eder” ve “Kadir-i mutlak olan bir iyi vardır” ve “Kötülük vardır” önermeleri takip eder ve böylelikle açık bir çelişki ortaya çıkar.⁵ 20. yüzyılda kötülük problemini, ateist bir argüman olarak savunan yaklaşımlar arasında özellikle problemin mantıksal boyutu ile ilgili Mackie'nin tezlerinin popüler olduğu söylenebilir.

Kötülük problemiyle ilgili ilginç olan noktalardan bir tanesinin de aslında teizme karşı bir iç tutarsızlık iddiasında bulunulan argümanın, yalnızca Tanrı'nın sıfatları ile ilgili bir iddia olarak sunulmamasıdır. Kötülük problemi, bazılarını sadece Tanrı'nın sıfatlarını inkar etmeye götürürken, bazılarını da Tanrı'nın bizzat kendisini inkara götürmüştür.⁶ Bu açıdan bakıldığında da

³ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, 3. bs. (Indianapolis: Hackett Publishing, 1983), 63

⁴ Kötülük probleminin çeşitlerinden biri de “Mantıksal kötülük problemi”dir. Bu çeşitler hakkında ileride detaylı açıklamalar yapılacaktır.

⁵ John L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis Pojman, Michael Era, 6. bs. (A.B.D. : Wadsworth Cengage Learning, 2012), 299-300

⁶ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesi'nde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 47

kötülük probleminin ayrı bir önemi daha ortaya çıkıyor. Fakat bununla beraber bazı ateist filozoflar, problemin sadece bir tutarsızlık problemi olduğunu ve inançların düzeltilmesi gerektiğini belirtirler. Örneğin Mackie, kendi kullandığı anlamda kötülük probleminin sadece hem kadir-i mutlak hem de mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığına inanan kişiler için problem teşkil edeceğini, üstelik bunun bir mantıksal problem olduğunu, bazı inançları netleştirme ve birbiri ile bağdaştırma problemi olduğunu, daha yüksek seviyede araştırmalar ile çözüme kavuşturulacak bilimsel bir problem olmadığını ifade etmiştir.⁷ Problemin Tanrı'nın varlığı aleyhine bir dava olarak⁸ kullanılması bizim kanımıza göre hatalı bir yaklaşımdır. Zira bu tartışma açık bir şekilde Tanrı'nın sıfatları ile ilgili bir tartışmadır. Tanrı'nın "mutlak kudret", "mutlak iyilik" sıfatları ile evrendeki kötülük olgusu arasındaki ilişkiyi sorgular. Buradan ise Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ile ilgili bir iddiaya sıçramanın meşru olmadığı kanaatindeyiz.

Dolayısıyla bu problem, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili problem olduğu için ateizm lehine bir argüman değil, teizm aleyhine bir argümandır. Bu durumda argümanın geçerli olması dahi ateizmin doğru pozisyon olmasını tek başına sağlamaz. Sadece Tanrı'nın "iyi" ve "kudret" sıfatından herhangi birinden vazgeçilmesini gerektirebilir ki bu durumla uyumlu olan deizm veya benzeri başka pozisyonlar da mevcuttur. Fakat bu tezde, bunu göstermekle yetinmeyecek, tek tanrılı dinlerin savunduğu şekilde bir Tanrı anlayışının bu sorundan hareketle reddedilip reddedilemeyeceğini de irdeleyeceğiz.

Kötülük probleminin, özellikle geleneksel tek tanrılı dinler için daha büyük bir sorun teşkil ettiği düşüncesinin yaygın olduğu söylenebilir. Zira problemde bahsedilen mutlak kudret, mutlak iyilik ve hatta mutlak bilgi sıfatlarının genellikle tek tanrılı dinlerde olduğuna inanılır. Mehmet Aydın'a göre bu problemin daha çok tek tanrılı dinler için problem olmasının sebebi, bu dinlerde Tanrı'nın iradesinin, kötülük dahil her şeyi içine aldığına inanılması olabilir. Hem evrenin bütünüyle ilahi bir iradenin eseri olduğunu söyleyip öte yandan da orada kötülüğün yer aldığını kabul etmek, monoteist dinlerin açıklamakta

⁷ Mackie, *age*, 299

⁸ Michael Peterson ve diğerleri, *Akul ve İnanç*, çev: Rahim Acar, 3. bs. (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 176

zorlanacakları bir durum olduğu düşünülebilir.⁹ Nitekim tek tanrılı dinlere bağlı birçok düşünür bu sorun hakkında kafa yormuş, itirazlara cevap vermeye çalışmıştır. Bu tezde, bu yaklaşımlardan önemli gördüklerimizi tanıtırken kendi yaklaşımımızı da sunacağız.

Tarih boyunca insanların çok önemli bir kısmı bir yandan Tanrı'ya değişik şekillerde, değişik dinlerle de olsa inanırken, öte yandan yeryüzünde sürekli kötülüğü tecrübe etmişlerdir.¹⁰ Dolayısıyla kötülük-Tanrı ilişkisinin düşünce tarihinin en eski konularından biri olduğu söylenebilir. Mevcut olan ve tecrübe edilen kötülük ile Tanrı'nın sıfatlarının, hatta varlığının uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağına dayanan kötülük problemi, birçok ünlü filozofun değindiği bir problemdir. Bu problem ile ilgili filozofların görüşlerine ileride değineceğiz. Öncesinde kötülük kavramının tarih boyunca nasıl algılandığına, değişik görüşleri kısaca inceleyerek bakalım.

Kötülük kavramı (ve doğal olarak iyilik kavramı), düşünce tarihinin ilk tartışılmaya ve üzerinde düşünölmeye başlayan kavramlarından biridir. Bu kadar çok tartışılan bir kavram olmakla birlikte, düşünce tarihinde "kötülük nedir?" sorusuna ortak bir cevap verilip, o cevapta birleşildiği söylenemez. Kimileri kötülüğü "yararsız", "hoşa gitmeyen", "yapılmaması gereken davranış" olarak tanımlarken; kimileri de "acı", "bilgisizlik", "adaletsizlik", "istenmeyen şey", olarak tanımlamıştır. Söz gelimi, Sokrates-Platon'a göre kötülük "bilgisizlik", Kirena'lı Aristippos'a (ö. MÖ 355) göre ise "acı"dır.¹¹

İngilizcede kötülük kelimesinin karşılıklarından biri olan "evil" kelimesi, her zaman olmasa da, genellikle geniş ve kapsayıcı bir anlamda kullanılır ve bu kelime altında, günahkarlık anlamında ahlaki kötülük¹² ile hastalık ya da doğal afetler gibi ahlaki olmayan kötülükler birbirlerinden ayrılmaktadır. Almandada "Übel" kelimesi, hem ahlaki hem de ahlaki olmayan kötülükler için kullanılır. Gerçi, "Böse" kelimesi çoğunlukla ahlaki kötülük için kullanılırken, "Übel" in spesifik olarak ahlaki olmayan

⁹ Mehmet Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi** (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1991), 175

¹⁰ Tabii ki bununla beraber iyiliği de tecrübe etmişlerdir. Burada konumuz açısından kötülüğü irdeleyeceğiz.

¹¹ Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, 2. bs. (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 18

¹² Ahlaki kötülüğü kabaca insan iradesinden kaynaklanan kötülük olarak tanımlamak mümkündür. İleride kötülüğün çeşitlerini detaylı irdeleyeceğiz.

kötülükler için kullanıldığı söylenebilir. Fransızcada ise “*le mal*” kötülüğün her çeşidi için kullanılabilir.¹³

Kötülük kavramının Arap lügatindeki tam karşılığı “*sü*” ve “*şerr*” kavramlarıdır. Etimolojik olarak “*şerare*” masdarından gelen “*şerr*”, “*sü*” kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü lügatlerde “*şerr*”, “*sü*”, “*fesad*” ve “*zulüm*” kavramlarıyla karşılanmaktadır. Çoğulu ise “*şürur*” ve “*eşrar*” şeklindedir. Mesela, iyilerin (*el-ahyar*) karşıtı olarak “*kavmun eşrar (kötüler topluluğu)*” denilir. Kötülük yapan kimseye ise “*şirrir*” denilir. Kısacası lügatte “*şerr*”, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla o, tamamen iyinin (*hayr*) karşıtıdır ve tanımları da bu karşıtlıktan hareket edilerek yapılmıştır.¹⁴

Kimi felsefe sözlüklerinde ise “kötülük”, amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan bunun yanı sıra ahlaki bakımdan, iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey olarak tanımlanır.¹⁵ Bu tanımlar, yeniden gözden geçirilecek olursa, Türkçede “kötülük” kavramına daha çok moral veya ahlaki kötülük anlamı yüklenmekte, hastalıklar ve doğal afetler gibi Batılıların fiziksel ya da doğal kötülük olarak nitelendirdikleri olgular, kötülük kavramının ilk anda akla gelen şümulü içinde pek sayılmamakta, bunlar daha çok “bela” ve “musibet” kavramlarıyla ifade edilmektedir.¹⁶

Tanımlaması nasıl olursa olsun, insanlık tarihi, kısmen de olsa depremler, seller, doğal afetler, savaşlarda ya da diğer olaylarda insanların birbirini öldürmesi gibi acı veren hadiselerle doludur. İnsanları bu kadar doğrudan etkileyen olaylar, haliyle onları bu olaylar üzerinde düşünmeye, kötülüğün doğası ile ilgili sorgulama yapmaya itmiştir. Bu sorgulamalar, kötülüğün nereden kaynaklandığına ilişkin çözümleme arayışlarını kapsamakla birlikte, doğal olarak kötülüğün Tanrı ile olan ilişkisine de değinilmiştir. Düşünce tarihinde, kötülük üzerine geliştirilen yaklaşımlarda, kimi zaman doğrudan “kötülük” kavramının irdelenmesine, kimi zaman “kötülük” kavramının iyilik kavramı üzerinden tanımlanmasına odaklanılmıştır. Bazı yaklaşımlarda ise kötülüğün Tanrı ile olan ilişkisi problemli bulunarak, bu husus din eleştirisi yapmakta bir hareket noktası olarak kullanılmıştır.

¹³ John Hick, *Evil and the God of Love*, 5. bs. (New York: Palgrave Macmillan Publishers, 2010), 12

¹⁴ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 17

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 5. bs. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 628-629

¹⁶ Yaran, *age*, 24

Felsefe tarihinde gerek antik dönemde ve gerekse modern dönemde, yeryüzünde gözlemlenen kötülüğün Tanrı ile ilişkisi çeşitli formlarda ve çeşitli açılardan irdelenmiştir. Bu çalışmada, kötülük problemi hakkındaki tarihsel tartışmalar tanıtılmaya çalışılacak, özellikle özgür irade ile kötülüğün ilişkisinin zorunluluğu ile ilgili görüşler değerlendirilecek, kötülük probleminin formüle edilmesinde kötülük kavramının ontolojik temellendirmesinin, problemin çözümü açısından önemi incelenecek ve bu bağlamda probleme çözüm olarak sunulan yaklaşımlar bir bütün olarak teklif edilecektir.

2. KÖTÜLÜK PROBLEMİ TARİHÇESİ VE KÖTÜLÜK KAVRAMINA YAKLAŞIMLAR

2.1. Antik Yunan Düşüncesinde Kötülük Kavramına Yaklaşımlar

2.1.1. Herakleitos

Kötünün payını elden geldiğince sınırlandırmaya çaba harcayan, hatta kötülüğün var olmadığını ve sadece bizim yanılısamız olduğunu iddia eden ve bu anlamda geliştirilen öğretiler, “iyimserlik” olarak adlandırılabilir. Felsefi iyimserlik, Antik Yunan düşüncesinin daha başlarında, Heraklitos’un (ö. MÖ 475) eserlerinde görülmektedir. Heraklitos, karşıtların karşılıklı ilişkisinden söz etmekte ve iyi ile kötünün karşılıklı olarak birbirlerini şart koşup, yok edilemez bir birlik oluşturduklarını ileri sürmektedir. Heraklitos, “iyi ve kötü birdir” demiştir. Buna göre eğer biz, belirli şeyleri kötü olarak betimlersek ve bunu yaparken “iyi” olanın farkında olmazsak kendimizi aldatmış oluruz. Oysa, kötü şeyler iyiyi gerçekleştiren ön şartlardır. Meseleye dar ve sınırlı olan insanın bakış açısından bakacak olursak haksızlık ve yanlışlık yapmış oluruz. Ama gerçek ve ebedi olandan yola çıkılarak bakıldığında her şey iyidir. İnsanların bazı şeyleri haklı, bazı şeyleri ise haksız olarak tanımlaması Tanrı için geçerli değildir. Tanrı için her şey güzel, iyi ve haklıdır.¹⁷

2.1.2. Platon

Platon’un kötülük hakkındaki yaklaşımı, diğer birçok konuda olduğu gibi onun “İdeler Kuramı”nın çözümlemesi ile yapılabilir. Platon’a göre, ezeli ve ebedi olan, zihnimizdeki idelerdir. İdeler, mutlak olarak ve kayıtsız şartsız olan varlıklardır. Duyu arganlarıyla algılanan varlıklarda idelerden bir pay alma vardır. Fakat duyu aleminde her şey değişken ve devamsızdır. Dolayısıyla ona göre gerçek olan varlıklar idelerdir. İdeler, kendi içlerinde hiyerarşik bir yapıya sahiptirler; daima

¹⁷ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 13

genellik ve kudret bakımından çoğalarak en tepeye, sonuncu, en yüksek ideye kadar çıkarlar: Bu en yüksek zirve noktası; bütün sistemi kuşatan, içeren, özetleyen İyi İdesi'dir. Nasıl ki bunun kopyası olan görünen alem, bütün varlıkları kuşatır, içerir, özetler; ideler de en yüksek İde ile, duyulur şeylerin ideler ile olan ilişkisine benzeyen bir ilişki halinde bulunurlar. Platon'da bu en yüksek İde'nin "İyi İdesi" olduğunu ve bunun "Tanrı" ile özdeş olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Tanrı ile bu İyi idesi Platon'un eserlerinde o kadar birleşmektedir ki, bazen Tanrı İde'den, bazen İde her şeyin ezeli ve ebedi kaynağı olan Tanrı'dan çıkmaktadır.¹⁸

Peki bu durumda ona göre kötülüklerin kaynağı ne idi? Platon'a göre evren denetimsiz olmadığından, onu denetleyen güç, iyi ya da kötü olmalıdır. Bu mantıksal bir zorunluluktur. Denetleyen kötü olamaz; çünkü evren ne düzenden, ne de gayeden yoksundur. Platon bu durumda, ilkin Tanrı'yı iyi olarak tanımladığından; kötü olan iyi olanla bağdaşmaz düşüncesinden hareketle, ister ahlaki isterse doğal olsun, onu asla evrende yer alan kötülüklerin ya da kötü sayılan şeylerin bir nedeni olarak görmemiştir. Kötülüğün nedenini, öyle anlaşıyor ki, özlediği ideal hayatın üstünlüğünü bu görünen hayatın düşüklüğü ile kıyaslayarak, son tahlilde, maddemin bütünüyle ide'ye uygun olmadığı kanaatinde bulmuştur. Ona göre madde, deyim yerindeyse her türlü kötülüğün anasıdır. Yani madde ve maddi beden, eşyanın ve insanın mükemmel olmamasının da, maddi ve manevi fenalığın da ilk sebebi, ilkesi ve merkezidir.¹⁹ Sonuç olarak, Platon, evreni denetleyen gücün (Tanrı'nın) iyi olduğu sonucuna bir akıl yürütmeden sonra ulaşmakta, ulaştığı bu sonucu da düzen ve erek düşüncesiyle desteklemektedir. Şu halde, Platon'un kötülükler karşısında iyimser bir tavır sergilediği rahatlıkla ileri sürülebilir.²⁰

2.1.3. Stoacılar

Stoacı düşünürler, Heraklitos ve Platon'un bu iyimser tavırlarını daha ileriye taşıdılar. Stoacı felsefenin temel idesi, aktif bir ilke olarak Tanrısal aklın varlıkların içinde de var olduğudur. Platon ve Aristoteles, Tanrısal olanın dünyanın öte yanında (aşkın) olduğunu kabul ettikleri halde, Stoacı filozoflar Tanrı'yı dünyanın cevheri ile bir saymaktadırlar. Stoacılar için Tanrı, her şeyi kapsayan tabiattan başkası değildir.

¹⁸ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, 5. bs. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 53-57

¹⁹ Yaran, **age**, 15

²⁰ Yasa, **age**, 79-86

Tanrısal yasa, evrenin bütün boyutlarını kapsar ve kader diye adlandırılan sebepleri ortaya çıkarır; ancak kader, ilahi takdir olarak nihai etkiye de sahiptir. İlahi takdir, işi gevşetmeksizin, bütün yaratıkların şifaya kavuşması için onlara göz kulak olur ve onları kusursuzca iyiye sevk eder.

Peki bu durumda kötülük nereden kaynaklanmaktadır ve kötülük problemine nasıl yaklaşılmalıdır? Stoacı filozoflar, maddeyi kötünün ilkesi olarak belirten Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak bu soruyu şöyle cevaplarlar: Madde kendi kendini belirleyemez. Dolayısıyla maddenin belirlemesi münhasıran etkin bir ilkeden kaynaklanır. Maddenin kendi kendine gerçekleştirebildiği bir hareketten, bir biçim vermeden söz edilemeyeceği için kötülüğü ya da fenayı ortaya çıkardığı da söylenemez. Madde hiçbir şeyin sebebi değildir, dolayısıyla fenalığın da sebebi olamaz. Bu şekilde Stoacılar, Platon ve Aristoteles'ten uzaklaşırlar ve öğretilerinde karşıtların birbirine bağlı olduğu Heraklitos'un idesine yönelirler. Onlara göre "iyi"nin "kötü" olmaksızın mevcudiyetini sürdürebileceği düşüncesi yanlıştır; çünkü "iyi", "kötü"nün karşıtıdır ve karşıtlıklar bir arada mevcut olmak zorundadır. Yani "iyi" ve "kötü" karşılıklı etkileşimleri sayesinde birbirlerini devam ettirirler. Adaletsizlik olmadan adaletin, ödeklilik olmadan cesaretin, aşırılıklar olmadan insanın nefesine gem vurmasının ne anlamı olabilir? İyi ve kötü, mutluluk ve mutsuzluk sonuçta aynıdır. Denilebilir ki karşıtlıklar birbirlerine saçın perçemleri gibi bağlanmışlar ve birbirlerinden ayrı düşünülemezler. Eğer evrenden "kötülüğü" alırsak, kaçınılmaz olarak "iyiliği" de almış oluruz.²¹

2.2. Maniheizm: Tanrısal Düalizm ile Kötülük Problemine Yaklaşım

Maniheizmin kötülük kavramına bakışında ise mutlak bir düalizmin olduğunu söyleyebiliriz. Maniheizm, tek bir gerçeklik olmadığını, evrenin bunun tam tersine, karanlık ve aydınlık gibi iki düşman kozmik güç tarafından yönetildiğini ileri sürer. Çok büyük ölçüde Zerdüştlükten türemiş olan Maniheizm, gerek evrenin kendisini gerekse insan varlığını; iyilikle kötülüğün, hayırla şerrin savaş alanı olarak görür. Onda ışık, Tanrı, iyilik ve ruhla, karanlık ise şeytan, kötülük ve madde ile özdeşleştirilir.²² Bu görüşe göre evrendeki değişim ya da oluşun tümü, savaşın bir ürünüdür. Bu düşünceyi, Antik Yunan düşüncesindeki kötülüğe karşı iyimser ve

²¹ Werner, *age*, 14

²² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs. (Ankara: Say Yayınları, 2012), 287-288

bazen kötülüğün inkarını içeren bir düalizm anlayışından çok daha net bir düalizm olarak niteleyebilmek mümkündür. Tabii bu görüşü, evrenin tek muktedir gücü ve onun yaratıcısı olarak tek Tanrı'yı gören klasik bir monoteist anlayışla bağdaştırmak pek kolay değildir. Bu görüş monoteizm yerine tanrısal düalizmin varlığını iddia etmektedir.

2.3. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemine Yaklaşımlar

2.3.1. Farabi

Kötülük kavramı ve bununla bağlantılı olarak kötülük problemi, İslam filozofları arasında da bir hayli tartışılan konulardan birisi olmuştur. Farabi'ye göre "alemin müdebbiri" (el-mudebbiru'l-alem) alemdeki her parçada bir takım tabii yatkınlıklar yaratmıştır. İşte alemde görülen birlik ve bütünlük, bu yatkınlıklar sayesinde hasıl olmuştur. Alemin adeta tek bir şeymiş gibi (ke-şey'in vahidetin) bir gaye istikametinde varlığını devam ettirmesi, bu birlik sayesinde mümkün olmaktadır. Müdebbir tarafından ortaya konan nizamda ilahi adalet kozmik düzeyde tecelli eder; dolayısıyla orada adaletsizlik (cevr) bulunmaz.

Farabi'ye göre "kötülük", maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğmaktadır. Varlıkların karşı karşıya kaldıkları birtakım afetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır. Fakat asıl olan, hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylerde bulunması sadece arızidir.²³ Diğer taraftan Farabi'nin, eserlerinin bazı yerlerinde, fiziksel kötülüğün reel varlığını kabul etmediği söylenmektedir. Yani Farabi, bu ifadelerine göre kötülüğün (eş-şer) asla mevcut olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı evrende kötülüğün herhangi bir şeyde bulunmadığı görüşünü esas almaktadır. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Ona göre, insan iradesine bağlı olarak meydana gelmeyen (insan iradesini aşan) şeylerde kötülükten söz edilemez. Kaldı ki Farabi, evrende meydana gelen doğal afetleri de kötülük olarak görmemekte ve onları, nihai anlamda iyi olarak kabul etmektedir.²⁴

²³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 5. bs. (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 148

²⁴ Eyüp Aktürk, "Metafiziksel bir Sorun Olarak Kötülük", *Felsefe Dünyası Dergisi*, c. 1, s. 59 (2014): 160

2.3.2. İbn Sina

İbn Sina'ya göre ahlaki kötülükler insanın suretine (akıl) değil de maddesine tabii olmasından kaynaklanırlar. İbn Sina, bu düşüncesini kaza ve kader kavramlarının ayırımına dikkat çekerek şöyle temellendirir:

Zatı gereği Vacibu'l-Vücut olan ilk prensip (e-Mebdeu'l-Evvel), ilk kastedilen hüviyetinden taşan mutlak iyiliğinin gereği olarak yokluk karanlığını, varlık nuruyla yırttı. Ondandır ortaya çıkan varlıkların ilki kazasıydı ve onda asla kötülük (şerr) yoktu. Bununla birlikte, bu İlk Nur'un örtüsü altında gizli olarak bulunan birtakım şeyler vardı. Bunlar Onun hüviyetinden doğan mahiyetinin gereği bulanık halde bulunmaktaydı. İşte kötülükler (şürur) Onun kazasından sonra, bu bulanıklığın ardından ortaya çıkan sebeplerin çatışmasından kaynaklanır. Sebeplerin çatışmasını doğuran sebep ise Onun takdiri ve yaratmasıdır. Bu yüzden O, "yarattıklarının şerrinden" buyurarak şerrin yaratma ve takdirden kaynaklandığını ortaya koydu. Bu açıdan, kötülükler, O'nun kazasından değil, sadece kaderinden kaynaklanan cisimlerden ortaya çıkar. O halde kötülüğün kaynağı, maddenin yalnızca orada ortaya çıkarabildiği takdir kapsamındaki bu cisimlerdir ve zaten O da, kötülüğü mutlak surette yarattıklarıyla ilintilendirmiştir.²⁵

İslam filozoflarının bazıları ise karşıtlık ilkesinden yola çıkarlar ve önce iyiyi, iyiye göre ise kötüyü tanımlama yoluna gitmişlerdir. Onların tanımına göre ontolojik anlamda iyi, yokluğa bulaşmamış olan salt varlıktır. Diğer bir ifadeyle o, eşyanın kemalinin var olmasıdır. Bu anlamda varlık, bizatihi salt iyidir. Buna göre kötülük, salt yokluktan ya da eşyanın kemalinin yokluğundan ibarettir. Çok daha kestirme bir ifadeyle, yokluk salt kötülüktür.²⁶

²⁵ Özdemir, age, 24

²⁶ age, 17

2.4. Modern Dönem Batı Felsefesinde Kötülük Teorileri

2.4.1. Kant

Kant'ın, tamamıyla seküler bir kötülük teorisi²⁷ öne süren ilk düşünür olduğunu söyleyenler olmuştur. Seküler kötülük teorisinden kasıt, doğaüstüne ya da Tanrı'ya hiç referans vermeden ve kötülük problemine cevap verme amacı gütmeyen kurulan bir teoridir. Kant, kötülüğü ve tabii iyiliği, daha çok iradenin alacağı tavırlar ile ilişkilendirmektedir. Zaten bir ahlak teorisyeni de olan filozofun, kötülük konusunu daha çok ahlaki kötülük kapsamında incelediğini söylemek mümkündür. Ona göre kötü, insan iradesinin eğilimlere göre davranması, iyi ise insan iradesinin yalnızca ahlak yasasına göre davranması şeklinde tanımlanabilir.²⁸

Kant, ahlaki kötülüğü doğrudan insan doğası ile ilişkilendirmektedir. Ona göre kötücül eylemlerin rasyonel kökenini araştırırken, her bir kötücül eyleme, birey bu duruma bir masumiyet halinden dosdoğru düşmüş gibi bakılmalıdır. Zira önceki tavır ne olursa olsun ve bu nedenler onun ister içinde ister dışında bulunuyor olsunlar, bireylerin eylemi yine de özgürdür ve söz konusu nedenlerden hiçbirisi tarafından belirlenemez; dolayısıyla bireylerin eylemleri her zaman iradelerinin özgür bir kullanımı olarak değerlendirilebilir ve öyle de değerlendirilmelidir.²⁹

Kant'ın kötülük teorisinde, asıl ilgilendiği kısım, kötülüğün insan doğası ile olan ilişkilerini çözümlenektir. Bu doğrultuda, görünüşte birbirleriyle çatışıyor gibi görünen 3 gerçeği anlamlandırmak ve birbiriyle uzlaştırma çabasında olduğu söylenebilir:

- I. İnsanlar, köken itibariyle özgürdür.
- II. İnsanlar, doğal bir biçimde iyiliğe meyillidir.
- III. İnsanlar, doğal bir biçimde kötülüğe meyillidir.³⁰

²⁷ Kant'ın ahlak teorisi seküler bir ahlak teorisi olmasıyla bilinir. Fakat Tanrı'nın postulat olarak kabul edilmesi vasıtasıyla da olsa yaklaşımında doğaüstüne referans vardır. Burada bahsedilen kötülük teorisi, ahlak teorisine ilişkili olsa da farklıdır. Ahlak teorisinin, doğal olarak kötülük teorisini kapsadığını söylemek mümkündür.

²⁸ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. Ionna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995), 9-15

²⁹ Immanuel Kant, **Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din**, çev. Suat Başar Çağlan (Konya: Literatürk Yayınları, 2012), 56-57

³⁰ Todd Calder, "The Concept of Evil", <http://plato.stanford.edu/entries/concept-evil> [17.04.2014]

Kant'ın görüşüne göre insandaki kötülükler 3 farklı aşama ile derecelendirilebilir. Bunlardan birincisi "zaaf (frailty)"tır. Bu derecede yapılan kötülükte insanın durumu şöyledir: Kişi bir davranışın ahlaki olarak iyi olduğunu (maksimleri) bilir ve onu uygulamak da ister fakat öte yandan zaafı da vardır. Zaafı yüzünden iyiye yöneldiği halde onu uygulayamaz. Bu kişinin kötülük derecesi "zaaf" olarak tanımlanmaktadır. İkinci aşama "kirlilik, katışıklık (impurity)" olarak ifade edilir. Bu aşamada insan, ahlaki eylemleri sadece ahlak yasası ona emrettiği için değil,³¹ başka saiklerle de uygular. Bir başka deyişle, ödevin gerektirdiği eylemler, sırf ödevin kendisi için yerine getirilmez. Üçüncü aşama, "sapkınlık (perversity)" aşamasıdır. Bu aşamada insan kalbinin kötülüğü ya da yozlaşması söz konusudur. İradenin, ahlaki olmayan güdülerin çıkarı için ahlak yasasından doğan güdülerini yok sayan maksimlere yönelimidir. Özgür bir iradenin güdülerindeki etik düzenle çakışabilir ve içinde ahlaki yasaya göre iyi bir davranış bulursa bile, düşünce tarzı, söz konusu sebepten dolayı kökten yozlaşmıştır.³²

Dikkat edileceği üzere, Kant'ın kötülük teorisinin diğer kötülük teorilerinden kategorik olarak ayrılabilmesi için, kötülüğün kökenini doğaüstüne referans vermeden salt insan doğasında aramasıdır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise şudur: Daha önce bazı filozoflarda kötülüğün kökeninin madde olduğu ifade edilmişti. Fakat buna karşılık bu filozoflarda iyiliğin Tanrısal bir yönünün olduğu belirtilmişti. Kant'ta görülen önemli nokta, hem kötülüğü hem iyiliği açıklarken insan doğasına dikkat çekmesidir.

2.4.2. Nietzsche

Nietzsche, kötülük kavramı tehlikeli olduğundan dolayı, bu kavramın kullanılmasının terkedilmesini³³ savunmaktadır. Bu fikrini öne sürerken gerekçeleri biraz ilginçtir. Ona göre kötülük kavramı(nın tartışılması) tehlikelidir çünkü insan potansiyeli ve enerjisi üzerinde, zayıfı teşvik ederek ve güçlüyü baskı altına alarak oldukça olumsuz etki bırakmaktadır. "Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik" isimli

³¹ Kant'ın ahlak yasası, kategorik imperatifler aracılığıyla emredici özelliğe sahiptir. Ona göre insanlar koşulsuz şekilde bu ahlak yasasına uymak zorundadır.

³² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 42-44

³³ Kötülük kavramının terkedilmesini ya da onun ihya edilmesini savunan akımların görüşlerine ileride değineceğiz.

eserinde Nietzsche³⁴, kötülük kavramının kıskançlık, nefret, hınç gibi negatif duygulardan kaynaklandığını öne sürer. Onun iddiasına göre, güçsüz ve zayıflar, güçlülerden intikam almak için bu kavramı üretmişlerdir. Nietzsche, insanoğlu olarak iyi ve kötü şeklindeki yargıların ötesinde bir yol için araştırmamız gerektiğine inanır.³⁵

³⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik, çev: Zeynep Alangoya, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011)

³⁵ Todd Calder, "The Concept of Evil", <http://plato.stanford.edu/entries/concept-evil> [17.04.2015]

3. KÖTÜLÜK KAVRAMI, KÖTÜLÜK PROBLEMİ ve TARİHTE ETKİLİ OLAN TEODİSELER

3.1. Kötülük Kavramının Kullanımı Üzerine Tartışmalar

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, felsefe tarihini kapsayan yüzyıllar boyunca kötülük kavramı ve kötülük problemi özellikle felsefe³⁶ bağlamında tartışılmakla birlikte; 20. yüzyılda çok yoğun bir şekilde yaşanan felaketlerin, dünya savaşlarının, açlıkların, soykırımların ve bütün bu yaşananlara küreselleşmenin de etkisiyle tüm dünyada çok yakından şahit olunmasının, hem kötülük problemini hem de kötülük kavramının kendisini düşünürlerin gündemine tekrar güçlü bir şekilde taşıdığını söyleyebiliriz.

“Kötülük” kavramının ontolojik temellerinin sorgulanmasının ve bu kavramın bizatihi kendisi üzerinde durulmasının kötülük problemi açısından önemini ileride tartışacağız. Bu bölüm, ileride kötülük kavramının özü ile ilgili yaklaşımları irdelemeden önce bu tartışmaların literatürde hangi bağlamda ilerlediğini daha iyi anlayabilmek açısından faydalı olacaktır.

Kötülük kavramı hakkında son dönemdeki felsefi tartışmalar, çoğunlukla bu kavramın özü ile ilgilidir. Bu kavramın özü ile ilgili tartışmaların gereksiz, faydasız hatta tehlikeli bile olduğunu ifade eden taraf ile bu kavramın özü ile ilgili araştırmaların yapılmaya devam edilmesi gerektiğini ifade eden taraf arasında yoğun bir çekişme olduğunu söyleyebiliriz. Bu çekişme, din felsefesinin yanı sıra siyaset felsefesi gibi alanlar açısından da önemli sonuçlar doğuracak niteliktedir. İlk kısım şüpheciler (kötülük şüphecileri–evil skeptics) olarak, ikinci kısım ise ihyacılar (kötülük ihyacıları–evil revivalists) olarak gruplanmaktadır. Şimdi bu iki yaklaşımı tanıyalım:

³⁶ Felsefe tarihinin ilk dönemlerinde bugünkü gibi branşlaşmanın olmadığı söylenebilir. Bugün ise bu konu daha çok “din felsefesi” alanında ele alınmaktadır.

3.1.1. Şüpheciler

Şüpheciler, kötülük kavramının terkedilmesi gerekliliğine inanırlar. Bu görüşe göre ahlaki olarak hatalı davranışları, karakterleri ve olayları “yanlış” ya da “kusurlu” gibi kavramlarla ifade etmek daha isabetli olacak ve daha az zarar verecektir. Şüphecilerin kötülük kavramının terk edilmesi ile ilgili öne sürdükleri gerekçeler 3 ana başlık altında toplanabilir:

- I. Kötülük kavramı, şeytan, karanlık güçler gibi doğaüstü başka kavramları içerir.
- II. Kötülük kavramı kullanışsızdır çünkü nitelediği olayları ya da karakterleri açıklığa kavuşturucu bir etkiden yoksundur.
- III. Kötülük kavramı, ahlaki, siyasi ve yasal bağlamlarda kullanıldığında zararlı ve tehlikeli olabilmektedir. Dolayısıyla diğer bağlamlarda kullanılrsa bile bu bağlamlarda kullanılmamalıdır.³⁷

3.1.2. İhyacılar

İhyacılar ise daha önce bahsedildiği gibi bu kavramın terkedilmemesi, aksine ihya edilmesi gerektiğini ifade eden filozoflardır. Zira onlara göre sadistik işkence, seri katiller, soykırım gibi olay ve kişilerdeki durumun ahlaki önemini yeteri kadar ifade edebilecek, onları tanımlarken en uygun düşebilecek kavramın “kötülük” olduğunu belirtirler. Bu görüşü savunanlar, gelecekte yaşanacak kötülüklerin önüne, ancak bu kavramın içeriğini, kökenini ve doğasını anlayarak ve tartışarak geçilebileceği için bu kavramın ihya edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.³⁸ Bu başlık altındaki görüşlerin genel olarak kötülük kavramının doğasının iyi anlaşılmasının, insanlar arasındaki ahlaki ilişkilerin daha sağlıklı sürdürülebilmesi için önemli olduğunu ifade ettikleri söylenebilir.

Düşünce tarihinin başlarından itibaren “kötülük kavramı ile ilgili sunulan teoriler ya da getirilen yaklaşımlar, genellikle doğaüstü varlıklara referans verilerek yapılmıştır. Kant ile başlayan bir süreçte, bu kavram ile ilgili teorilerin ve tartışmaların, daha seküler bir boyut kazandığı söylenebilir. Fakat tabii ki bu durum, tartışmaların teolojik boyutunu da azaltmadı. Hatta son yüzyılda, özellikle kötülük

³⁷ Todd Calder, “The Concept of Evil”, <http://plato.stanford.edu/entries/concept-evil> [19.04.2015]

³⁸ Todd Calder, *age*

kavramıyla ilgili olarak din felsefesini yakından ilgilendiren iki ana başlık olan “kötülük problemi” ve “nesnel ahlaki değerlerle Tanrı'nın ilişkisi” konularında toplanan felsefi tartışmaların artarak devam ettiğini de ifade edebiliriz. (İleride nesnel ahlaki değerler ile Tanrı ilişkisini inceleyeceğimiz bir bölüm olacak.)

Kötülük kavramının düşünce tarihi boyunca ne şekilde ele alındığını özetlediğimiz buraya kadarki kısımdan sonra, kötülük problemi ile ilgili literatürde incelenen kötülük çeşitlerine göz atabiliriz.

3.2. Kötülük Çeşitleri

Gerek kötülük kavramının kapsamının iyi algılanabilmesi açısından, gerekse kötülük problemi bağlamında yapılan tartışmalarda kullanılan savunmalarda sorunun analitik bir yaklaşımla ele alınmasını kolaylaştırması açısından, kötülük kavramı literatürde belli ayrımlara gidilerek incelenmiştir. Kötülük problemi bağlamında yapılan tartışmalarda, çoğunlukla kullanılan ayırmda iki çeşit kötülüğe rastlamaktayız. Kabaca ifade etmek gerekirse özgür irade ile yapılan kötülülere “ahlaki kötülük” ismi verilirken özgür irade olmadan oluşan kötülülere “doğal/fiziksel kötülük” ismi verilmektedir. Bunların dışında ve aynı kategoride olduğu söylenemese de “metafiziksel kötülük” olarak isimlendirilen bir kötülük çeşidi de vardır. İlk olarak bu kötülük çeşidi incelendikten sonra ahlaki ve doğal kötülük çeşitlerine göz atabiliriz.

3.2.1. Metafiziksel Kötülük

Kötülüğün kökenine dair görüşleri incelerken maddeye ya da yaratılmışlara referans veren görüşleri daha önce incelemiştik. Metafiziksel kötülük düşüncesinin temelinde bu fikirlerin yattığı rahatlıkla söylenebilir. Aslında gerek kötülük kavramının irdelenmesi ile ilgili görüşlerde, gerekse kötülük probleminin çözümüne ilişkin yaklaşımlarda bu kavram, içerik ve anlam olarak en başından beri kullanılmakla birlikte, “metafiziksel kötülük” kavramını ilk kullanan filozof Leibniz gibi görünmektedir. Bu ifade, yaratılmış evrenin sonlu ve sınırlı olması temel gerçeğine işaret etmektedir. Augustinuscu teodise³⁹ geleneğinde, ahlaki ve doğal

³⁹ Teodise, kelime anlamı olarak “ilahî adalet” anlamına gelmekte olup, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin gerekçesini sunma kapsamında yapılan çalışmaların genel adı olarak kullanılır. İleride daha detaylı değineceğiz.

kötülüklerin en son sebebi olarak metafiziksel kötülük kabul edilmektedir. Fakat öte yandan bu geleneğe dahil olan teodiseciler, yaratılmışların, yaratılmış olmanın kaçınılmaz bir zorunluluğu olarak gelen eksiklik, kusurluluk özelliğinin gerçekte kötü olarak algılanmasına da karşı çıkarlar.⁴⁰

Leibniz'e göre metafiziksel kötülüğün yaratılmışlardaki "asli kusurluluk (original imperfection)" olduğu söylenebilir. Kötülüğü doğal, ahlaki ve metafiziksel olarak üçe ayıran Leibniz, hem doğal kötülüğün hem de ahlaki kötülüğün, yaratılmışlardaki metafiziksel eksikliğin bir sonucu olduğunu düşünür. Bu metafiziksel eksiklik, ona göre pozitif bir şey olmayıp yetkinliğin derece derece eksik olmasıdır. Öte yandan, bu tarzda bir eksiklik, Tanrısal hikmet açısından zorunludur.⁴¹ Sonsuz güç sahibi ve sonsuz yetkin olan varlık zorunlu olarak Tanrı'dır. Tanrı'nın yine sonsuz güç sahibi ve mutlak bir varlık yaratması, ikinci bir Tanrı yaratması anlamına gelecektir ki bu da mantık sınırları dahilinde mümkün olmayan bir durumdur ve beklenemez. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı bir varlık, kaçınılmaz olarak eksik olmak zorundadır. Bu eksiklik de kötü olarak değerlendirilmektedir.⁴²

3.2.2. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük, en genel tanımı içinde, insanın iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hata ya da günah olarak anlaşılabilir. Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm öldürmek gibi hatalar, ahlaki kötülük olarak değerlendirilebilir.⁴³ Hick'e göre kötülükler kötülüğün failine göre tanımlanabilir ve bu ayrımı yaparken ahlaki kötülüğün faili ancak insan olabilir. Acımasız, adaletsiz, sapkın düşünce ve davranışlar bu tarz kötülöklere dahildir.⁴⁴ Bu görüşü savunanların kimisi insanda günahın, yani ahlaki anlamda kötü olanın da potansiyel olarak mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. Öyle ki, neredeyse insan tabiatında köklerini derinlere salmış ve insanı kötüye çeken karşı konulamaz bir içgüdünün mevcut olduğu söylenebilir.⁴⁵

⁴⁰ Hick, *age*, 13-14

⁴¹ Yaran, *age*, 27

⁴² Gottfried Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, 2. bs. (Oxford: BiblioBazaar, 2007)

⁴³ Yasa, *age*, 20

⁴⁴ Hick, *age*, 12

⁴⁵ Werner, *age*, 9

Swinburne, ahlaki kötülükten, insanların kötü olduklarına inandıkları halde kasıtlı olarak neden oldukları tüm kötü durumları anlamaktadır. İyi ve gerekli olduklarını bildikleri halde özellikle de ihmal sonucu neden oldukları kötülükler de ahlaki sorun teşkil etmektedir. Örneğin, bir kimsenin ihmal sonucu bir başkasının sahip olduğu hayvan tarafından zarar verilerek acı çekmesi de ahlaki kötülüklere dahildir. Yani bu kötülükler, insanların diğer canlılar üzerinde, ihmal ile ya da bilerek sebep oldukları acı ve hastalıkları içermektedir. Tabii bir fiilin ahlaki kötülük olması için bir başkasına acı vermesi gerekmez. Örneğin yalan söylenmesi, sözünde durmamak, bir başkasına acı vermek niyetiyle bir fiil işleyip başarısız olarak acı verememek dahi ahlaki kötülük kapsamına girmektedir.⁴⁶

İnsanlık bu kötülük çeşidinin çarpıcı örneklerini tarih boyunca tecrübe etmiştir. Bu konuda daha etkili örnekler vermek adına Batı literatüründe genellikle Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inden pasajlar alıntılanır.⁴⁷ Bu konuda örnek vermek, özellikle son yüzyılda dünyaya gelmiş, dünya savaşlarında yaşanan keyfi katliamlara, açıkça işlenen soykırım suçlarına, çok yakın zaman içerisinde Balkanlarda yaşanan savaş suçlarına bir şekilde ya şahit olmuş ya da bunlardan haberdar olmuş kişiler için fazla zor olmayacaktır.

Sonuç olarak ahlaki kötülüğün irade ile ve dolayısıyla da özgür irade ile çok yakından ilişkisi vardır. Hatta bazı savunmalar⁴⁸ ya da teodiseler, ahlaki kötülüğü, özgür iradenin doğal ve olması gereken bir sonucu olarak göstererek problemi çözme girişimindedirler. Bunlardan Alvin Plantinga'nın "Özgür İrade Savunması"nın ilerleyen bölümlerde detaylı olarak tartışacağız.

3.2.3. Doğal Kötülük

Bu kötülük çeşidi için literatürde hem fiziksel kötülük hem de doğal kötülük kavramları kullanılmaktadır. Burada "doğal" kelimesinin Türkçe'deki esnek anlamı, doğada bozulmamış, alışılmış gibi anlamları içerdiği için bu kelimenin kullanımı ile ilgili karışıklıklar olduğu akla gelebilir. Fakat İngilizce literatürde kötülüğün bu çeşidi için genelde "doğal kötülük (natural evil)" teriminin kullanıldığı da

⁴⁶ Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (New York: Oxford University Press, 1998), 10

⁴⁷ Yaran, *age*, 30-31

⁴⁸ Kötülük problemi ile ilgili literatürlerde "savunma", Tanrı ile kötülüğün mevcudiyetinin birbiriyle mantıksal olarak çelişmediğini göstermekle yetinen yöntemlerin genel adıdır.

belirtilmelidir. Dolayısıyla biz, terimin uluslararası literatürdeki genel kullanımına uygun şekilde “doğal kötülük” olarak kullanılmaya devam etmesini uygun görmekteyiz.

Doğal kötülükler, tamamen insanlardan bağımsız doğa güçleri tarafından kaynaklanan, bu şekilde meydana gelen olayların olumsuz sonuçları olarak ifade edilebilir. Depremler, salgınlar gibi doğal felaketler bunlara örnek verilebilir.⁴⁹ Hick’e göre “doğal kötülük”, hastalık yapan bakterilerde, depremlerde, fırtınalarda, kuraklıklarda, kasırgalarda vb. sebeplerle gerçekleşen, dolayısıyla insan eylemlerinden kaynaklanmayan kötülüklerdir.⁵⁰ Bu tanımda belki eylemler yerine irade kelimesini koymak gerekebilir. Zira kötülük, sadece hareket ya da davranış ile ilgili olmayabilir.

Doğal kötülük ile genel olarak “acı çekme”nin kastedildiği söylenebilir. McCloskey’e göre ise doğal kötülükler şu dört grup altında toplanabilirler:

- I. Bazı Doğal Çevreler: Bu çevreler ile verimsiz topraklar, çöller, kar ve buzlarla kaplı yaşanılması imkansız dağ ve araziler kastedilir.
- II. Zararlı Yaratıklar: Bunlar kurt ve kaplan gibi yırtıcılar, akrep ve yılan gibi zehirliler, sinek gibi mikrop taşıyıcılar, sayıları azımsanamayacak kadar çok olan ve canlıları içten içe kemiren tenyalar ve barsak parazitleri gibi yaratıklardır.
- III. Doğal Afetler: Yangın, sel felaketi, fırtına, deprem, kıtlık gibi canlıları her yönüyle tedirgin eden olaylardır.
- IV. Bedensel Kusurlar: Sağırlık, dilsizlik, körlük, sakatlık gibi eksikliklerdir.⁵¹

Burada dikkat edilmesi gerekli bir husus olduğunu düşünüyoruz. Tabii ki söyleyeceğimizi genellemek mümkün olmamakla birlikte; yangın, sel vb. doğal kötülüklerin bazılarının insanlara vereceği zararların, insanların yapacağı çalışmalar ve alacakları önlemler sayesinde en aza indirilebileceğine de dikkat etmemiz gerekir. Doğal kötülüğün de mevcut olayın bize verdiği zarar olarak görülmesi halinde, önlem alınmadığı için bize zarar veren doğal kötülüklerin kimden kaynaklandığı

⁴⁹ Robert Audi(ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)*, 11. Bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 699

⁵⁰ Hick, *age*, 12

⁵¹ Yasa, *age*, 22

konusu önem kazanmaktadır. Bize göre son tahlilde bu gibi durumların önemli bir kısmını doğal kötülük olarak değerlendirmemek daha yerinde olabilir. Son tahlilde, doğal kötülüğün insan iradesinden bağımsız olarak gerçekleşen kötülükler olması önemlidir.

3.3. Kötülük Probleminin Çeşitleri

Kötülük problemi ile ilgili ateist filozoflara, teist filozofların verdiği cevapları incelemeye geçmeden önce, bu problemin çeşitlerinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Aslında bu problemin yüzyıllardır konuşulan ve üzerinde tartışılan bir problem olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat son yüzyılda bu problemin üzerine daha yoğun tartışmalar yapıldıktan sonra ve mantıksal yönüyle ilgili teist çözümler biraz daha kabul görmeye başlayınca problemin çeşitlendiğini ve farklı yönlerden ele alınmaya başladığını söylemek mümkündür. Bununla beraber, kuruluşu ve sunuluşundaki farklılıklara rağmen her çeşidinde problemin iskeletinin birbirine çok yakın hatta birbirinin aynı olduğunu da gözden kaçırmamak gerek. Sonuçta kötülük problemi ile şu iddiada bulunmuş olunmaktadır: Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarını mutlak büyüklükte savunmak problem teşkil eder. Bunu savunan her teist sistem, büyük bir çelişki içindedir.⁵²

20. yüzyıldaki tartışmalardan sonra kötülük probleminin genel olarak iki ana başlıkta gruplandığını ve tartışmaların bu yönde devam ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri "Mantıksal Kötülük Problemi" diğeri ise "Delilsel (ya da Olasılıksal) Kötülük Problemi" olarak adlandırılmaktadır. Çok yaygın bir görüş olmamakla beraber bazı filozofların, bunlardan farklı olarak "Varoluşsal Kötülük Problemi" isimli bir çeşidini de savunmakta olduklarını söyleyebiliriz. Fazla yaygın olmayan üçüncü çeşidinden bahsettikten sonra diğerleri üzerinde de duracağız.

3.3.1. Varoluşsal Kötülük Problemi

Kötülük probleminin varoluşsal formu, her ne için olursa olsun, bu dünyada insanın kötülükten başka kaderi olmaması karşısında, teizmin bu sistemi desteklemesi karşısında adeta Tanrı'ya bir başkaldırı olması gerektiğini savunan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu yaklaşımda "teizmin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve duygusallık temellerine dayalı olarak

⁵² Aydın, *Din Felsefesi*, 147

sorgulanması ve reddedilmesi”, “insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada eli kolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı’ya karşı, insanın başkaldırması”, “Tanrı’nın Holocaust gibi ölüm kamplarında sessiz kaldığı için protesto edilmesi” gibi unsurlar ön plana çıkartılır.⁵³

Varoluşsal kötülük probleminin, sorunun soyut ve kavramsal boyutuna ek olarak, bir “gerçek hayat” yönünün olduğu düşünülür. Varoluşsal problem, kötülüğün tecrübe edilmesinin, birinin Tanrı’ya ve dünyaya karşı tutumunu nasıl belirlediğini içerir. O, kötülüğün tecrübe edilmesi, dini inançlar için bir kriz oluşturduğu zaman ortaya çıkar. Örneğin Albert Camus, Tanrı’yı reddedişini kötülüklerin varlığına ve insanlar tarafından bolca ve şiddetli bir şekilde tecrübe edilmesine bağlamaktadır. Ona göre kötülük problemi, çok basit bir varoluşsal ikileme ifade etmek mümkündür: Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı, her şeye gücü yeten değildir.⁵⁴

Kötülük problemi ile ilgili felsefi tartışmalar, çoğunlukla diğer versiyonlar üzerinden yürürken varoluşsal kötülük probleminin, Tanrı’yı inkar eden, onun yokluğuna ilişkin bir delil arama endişesi taşıyan felsefi bir argüman olmaktan ziyade, adeta Tanrı’yı kullandığı yöntemlerle ilgili suçlayan, yargılayan, ona karşı varoluşsal bir isyan tutumunu benimseyen bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Fakat bu yaklaşımın arkasında, tabii ki kötülük probleminin felsefi yönünü barındıran, onun iskeletini teşkil eden teorik altyapısının olduğu kesindir. Dolayısıyla felsefi açıdan problemin teorik altyapısını ifade eden çeşitlerini irdelememiz gerekmektedir.

3.3.2. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük problemi, klasik teist anlayışın kendi içerisinde tutarsız olduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu problemde evrendeki mevcut kötülüğe dayalı olarak, iyi ve güçlü olan bir Tanrı’nın varlığına inancın imkansız, tutarsız ve çelişkili, dolayısıyla da akıl dışı olduğu ileri sürülür. Problemin bu türü, genellikle şu türden bir akıl yürütmeye ortaya konmaktadır:

I. İyi bir Tanrı, kötülüğe engel olmayı ister.

⁵³ Manafov, age, 49

⁵⁴ Yaran, age, 36

- II. Her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülüğe engel olabilir.
- III. Ama kötülük ortadan kalkmıyor.
- IV. (Sonuç): Öyleyse bu tür iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olması düşünülemez.⁵⁵

Ateist filozofların klasik ve modern dönemin teist argümanlarına karşı tavrı çoğunlukla teizmin rasyonel destekten yoksun olduğunu göstermeye çalışmak şeklinde olmuştur. Fakat kötülük probleminin özellikle mantıksal versiyonunda bu tavır değişmektedir. Son dönemlerde problemin bu versiyonunu J. L. Mackie ve H. C. McCloskey gibi filozofların etkili bir şekilde savunarak tekrar gündeme taşıdığını söyleyebiliriz. Mantıksal problemin popüler savunucularından Mackie'ye göre bu versiyon kullanılarak dinsel inançların sadece rasyonel destekten yoksun olduğu değil, aynı zamanda onların irrasyonel oldukları da gösterilebilecektir. Çünkü temel teolojik öğretilerin bazı tarafları birbiri ile çelişkilidir. Zira ona göre mantıksal versiyonun savunulmasından sonra artık ilahiyatçıların sadece kanıtlanamayan şeye değil aynı zamanda kendi içlerinde sahip oldukları diğer inançlardan dolayı çürütülen şeye inanmaya da hazır olmaları gerekmektedir.⁵⁶ Yani ona göre problem, daha fazla gözlem ve araştırma yapılarak çözüme yaklaşılabilecek bir problemden ziyade, teizmin iç doktrinleri açısından mantıksal bir problemdir.

Burada Mackie'ye ilk adımda yapılması gereken itiraz, kötülük probleminin hala ateizm lehine bir kanıt teşkil etmeyeceğidir. Zira bu problem bir deist ya da geleneksel olmayan bir teist pozisyon aleyhinde kullanılamaz. Bu husus hatırlatıldıktan sonra klasik bir teist yaklaşımın soruna nasıl cevap verdiğini göstermek yerinde olacaktır.

Ortada mantıksal çelişki iddiası olduğuna göre, çelişkinin ne olduğuna ve bu örneğe uyup uymadığına bakmak gerekir. Çelişki, birinin olumladığını diğerinin yadsıdığı iki önermenin birbiri karşısındaki durumu ya da kendisini meydana getiren iki basit önermeyle bir özellik ya da yüklem bir bireye aynı anda hem yüklenmesini hem de yüklenmemesini olumlayan birleşik önerme olarak tanımlanmaktadır.⁵⁷ Tabii ki bunu çelişkinin genel bir tanımı olarak kabul etmek gerekir. Çelişkinin de çeşitleri vardır. Bir mantıksal argümanın tutarsızlık

⁵⁵ Manafort, *age*, 51

⁵⁶ Mackie, *age*, 300

⁵⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, 102

gerekçesiyle reddedilebilmesi için önermeleri arasında açık bir çelişkinin olması gerekmektedir. Michael Peterson, bu konuyu netleştirmek için çelişki ile ilgili birtakım açıklamalar yaptıktan sonra Mackie'nin tutarsızlık iddiasını daha net önermelerle düzenler. Önce çelişkilerin türlerine bakılabilir. Birkaç tipte çelişki vardır. Bunlardan açık tipte çelişki, bir bileşenin (ya da önermenin) diğer bileşeni açık şekilde değilmesidir. Örneğin;

I. Sokrates ölümlüdür ve Sokrates'in ölümlü olduğu yanlıştır.

önermesi açık tipte çelişki (ya da açık çelişki)dir. Zira bileşenlerden biri diğerini değillemektedir. Aynı durum birden fazla önermeden oluşan bir argüman için de geçerli olacaktır.

Bir diğer çelişki tipi, açık tipte çelişki içermeyen ancak formel mantık kurallarını kullandığımızda ortaya çıkan çelişkidir. Örneğin;

I. Eğer tüm insanlar ölümlü ise Sokrates de ölümlüdür.

II. Tüm insanlar ölümlüdür.

III. Sokrates'in ölümlü olduğu yanlıştır.

Burada olan çelişki formel (şekilsel) çelişkidir. Zira I. ve II. önermelerinden formel mantık kurallarından *modus ponens* kullanılarak çıkarılacak yeni önerme "Sokrates ölümlüdür." önermesi olacaktır ki bu da açıkça III. önerme ile çelişmektedir.

Üçüncü bir çelişki tipi ise "örtülü çelişki" tipidir. Örneğin;

I. Sokrates, Platon'dan büyüktür.

II. Platon, Aristoteles'den büyüktür.

III. Sokrates, Aristoteles'den büyük değildir.

Bu argüman açık çelişki içermemektedir. Formel mantık kurallarından da diğer önermeleri değilleyecek bir önerme çıkarsayamıyoruz. Fakat bu argümanın çelişki içerdiğine dair güçlü bir sezgimiz vardır. Şimdi bu argümanı açık bir çelişki haline getirmek için zorunlu olarak doğru olacak şu önermeyi eklememiz gerekir:

IV. Eğer Sokrates, Platon'dan büyükse ve Platon da Aristoteles'den büyükse, Sokrates, Aristoteles'den büyüktür.

Bu önermeyi ekleyerek yukarıdaki argümanı "açık çelişki" içeren bir hale dönüŐtürebiliriz. Şu halde argüman, "rtl çelişki"dir.⁵⁸

Bu durumda kolayca görüleceği üzere,

I. Kadir-i mutlak ve mutlak iyi olan bir Tanrı vardır.

II. Kötülük vardır.

Önermeleri arasında açık bir çelişki bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mackie, daha önce de belirttiğimiz gibi bazı öncüller ve yarı mantıksal kurallar eklenmesi gerektiğini belirtir ve Őunları ekler: "iyinin, olabildiği ölçüde her zaman kötüyü bertaraf etmesi anlamında iyilik, kötülüğün zıddıdır" , "Kadir-i mutlak bir Şeyin yapabileceklerinin bir sınırı yoktur". Bunları, "Kadir-i mutlak iyi bir Şey kötülüğü tamamen bertaraf eder" ve "Kadir-i mutlak olan bir iyi vardır" ve "Kötülük vardır" nermeleri takip eder.⁵⁹ Peterson, hem çelişkiler hakkında yaptığı açıklamaları hem de Mackie'nin yapmaya çalıştığı eklemeleri hesaba katarak eleştirmenlerin genellikle aşağıdaki tamamlayıcı önermeleri kullandığını belirtir:

I. Tanrı, evrenden bağımsız gerçek bir varlıktır.

II. Kadir-i mutlak bir varlık, mantıksal olarak mümkün olan her durumu meydana getirebilir (yaratabilir).

III. Mutlak iyi bir varlık, kötülüğe karşıdır ve elinden geldiği kadarıyla onu bertaraf etmeye çalışır.

IV. Alim-i mutlak bir varlık, bilmesi mantıksal olarak mümkün olan her Şeyi bilir.

V. Kötülüğün varlığı mantıksal olarak zorunlu değildir.⁶⁰

⁵⁸ Michael L. Peterson, **God and Evil: An Introduction to the Issues**, (Colorado: Westview Press, 1998), 19-21

⁵⁹ Mackie, **age**, 300

⁶⁰ Peterson, **age**, 23

Bu önermelerle, geleneksel teist inancı ifade eden önermeler ve kötülük probleminin önermeleri birlikte düşünüldüğünde zorunlu olarak bulunmayan kötülüğü bertaraf etme kudreti olan bir Tanrı'nın bunu yapmaması ve mutlak iyi olması çelişki olarak sunulmaktadır.

Mantıksal problemi genel hatlarıyla sunmuş olduk. Bununla ilgili teist çözümler öneren filozoflar da olmuştur. Bunlardan en meşhur ve en başarılı olduğunu söyleyebileceğimiz Alvin Plantinga'nın "Özgür İrade Savunması"dır. Bu savunmayı ileride ele alacağız ve değerlendireceğiz. Mantıksal problemin dışında bir de problemin delilsel versiyonu vardır.

3.3.3. Delilsel Kötülük Problemi

Mantıksal problemi ileri süren ateist filozofların haklı olup olmadığı ileride tartışılacaktır. Fakat bu versiyon, ateist bir argüman olarak başarılı olsa da olmasa da onunla ilgili en önemli nokta şudur: Kötülük probleminin gerek Epiküros gerekse Hume tarafından sunulan klasik teist inancı tarif eden önermeler arasında açık çelişki yoktur. Ateist filozoflar bunu açık çelişki haline getirmek için başka yardımcı önermeler eklemek ve bu önermeleri savunmak durumundadırlar. Fakat bu durumda teist filozoflar da yardımcı önermeler ekleyerek geleneksel versiyonda çelişki olmak zorunda olmadığını ortaya koyabilirler ya da ateist filozoflar tarafından eklenen yardımcı önermeleri reddederek de çözüm sunabilirler. Nitekim ileride inceleyeceğimiz Alvin Plantinga'nın savunması bu şekilde olan teist savunmalardandır.

Mantıksal versiyonun tartışılmasının yanında bir başka kötülük problemi versiyonu "Delilsel Kötülük Problemi" versiyonudur. Bu versiyonun, mantıksal versiyona verilen güçlü cevaplardan sonra 1980'lerde ortaya çıktığı ve giderek popüler hale geldiği söylenebilir. Plantinga ve diğer bazı teist filozofların mantıksal kötülük probleminin bütün formülleştirmelerini cidden şüpheli hale getirdikleri genel kabul gördü.⁶¹ Hatta biraz daha iddialı bir ifade ile denilebilir ki, kötülük probleminin delilsel versiyonunun ortaya çıkması, mantıksal versiyona verilen cevapların başarılı olduğunun bir göstergesidir.

Mantıksal versiyon ile ilgili verilen cevaplar bir kısım ateist filozoflar tarafından da tatmin edici bulunmuştur, fakat kötülük ya da kötülüğün miktarı, onlara

⁶¹ Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, 183

göre, Tanrı'nın varlığını imkansız (impossible) yapmamakla birlikte onu olasılık dışı, düşük olasılıklı ya da makul olmayan (unlikely, improbable ya da implausible) bir inanç haline getirmektedir. Dolayısıyla buradaki itiraz, teizmin kendi içinde tutarsız olduğu değil, fakat sadece teizmin yanlış olmasının, teizmin doğru olmasından daha olası olduğu, kötülük olarak görülen şeylerin anlamlı bir açıklamasını yapamadığı şeklindedir.⁶²

Delilsel problemin, mantıksal problem kadar iddialı olmadığı açıktır. Mantıksal problemde açık bir çelişki iddiasıyla, Mackie'de olduğu gibi teizmin kendi içinde tutarsız olan argümanları olduğunu söyleyen adeta meydan okumalar varken, delilsel problemin daha mütevazı olduğu söylenebilir. Zira mantıksal versiyonun aksine delilsel versiyon; tümevarımsal, sonsal (a posteriori) ve kesin kanıtlama iddiasında olmayan (non-demonstrative) bir versiyondur. Problemin birçok versiyonundan biri şöyledir: İyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı ancak, kendisinden daha büyük bir iyiliğe yardımcı olursa kötülüğe izin verecektir. Fakat bu amaca hizmet etmediği bilinen birçok acı çekme (suffering) durumu vardır. Bu nedenle de iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğunda ısrar etmek makul (plausible) değildir.⁶³

Delilsel kötülük probleminin de kendi içinde çeşitleri olmuştur. Bunlardan bir tanesi de olasılıksal versiyondur. Wesley Salmon, alemin akıllı tasarımıyla meydana getirilmiş olmasının zorunluluğunu iddia eden geleneksel teleolojik argümana dayanır. Önceki olasılıklarla ilgili bazı varsayımlara dayanan frekans (istatistiksel) olasılık teorisinin kaynaklarını kullanarak Salmon'a göre görüldüğü kadarıyla, alemdeki amaçsız kötülük, alemin son derece akıllı, cömert ve kudretli bir varlıktan dolayı meydana gelmesini bekleyebileceğimiz bir varlık olmasını engellemektedir. Dolayısıyla kötülüğün delaleti Tanrı'nın var olmasını olasılık dışı ya da gayri muhtemel kılmaktadır. Bu ve bu tür diğer argümanlar olasılıksal argümanlar olarak bilinir. Plantinga buna cevap olarak mevcut hiçbir olasılık teorisinin kötülüğe dayalı güçlü bir argüman kurmak için kullanılamayacağını ifade eder. Bu tarzda yaklaşımların zorlukları arasında hem genel olarak modern olasılık çalışmalarının kendi içindeki sıkıntılar hem de eleştirmenlerin kendi önyargılarının önceki

⁶² Yaran, *age*, 56-57

⁶³ Manafov, *age*, 55-56

ihtimalleri tayin etmesinin yol açtığı sorunlar vardır.⁶⁴ Delilsel problemlerin eleştirilerinde, olasılıklardan yola çıkılarak metafizik argümanlar kurmanın sakıncalarına dikkat çekilmesi ön plana çıkmaktadır.

Kötülük problemi türlerini kısaca özetledikten sonra kötülük problemine karşı verilen savunma ve teodise örneklerini inceleyebiliriz.

3.4. Savunma ve Teodise Yaklaşımları

3.4.1. Savunma

Kötülük problemine verilen cevapları, teknik açıdan iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birisi “savunma (ya da teistik savunma)” diğeri ise “teodise” olarak adlandırılır. Savunma, adından da anlaşılacağı üzere, gerek mantıksal gerekse delilsel versiyon olsun, kötülük probleminden hareketle teizme getirilen eleştirilerin başarısız olduğunu, örneğin mantıksal kötülük problemi ile ortaya atılan tutarsızlık iddialarının ya da delilsel argümanla savunulan “olasılık dışı” iddialarının kabul edilemezliğini gösterme amacını güden yaklaşımdır. Kötülük problemi sonuç itibariyle diğeri teolojik argümanların birçoğundan farklı olarak teizm karşıtı bir argümandır. Bu argümanların başarısız olduğunu göstermek, bir savunmacı için başarı sayılabilir. Bu yöntemi savunmanın bir diğeri gerekçesinin ise Tanrısal hikmeti tam olarak bilemeyeceğimiz için savunmadan ileriye gitmenin bir spekülasyondan başka bir şey olmayacağı yönündeki yaklaşım olduğu söylenebilir.

3.4.2. Teodise

Teodise ise savunmaya göre daha ileri giderek kötülüğe müsaade edilmesinin Tanrısal hikmetini açıklamayı amaçlayan yaklaşımdır. Aslında kötülük problemi ve bunun çözümü için yapılan girişimleri de kapsayan geniş konu, teodise olarak kabul edilen isimle anılır. Bu isim Grekçe’de “teo:Tanrı” ve “dicy:adalet” kelimelerinden türetilmiştir. Dolayısıyla kelimeyi, kötülük problemi karşısında Tanrı’nın adaleti ve haklılığının savunulması için bir kısaltma olarak kabul edebiliriz. Bu kavramın icadı (ya da ilk kullanımı) çoğunlukla Leibniz’e atfedilir. Bu kavramı, pratikte gerek

⁶⁴ Michael Peterson ve diğeri, *Akıl ve İnanç*, 183-185

problem çözümleri hakkında olan bir konuyu vurgulamak gerekse kötülük problemine getirilen özel bir çözümü anlatmak için kullanmak mümkündür.⁶⁵

Plantinga'ya göre bir kişi, Hume'un kötülük problemi ile ilgili meşhur formülizasyonunun sonundaki "O zaman kötülük nereden geliyor?" şeklindeki sorusuna ya da "Tanrı kötülüğe neden müsaade ediyor?" sorusuna cevap vermeye çalışıyorsa, o bir teodise sunuyor demektir. Fakat ona göre teodise gerekli değildir. Belki de Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmek için yeterli bir sebebi vardır fakat bizim anlayamayacağımız kadar karmaşık olduğundan bunu bize bildirmemiş olabilir.⁶⁶ Sonuç itibarıyla bu sebebi bize bildirmemiştir ya da bu bilgi bizim bilgi sınırlarımızı aşıyor görünmektedir. Dolayısıyla bir teodise takip edilmesinden ziyade savunma yoluyla teizm karşıtı iddiaların başarısız olduğunu göstermek, daha makul bir yöntem olacaktır. Bilebildiklerimizin sınırlılığını öne çıkaran böyle bir yaklaşım gerçekse bile, yine de bu konuda hiçbir görüşümüzün olamayacağı kanaatine varmamalıyız. Bir teist inananın, inançlarının kötülük ile ilgili hiçbir ipucu taşımadığını düşünmesi ona göre tuhaflik olacaktır. Bir teist ve ateistin rasyonel düzeyde Tanrı'nın varlığını tartışmaları diyelektik bir bağlamda, kötülük problemiyle ilgili teodiseleri değerlendirmek makul bir yaklaşım olacaktır.

Hick de önemli bir teodise savunucusu olarak benzer bir görüşü savunmaktadır. Bu konuda ona karşı dini itirazlar getirenlere kinayeli bir şekilde cevap verir: "Tanrı'nın insana karşı yaptıklarını gerekçelendirmek (justify) yerine onun kavranılmaz heybeti ve egemenliği karşısında Eyüp gibi oturmalı mıyız?" Ona göre burada zorluğa neden olan önemli bir nokta "justify (gerekçelendirmek, haklı göstermek, aklamak)" kavramıdır. Hick'in önerisi bu kelime rahatsız ediyorsa onun yerine "anlamak" kelimesini kullanmaktır.⁶⁷ Yani Hick'in, teodiseyi mümkün gördüğü, hatta olması da gereken bir yaklaşım olarak düşündüğünü belirtmek gerekir.

Bizim yaklaşımımız ise her iki görüşün kendi içinde haklılık payı olmakla beraber bağlamlarının net bir şekilde ifade edilmesi gerektiği şeklindedir. Kötülük probleminin iki ana yönü olduğu söylenebilir. Birincisi problemin teizmin iç tutarlılığı ya da makul bir pozisyon olup olmadığı hakkında yapılan tartışmadır. Bu

⁶⁵ Hick, *age*, 6

⁶⁶ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 3. bs. (New York: Harper & Row Publishing, 2002), 10

⁶⁷ Hick, *age*, 7

tartışma bağlamında, kesinlikleri hakkında net şeyler söylememizin zor olduğu teodise konularına gerek olmayacaktır. Bu tartışmalarda, savunma pozisyonunu almak yeterli olacaktır. Bunun dışında ise kötülük herkesin bir şekilde tecrübe ettiği bir olgudur. Bütün teistler doğal olarak kötülüğün kaynağını, neden Tanrı'nın ona müsaade ettiğini merak eder ve edecektir de. Fakat kanımızca bu, teizmin iç problemidir. Mantıksal olarak mümkün olan her teodise de bir iç problem olarak tartışılacaktır.

3.5. Felsefe Tarihinde Etkili Olan Teodiseler

Tarih boyunca birçok düşünür, kötülük kavramına ve kötülüğün Tanrı ile ilişkisine dair çeşitli fikirler öne sürmekle birlikte, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin gerekçelerini ortaya koymak üzere bazı düşünürler tarafından teodise girişimleri ileri sürülmüştür. Bunlar arasından, öne sürüldükleri dönemlerde büyük ilgi gördüğünü söyleyebileceğimiz, hatta bugünkü kötülük problemi çözümlerinde dahi bir şekilde faydalanılan, önemli birkaç teodiseye kısa bir bakış yapacağız.

3.5.1. Augustinus'da Teodise

Batı Hristiyan düşüncesine teodise tarihi açısından bakıldığında karşılaşılabilecek ilk ve en önemli kişi, Augustinus (354-430)'dur. Kötülük problemi, onu hayatı boyunca meşgul etti ve onun teodisesinde temellendirdiği başlıca düşünce çizgileri daha sonra gelen Hristiyan düşünürlerin çoğunluğunca takip edildi.⁶⁸ Augustinus, Tanrı dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, dünyanın ya da var olanların hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş olduklarını savundu. Köklerinin Platon'da ve Plotinos'da olduğunu söyleyebileceğimiz, varlıkları asli ve temel değerlerine göre dereceleyip düzenleyen hiyerarşik bir varlık görüşünü benimsemişti.

Augustinus'un yaklaşımına göre hiyerarşide yer alan varlıklar, en iyi ve en yetkin varlık Tanrı olacak şekilde, iyilikten değişen derecelerde pay alırlar. Bundan dolayı, cetvelde iyilikten hiçbir şekilde pay almayan ve tümüyle kötü olan tek bir varlık bulunmaz. Kötülüğün yokluk ya da hiçlikle eş anlamlı olduğunu, kendisinde iyi hiçbir şeyin bulunmadığı bir varlıkta gerçeklik de bulunamayacağını, onun hiçbir

⁶⁸ Yaran, age, 15

şekilde var olamayacağını dile getiren söz konusu hiyerarşik değer ve varlık anlayışına göre, var olan her şey, şöyle ya da böyle iyi olmak durumundadır.⁶⁹

Hristiyan doktrininin belirlenmesinde büyük etkisi olmuş olan filozofun gerek kötülük problemi gerekse bazı teolojik meselelerde günümüzde sunulan birtakım görüşleri dahi etkilediği, en azından onlara bir dayanak teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir. Hatta eğer Hristiyan Batı dünyasında teodise konusu ile ilgili bir konsensüs ya da ana akım bir yaklaşımdan söz etmek mümkün olsa, Augustinus'un teodise yaklaşımının bu ortak yaklaşıma en yakını olacağı söylenebilirdi.⁷⁰

İlk dönem Hristiyan filozofu ve teoluğu Augustinus'un teodisesi, etkili olmakla birlikte, Batı dünyasındaki ilk kapsamlı ve bütüncül bir formda sunulan teodise girişimi olarak değerlendirilebilir. Augustinus, birbirine denk iki kozmik güç olan "İyi" ile "Kötü"nü evrende birbiri ile savaş halinde olduğunu savunan Maniheizm'i kısmen eleştirmiştir. Dolayısıyla Maniheizm'e göre iyi olan güç (Maniheizm'de iyi olan gücün klasik tek tanrılı dinlerdeki Tanrı'ya, kötü olan gücün ise aynı bağlamda şeytana karşılık geldiği söylenebilir.) mutlak ve tek güç değildir. Augustinus, bir yandan Hristiyanlıkta tek mutlak güç Tanrı olduğu için bu farklılığı net bir biçimde ortaya koyma ve bir yandan da kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini anlatma yoluna gitmiştir.⁷¹ Kötülüğün kaynağının Tanrı ya da Tanrısal denilebilecek bir başka güç olmadığını belirtmesinin, Augustinus'un teodisesinin, hatta genel felsefesinin dayanaklarından birini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.

Augustinuscu teodisede birçok noktaya değinilmiş olmakla birlikte iki nokta, teodisenin temel taşıdır. Bunlardan birincisi kötülüğün ontolojik gerçekliğinin reddedilerek onu iyiliğin eksikliği olarak tanımlamak (privatio boni), diğeri ise kötülüğün kaynağının, özgür iradenin yanlış ve kötüye kullanımı olarak belirtilmesidir.⁷²

Augustinus'un teodisesinde kötülüğün tanımı, anlamı çok önemlidir. Ona göre bozulsalar dahi her şey iyidir. Mükemmel şekilde iyi olsalardı bozulmayacaklardı fakat iyi olmasalardı da bozulmayacaklardı. Mükemmel şekilde

⁶⁹ Ahmet Cevzici, **Felsefe Tarihi**, 3. bs. (Ankara: Say Yayınları, 2011), 201-203

⁷⁰ Elmar J. Kreemer, Machael J. Latzer(ed.), **The Problem of Evil in Early Modern Philosophy** (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 4

⁷¹ Peterson, **God and Evil**, 89

⁷² Hick, age, 37

iyi olsalardı bozulmaz olacaktı, eğer iyi olmasalardı zaten onlarda bozulacak bir şey kalmazdı. Çünkü bozulma zarar verir, fakat iyiliği azaltmıyorsa, zarar vermiyordur. O zaman ya bozulma zarar vermez (zaten veremez) ya da kesin olduğu üzere, bozulmuş olan şeyler, iyilikten mahrum olmuşlardır. Fakat onlar iyilikten tamamen mahrum olmuşlarsa, onlar yoktur denebilir. Çünkü eğer varlarsa ve bozulamıyorlarsa daha iyi olacaktı çünkü böylece bozulmaz kalacaklardır. Şimdi, hiçbir iyiliğin kalmaması ile bir şeyin daha iyi olacağını söylemekten daha dehşetli ne olabilir? Şu halde, onlarda hiç iyilik yoksa onlar var da değildirler.⁷³ Augustinus, bu edebi ifadelerle varlığın kötü olamayacağını, onun aslında iyi olduğunu ifade ediyordu.

Augustinus'un kast ettiği iyiliğin yokluğu (privation of good) sadece, örneğin, "ağacın manevi iyiliklerinden yoksun olması" anlamındaki yoksunluk gibi düşünülmemelidir. Ona göre, "ağacın meleklerdeki manevi iyiliklerden daha az donatılmış olarak yaratılması" bir tür kötülük değildir. Sadece iyiliğin azlığıdır. Çeşitlilik ilkesi gereğince varlıkların birbirlerinden daha az iyilikle donatılmış olması, yaratılış açısından kaçınılmazdır. Oysa ki, var olan her şeyin, kendi varlık yapısı içerisinde bulunduğu duruma göre en uygun yerde olduğu söylenebilir. Ona göre kötülük olarak algılanan şey, tam tersine, bu yapı içerisinde varlıkların gerektiği ontolojik düzeylerini altına inmeleri olarak değerlendirilebilir.⁷⁴

Augustinus teodisesinin bir diğer önemli ayağı ise özgür irade ile ilişkilidir. Ona göre, kötülük ile ilgili sorgulamalarda izlenmesi gereken doğru sıralamada, birincisi kötülüğün doğasını sorgulamak, ikincisi ise kaynağını sorgulamak olmalıdır.⁷⁵

Augustinus'un bununla ilgili cevabı, birtakım Hristiyan doktrinlerinin (bunlara benzer doktrinleri ya da alegorik anlatımları Yahudilik ya da İslam dininde de bulmak mümkündür) özgür irade ile birlikte yorumlanarak öne sürülmüştür. Ona göre Tanrı'nın özünde iyi olarak yarattığı evrene kötülüğün girişi, başlangıçta alemin meleklerle ve insanlara ait özgür irade taşıyan düzeylerinde olmuştur. Önce bazı melekler yaratıcıya isyan ettiler ve daha sonra ilk erkek ve kadının düşüşüne sebep oldular. Melek ve insanın bu düşüşü, ahlaki kötülük ya da günahın kaynağıdır.

⁷³ Augustine, *Confessions and Enchiridion*, ed. Albert Cook Outler, 2. bs. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 148

⁷⁴ Manafov, *age*, 95

⁷⁵ Hick, *age*, 59

Hastalıklar, depremler, fırtınalar ve benzeri şekildeki doğal kötülükler ise bu günahların bir sonucudur. Bu durumda Augustinus'a göre bizim kötülük olarak nitelediğimiz her şey ya günahdır-ki bu da özgür iradenin gereğidir- ya da işlenene bu günahlardan dolayı birer cezadır. Fakat bu cezalar günahın karşılığında olduğu için Tanrı'nın mükemmeliyetine zarar getirmemektedir.⁷⁶

Augustinus'un özellikle kötülüğün ontolojik temellerinin sorgulanmasına ve reddedilmesine dayanan teodisesi fazla iyimser bulunarak eleştirilmiştir. Burada önemli olan nokta şudur; bu teodise, yine teist filozoflar tarafından eleştirilirse makul olabileceğini düşünüyoruz. Zira bir ateist filozofun, kötülüğün varlığının reddedilmesine dayalı olarak getirilen bir teodiseyi naif bulması ve eleştirmesi için öncelikle kötülüğün tanımını ve ontolojik gerçekliğini, kendi paradigması içerisinde tanımlaması gerekir. Bunu ise ateist ontolojisi içerisinde gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bu konuyu ileride daha detaylı bir şekilde irdeleyeceğiz.

3.5.2. Irenaeus'da Teodise

Irenaeus'un (130-202) teodisesi, Hristiyan dünyasında Augustinus'un ki kadar etkili olmasa da belli bir kabul gördüğünü, en azından üzerinde tartışmalar yapıldığını söyleyebiliriz.

Augustinus'dan iki yüzyıl önce Hristiyan teolojisi içinde yer alan, kökleri Grekçe konuşan Kilise babalarına kadar uzanan, Irenaeus'un geliştirdiği ve onun ismiyle isimlendirilen Irenaeuscu teodise, yaratma işlemi evrimsel bir süreç olarak tasvir etmiş ve bu sürecin hala devam ettiğini belirtmiştir. Bu evrimsel süreç içerisinde kötülüklerin eğitici fonksiyona sahip oldukları bu dünyada, insan ırkının gelişiminin aşamaları iki basamak şeklinde değerlendirilir. Birinci aşamada insan, ahlaki ve manevi yeteneklerle donatılmış akıllı bir canlı olarak yaratılmıştır. Bu, uzun sürede gerçekleştirilecek olan aşamalı bir yaratılış ve mükemmelliğin ilk ve henüz gerçekleşmemiş halidir. Bu aşama Irenaeus'a göre "Tanrı'nın imgesi (image of God)" olarak isimlendirilebilir. İkinci aşama ise bu amacın özgür iradeli yaratıkların kendi çabalarıyla gerçekleştirdiği, içinde yaşadığımız ve tecrübe

⁷⁶ Yaran, age, 92

ettiğimiz aşamadır. Bu aşamanın ismi ise “Tanrı’nın benzerliği (likeness of God)”dir.⁷⁷ Bu aşamalarda ise kötülük, gerekli olan bir araç olarak değerlendirilir.

Irenaeus’un teodisesinde de özgür iradenin, kötülükleri açıklamada önemli bir yeri vardır. Fakat Augustinus’un teodisesinden belli farklılıklar görmekteyiz. Örneğin Augustinus, özgür irade ve kötülük ilişkisini, klasik Hristiyan doktrinleri olan “ilk günah” ve “düşüş” kavramları ile açıklamaktadır ve ona göre özgür irade, bu doktrinlerde olanlar yoluyla kötülüklerin kaynağıdır. Fakat Irenaeus’a göre özgür irade, insanların ileriye dönük kullanacakları bir araç olarak tanıtılmıştır. Aynı farklılıklar, iki teodise arasında insanın yaratılışı açısından da ayrımı zorunlu kılmıştır. Zira Augustinus’un teodisesinde insan ve evren, Tanrı’nın yaratmış olduğu yaratıklar olduğu için mükemmeldir ve iyi olarak yaratılmışlardır. Irenaeus ise insanın bilinçli bir şekilde kusurlu ve eksik yaratıldığını ifade eder. Çok yakın dönemde Hick, Irenaeus’un bu teodisesini revize ederek “Evil and the God of Love” isimli kitabında “Ruh Yapma (Soul Making)” teodisesini önermiştir.

3.5.3. Leibniz’de Teodise

Leibniz’in özellikle din felsefesi bağlamında Augustinus’dan oldukça etkilendiği söylenebilir. Leibniz’in yaklaşımı, felsefe tarihinde en çok tartışmaya sebep olmuş kötülük sorununa yaklaşımlardan biri olmuştur. Kötülük kavramı söz konusu olduğunda modern felsefe içerisinde sayılabilecek ön plana çıkan en iyimser filozofun Leibniz olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Kurduğu monadlar kuramının⁷⁸ çok önemli bir kilit taşı olduğu bir sistem önermiştir.

Leibniz’e göre fenomenleri sınırsızca çok, türleri çeşitli olan, mümkün dünyaların en iyisi dünyamızda kötülükler vardır; fakat bu kötülükler, Tanrı tarafından en aza indirilmiş ve temel bir amaca, bir bütün olarak yaratılışın güzelliği ve ahengine hizmet etmeleri sağlanmış kötülüklerdir.⁷⁹ Denilebilir ki mutlak bilgi, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı’nın varlığı ile onun eseri olan evrendeki kötülük arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışan Leibniz, kötülüğün nedenini doğrudan Tanrı’nın iradesine bağlamaktan kaçınmaktadır. O, kötülüğün kökenini Tanrı’dan bağımsız, madde gibi bazı bileşenlerde aranması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre, kötülüğün kökeni, yaratılmış olanın (creature) doğasında aranmalıdır. Yaratılmış

⁷⁷ Manafov, *age*, 111

⁷⁸ Leibniz, atomculuk ile sonsuz farklı töz düşüncesini birleştirerek bir monadlar kuramını ileri sürmüştür. Gerçekliğin bölünemez birimleri monadlardır ve hiyerarşik bir düzende bulunurlar.

⁷⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 3. bs. (Ankara: Say Yayınları, 2011), 559-560

olan varlık sınırlı olduğu için gūnahtan önce de bu varlıkta asli bir eksiklik/kusur (original imperfection) söz konusudur. Tanrı'nın sahip olduğu mükemmelliklere yaratılmış olanların sahip olması söz konusu değildir. Bu da kaçınılmaz olarak Tanrı'nın dışındaki diğer varlıkların asli eksiklikler/kusurlar içermelerine neden olmaktadır. Yaratıklar, doğaları gereği epistemik ve ontolojik eksikliklere sahiptirler ve her şeyi bilemezler.⁸⁰ İşte Leibniz'in yaratılmışlarda mantıksal bir zorunluluk olarak bulunduğunu söylediği bu ontolojik eksikliğe "metafiziksel kötülük" denilir. Bir yandan yaratılmışlarda zorunlu olarak bulunduğunu söylediği metafiziksel kötülük mevcut iken, öte yandan kötülüğün reel varlığını inkar etmesi, Leibniz'in kötülük türleri arasında yaptığı ayırmadan kaynaklanmaktadır. Burada ilginç olan diğer bir nokta da, özellikle Platon'da ve Platoncu felsefede kötülük kavramı kapsamında güçlü bir düalizm ile savunulan iyimser tavrın, kötülüğü maddeye yükleme eğiliminin, bir monizm kuramı ile benzer şekilde savunulmasıdır.

Aslında "mümkün dünyaların en iyisi" görüşünü, Leibniz'den önce bütün felsefesini Tanrı sevgisi üzerine kuran Spinoza da savunmuştur. Ancak o, Leibniz'den farklı bir yöntem izleyerek de olsa vardığı bu sonuca rağmen, teodise geleneğinde onun kazandığı üne kavuşmamıştır. Spinoza'ya göre Tanrı, biricik töz (cevher) ve bütün fenomenlerin içinde bulunan nedendir. Tanrı'nın mutlak anlamda hür bir iradesinin olması mümkün değildir. Bu yüzden Spinoza, Tanrı'nın sonsuz bir zekasının olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda şeyler, Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarzdan daha iyi bir biçimde olamazlar.⁸¹ Sonuçta Spinoza'nın görüşü Tanrı'nın doğasıyla ilgili Leibniz'den önemli farklara sahipse de kötülük sorununa yaklaşımda benzer unsurlara da sahiptir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, teodise kelimesini literatüre Leibniz'in soktuğu genel olarak kabul edilir. Leibniz'in teodisesinde iki temel noktadan biri yaratılmışların zorunlu olarak sahip oldukları metafiziksel eksikliğin kötülüğün kaynağı olarak algılanması gerektiği, diğeri ise bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olması düşüncesidir. Kötülüğün kaynağı Leibniz'e göre yaratılanın özünde var olmalıdır; yani kötülük daha önce mümkün yani potansiyel kuvvet durumunda Tanrı'nın kendisinde mevcut olduğuna göre, orada aranmalıdır. Yaratılanın içinde kökensel olarak mükemmel olmayan, sınırlı bir şeyin mevcut olduğu düşünülmelidir.

⁸⁰ Aktürk, *age*, 151

⁸¹ Özdemir, *age*, 25

Dolayısıyla yaratılanın sınırlı oluşu, onun özünün bir parçasıdır. Yaratanın sınırsız, yaratılanın ise zorunlu olarak sınırlı olduğunu düşünmek kaçınılmazdır ve işte bu sınırlılık, kötülüğün kökeni ve kaynağıdır.⁸²

Leibniz “Theodicy” isimli kitabında, kötülük problemi ile ilgili çeşitli itirazları sırasıyla cevaplayarak Tanrı’nın yaratma eylemini yaparken mümkün dünyaların en iyisini seçtiği sonucuna ulaşır. Önce Tanrı’nın bu dünyayı yaratırken en iyiyi tercih etmediği şeklindeki itirazı reddeder.⁸³ Ona göre kötülüğün olduğu bir dünya, hiç kötülüğün olmadığı bir dünyadan daha iyidir. Örneğin bir ordunun genereali, hafif yaralanarak kazandığı büyük bir zaferi, hiç yaralanmadığı fakat zafer de olmayan başka bir duruma tercih edecektir.⁸⁴ Daha sonra teker teker “Tanrı’nın yarattığı akıllı yaratıklarda iyilikten çok kötülük olduğu”⁸⁵, “Tanrı’nın ön bilgisinin olayları zorunlu kılarak özgürlüğü yok ettiği”⁸⁶, “Tanrı’nın bizatihi kötülüğün ve günahların kaynağı olduğu”⁸⁷, “Tanrı’nın en iyi dünyayı seçmek zorunda olmasının, özgür olmadığı anlamına geleceği”⁸⁸ gibi çeşitli itirazları cevaplamaktadır. Bu noktalar, Leibniz’in teodisesinin temel taşlarını teşkil etmektedir.

Mümkün dünyaların en iyisi teodisesi, özellikle Hume ve Voltaire tarafından bu dünyanın en iyi olamayacağı argümanı ile eleştirilmiştir. Konu ile ilgili önemli bir noktayı vurgulama gereği hissediyoruz. Birbiri ile özsel olarak türdeş olan iki varlık arasında iyilik kıyaslaması yapmak mümkün olmakla beraber türdeş olmayan varlıklar ve bu varlıkların oluşturduğu evrenler arasında iyilik kıyaslaması yapmak mümkün değildir. Örneğin elma ve muz meyvelerinin ontolojik sıfatlarını “iyi” olarak kabul edelim. İçinde “2 adet elma ve 3 adet muz” olan bir paket ile “3 adet elma ve 2 adet muz” olan bir paketin iyilik kıyaslamasını yapmak mümkün görünmemektedir. Zira elma ile muz gibi türdeş olmayan ve her biri farklı açılardan iyi olabilecek iki varlığın iyilik kıyaslamasını yapamayız. Bu durumda mümkün dünyaların en iyisini (özgür bir biçimde de olsa) seçmesini beklediğimiz bir Tanrı, arasında iyilik kıyaslaması yapılamayacak sonsuz sayıda evrenin içinden hangisini hangi iyilik kriterine göre seçecektir? Dolayısıyla Tanrı’nın, mümkün dünyaların en

⁸² Werner, *age*, 31

⁸³ Leibniz, *age*, 379

⁸⁴ *age*, 380

⁸⁵ *age*, 381

⁸⁶ *age*, 382-383

⁸⁷ *age*, 386

⁸⁸ *age*, 388

iyisini yaratacağı şeklinde bir kısıtlamaya gitmenin “her zaman ve her durumda”
mümkün olmadığını düşünöyoruz.

4. ÖZGÜR İRADE VE KÖTÜLÜK KAVRAMININ ONTOLOJİK TEMELLERİ BAĞLAMINDA SUNULAN ÇÖZÜMLER

4.1. Kötülük Probleminin Özgür İradeye Atıf Yapan Çözümleri

Alvin Plantinga'nın "Özgür İrade Savunması" kötülük probleminin özgür irade ile ilişkisinden yola çıkılarak geliştirilen bir savunmadır. Bu bölümde Plantinga'nın savunmasını değerlendireceğiz. Bunun öncesinde, kötülük probleminde kötülük-özgür irade ilişkisi üzerinden çözüm getirmeye çalışan düşünürleri hatırlamak istiyoruz. Daha sonra özgür irade ile ilgili güncel bazı tartışmaları ve kullanılan terimleri inceleyecek, sonrasında Plantinga'nın savunmasını değerlendirmeye geçeceğiz.

Daha önce değindiğimiz gibi, Hristiyan Batı dünyasında kötülük problemi konusunda özgür irade ile kötülüğün ilişkisini vurgulayan ilk dönem düşünürleri Augustinus ve Irenaeus olmuştur. Augustinus'a göre özgür irade, insana verilmiş büyük bir lütuftur fakat bunun bir de riski vardır ve bu risk zorunlu olarak gelen kötülük ihtimalidir. İnsan için kötülük demek, ona bir lütuf olarak verilen özgür iradeyi kötüye kullanmaktır. Böylelikle Hristiyanlığın ilk günah doktrinini özgür iradenin kötüye kullanılması olarak yorumlar.

Irenaeus ise özgür iradenin kötülükle bağlantısını, özgür iradeyi insanın manevi yükselişinde bir araç olarak kullanması şeklinde yorumlar. Böylelikle biri özgür iradeyi kötülüğün kökeni olarak görürken, diğeri özgür iradeyi bir araç olarak görür. Yakın dönemde kötülük problemini özgür irade ile ilişkilendirerek cevaplayanlar arasında Augustinus'un görüşünü revize ederek sunan Alvin Plantinga, Irenaeus'un görüşünü revize ederek sunan John Hick gibi düşünürler olmakla birlikte farklı bir özgür irade yorumuyla karşımıza çıkan düşünürler de vardır. Örneğin Eleonore Stump, Plantinga'nın özgür irade savunmasını bir savunma olması bağlamında "dönüm noktası" olarak tanımlar ve överken⁸⁹, kötülüğün

⁸⁹ Eleonore Stump, "The Problem of Evil", *Philosophy of Religion: A Reader and a Guide*, ed. William Lane Craig (New Jersey: Rutgers University Press, 2002), 395

yeryüzündeki varlığını “gizemli” bıraktığı için problemlili bulmaktadır⁹⁰ ve kendi açısından özgür iradenin önemini, “sorunlu özgür iradesini Tanrı’nın düzeltmesini özgürce dileyen bir kimse, iradesini bu yolla düzelttiği takdirde kötülük problemine Hristiyan bir perspektiften çözüm getirilebileceğine inanır.⁹¹ Zira insan, özgür iradesinin kusurlu etkilerini tek başına düzeltmeyecektir.

Bir başka düşünür Michael J. Murray ise özgür irade ile birlikte Tanrı’nın gizliliğinin insanların özgür iradesi üzerindeki etkisine vurgu yapar. Ona göre özgür irade, vahiy ve Tanrı’nın gizliliği, kötülük problemi ile ilgili önemli noktalar. Zira Bir yandan vahiy göndererek özgür irade verdiği insana bir yandan kendini açıkça göstermesi, onu zorlayacaktır ve bu da özgür iradesine olumsuz etki yapar. Dolayısıyla özgür irade verilen bir insanın iradesinin özgür olarak kalmasını isteyen Tanrı, kendisini gizlemiştir.⁹² Bu da kötülüklerin kaynağı olacaktır.

Kötülüğün, özgür irade ile birlikte diğer unsurları da içine alacak şekilde açıklanması yöntemi bizce de doğru bir yöntemdir. Fakat burada da önemli olan bir noktayı vurgulama gereği hissediyoruz. Hangi açıklama bize makul gelirse gelsin, Tanrısal hikmetin tam olarak bilinemeyeceği göz önünde bulundurularak, kötülükle ilgili açıklamaların “mümkün açıklamalar” olduğunun gösterilmesinin yeterli olduğunu ifade etmek gerekir. Yani Plantinga’nın savunma yaklaşımının bir benzerinin, kötülüklerle ilgili gerekçeler ileri sürülse dahi takınılması gerekli bir tutum olduğunu düşünüyoruz.

4.1.1. Özgür İrade ve Determinizm

Bu başlık altında özgür irade-determinizm ilişkisini inceleyecek, özgür irade kavramı hakkında farklı mütalaaalara kısa bir şekilde göz atacağız. Plantinga’nın “Özgür İrade Savunması”nı iyi bir şekilde değerlendirmek için bu kavramları iyi bir şekilde anlamak kritik önem arz etmektedir.

Özgürlük kavramı, farklı disiplinlerde tartışılmış ve farklı tanımlamalar yapılmış kavramlardan biridir. Dini, siyasi ve sosyolojik bağlamlarda kullanılmış olan bu kavramın üzerine yapılan tartışmalar, felsefi bağlamda da en az diğer alanlar kadar yoğun yapılmıştır. Özgürlük kavramının felsefi bağlamda karşılığı için birçok

⁹⁰ age, 396

⁹¹ age, 410

⁹² Michael J. Murray, “Coercion and the Hiddenness of God”, *Philosophy of Religion: The Big Questions*, ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray (MA: Blackwell Publishing, 1999), 249

öneriden bahsetmek mümkündür. Bazı filozoflar özgürlüğü ya da özgür iradeyi, kişinin ahlaki sorumluluğu olabilecek tipteki kararları alabilme gücü ya da kabiliyetinin olması şeklinde yorumlarken aynı zamanda ahlaki değer, kökensellik, kişinin özyönetimi gibi birtakım kavramlardan söz edilebilmesi için de gerekli bir unsur olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte, özgür iradenin “alternatif seçenekleri” ya da “başka türlü de yapabilme”yi gerektirdiği gibi görüşler de vardır fakat bu görüşlerin oldukça tartışıldığı söylenebilir.⁹³

Özgür irade tartışmaları bağlamında ahlaki sorumluluk, genellikle yargılamalara ve/veya ahlaki övgü, yergi gibi sonuçlar doğurabilecek pratiklere bağlı durumlar olarak algılanır. Bu anlam, muhtemelen zorunluluklar anlamındaki bir sorumluluktan farklı düşünülebilir (örneğin bir annenin çocuğuna karşı sorumlulukları gibi). Elbette, ahlaki övgü ve yergi gibi unsurlar bağlamında düşünülebilecek sorumluluk ile zorunluluklar bağlamında düşünülebilecek sorumluluk arasında birçok bağ vardır ve olacaktır. Fakat filozofların ahlaki sorumluluk konusunu özgür irade bağlamında tartışırken çoğunlukla ilk kavramdan bahsettikleri söylenebilir.⁹⁴

Determinizm üzerinde de değişik tartışmalar yürümekle birlikte, herhangi bir zamanda, evrenin muhtemel tek bir fiziksel geleceğinden bahsedilebildiği fikre ya da teze determinizm denebilir. Sadece tek bir fiziksel sonrası (çıktısı) olan şeylere/durumlara “determinist” denir.⁹⁵ Determinizmi şu iki önermenin bileşkesi olarak tanımlayanlar da olmuştur;

- I. Zamanın her anı için, o anda dünyanın durumunu açıklayan bir önerme vardır.
- II. Eğer p ve q, farklı zamanlarda dünyanın durumunu ifade eden önermeler ise, p ve doğa yasalarının bileşkesi, q’yu gerektirir.⁹⁶

Determinist evren modelinin 17. yüzyılda bilimde hakim görüş olmasından sonra özgür irade ile determinizmin uyuşup uyuşmayacağı konusu tartışılmaya

⁹³ John Martin Fischer ve diğerleri, **Four Views on Free Will**, (MA: Blackwell Publishing, 2007), 1

⁹⁴ **age**, 2

⁹⁵ **age**, 2

⁹⁶ Joseph Keim Campbell ve diğerleri, “Freedom and Determinism: A Framework”, **Freedom and Determinism**, ed. Joseph Keim Campbell ve diğerleri (Londra: MIT Press, 2004), 3

başlamıştır.⁹⁷ Hatta bu tartışmanın getirdiği sorunların, Descartes'in Kartezyen kuramı ya da Kant'ın alemler arasında numen-fenomen ayırımına gitmesi gibi, uzun yıllar felsefede önemli etkiler yapmış filozofların öne sürdükleri bazı yaklaşımları tetiklediği söylenebilir. Genellikle özgür irade ile determinizm arasındaki ilişki kabaca 3 farklı maddede anlaşılır ve değerlendirilir. Bu maddeler özgür irade ile determinizm arasındaki ilişkinin bağdaşır (compatible) veya bağdaşmaz (incompatible) olması ile yakından ilişkilidir. Bu maddeleri anlamak için ahlaki özgürlüğün geleneksel yorumunu kısaca hatırlayalım.

Ahlaki özgürlüğün geleneksel yorumu (geleneksel yorumdaki iki temel nokta; ahlaki sorumluluk için gerekli olan özgür irade olması ve bu özgür iradeye sahip bir S kişinin eylemlerinde (ya da eylemsizliklerinde) farklı alternatifinin olması (bu alternatifi yapabilmesi, yapmaya muktedir olabilmesi ya da alternatifi yapmanın S'nin gücü dahilinde olması)dır. Bu gelenekselci yoruma göre özgürlüğün metafiziksel özgürlük, ahlaki özgürlük ya da özgür irade gibi keskin ayrımları yoktur. Özgürlüğün tek bir türü vardır: özgür irade ve bu özgür irade de ahlaki olarak övgüye değer olmanın ve yergiye değer olmanın ölçüsü ve özüdür. İşte bu geleneksel yorumu takip edenler determinizm ve özgür irade ilişkisini açıklarken belli başlıklarda toplanırlar. Bağdaşıcılar (compatibilists), determinizmin özgür irade tezi (en azından bazı insanların özgür iradeye sahip olması) ile tutarlı olduğunu düşünürken, bağdaşmazcılar (incompatibilists) bu iki durumun birbiriyle tutarsız olduğu görüşündedirler. İlimli deterministler (soft determinists), hem determinizmi hem de özgür irade tezini kabul eden bağdaşıcı görüşü temsil ederler. Katı deterministler (hard determinists), determinizmi kabul ederken özgür irade tezini reddeden bağdaşmazcı görüştedirler. Libertaryanlar (liberterians) ise yine bağdaşmazcı bir tavır takınırlar fakat determinizmi reddederken özgür irade tezini desteklerler.⁹⁸

4.1.2. Özgür İrade Savunmasını Hazırlayan İtirazlar

Mackie, tezimizin mantıksal problemle ilgili bölümünde belirttiğimiz gibi, kanıttan yoksun olmalarının ötesinde, teistlere çelişkili önermeler bütününden oluşan tezleri savunmak eleştirisini getirmiştir. Bu eleştirisini, kötülük probleminin

⁹⁷ Caner Taslaman, **Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, 5. bs. (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012), 182

⁹⁸ Joseph Keim Campbell ve diğerleri, *age*, 3-4

mantıksal versiyonunu ortaya sunarak yapmış ve kötülük probleminin temel önermeleri ile birlikte diğer teist doktrinleri de ara önerme olarak ekleyince teizmin kabul ettiği önermeler arasında açık bir çelişki olduğunu iddia etmişti.

Özgür irade savunmasını incelemeye geçmeden önce burada Mackie'nin iddiasını çok kısa bir şekilde hatırlamak, tartışmaların kendi bağlamları dahilinde izlenebilmesi açısından faydalı olacaktır. Zira Özgür İrade Savunması'nın günümüz versiyonunun, Mackie'nin ve birkaç ateist filozofun mantıksal kötülük problemi argümanı hakkındaki tartışmalar üzerinden kurulduğu söylenebilir.

Mackie, öncelikle en basit biçimiyle problemin klasik versiyonunu hatırlatır: Tanrı kadir-i mutlak; Tanrı mutlak iyidir; ve kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi görünmektedir. Bu önermelerden herhangi ikisi doğru ise üçüncüsünün yanlış olması gerekmektedir. Ama aynı zamanda bu üç önerme, birçok teolojik pozisyon açısından en temel kısımları oluşturmaktadır. Fakat çelişki hemen ortaya çıkmaz ve onu ortaya çıkarmak için birtakım ilave öncüllere ya da "iyilik", "kötülük", "kadir-i mutlak" terimleri ile ilgili yarı-mantık kurallarına ihtiyaç vardır. İşte Mackie'nin temel iddiası burada devreye girmektedir. Bu ilave ilkeler örneğin şunlar olabilir: "iyinin, olabildiği ölçüde her zaman kötüyü bertaraf etmesi anlamında iyilik, kötülüğün zıddıdır" , "Kadir-i mutlak bir şeyin yapabileceklerinin bir sınırı yoktur". Bunları, "Kadir-i mutlak iyi bir şey kötülüğü tamamen bertaraf eder" ve "Kadir-i mutlak olan bir iyi vardır" ve "Kötülük vardır" önermeleri takip eder ve böylelikle açık bir çelişki ortaya çıkar.⁹⁹ Peterson, daha önce belirttiğimiz gibi hem çelişkiler hakkında yaptığı açıklamaları hem de Mackie'nin yapmaya çalıştığı eklemeleri hesaba katarak eleştirmenlerin genellikle aşağıdaki tamamlayıcı önermeleri kullandığını belirtir:

VI. Tanrı, evrenden bağımsız gerçek bir varlıktır.

VII. Kadir-i mutlak bir varlık, mantıksal olarak mümkün olan her durumu meydana getirebilir (yaratabilir).

VIII. Mutlak iyi bir varlık, kötülüğe karşıdır ve elinden geldiği kadarıyla onu bertaraf etmeye çalışır.

⁹⁹ John L. Mackie, *age*, 299-300

IX. Alim-i mutlak bir varlık, bilmesi mantıksal olarak mümkün olan her şeyi bilir.

X. Kötülüğün varlığı mantıksal olarak zorunlu değildir.¹⁰⁰

Peterson, Mackie'nin yöntemi ile oluşturduğu bu önermelerle birlikte geleneksel teizmin de doğrulayacağı diğer önermeler bir araya geldiği zaman açık çelişkilerin ortaya çıkacağı iddiasının ateist filozoflar tarafından öne sürülebileceğini belirtmiştir.¹⁰¹ Daha önce de söylediğimiz gibi, bu iddia tabii ki ateist filozoflar tarafından öne sürülebilmekle birlikte tek başına ateizm lehine bir iddia olmaktan uzaktır. Ancak teizmin bazı versiyonlarının aleyhine öne sürülebilecek bir iddiadır.

4.2. Özgür İrade Savunması

Bu eleştiri karşısında birçok teist düşünür Mackie'ye cevap vermiştir. Bunlardan biri de tezimizin ana konularından birini teşkil eden Alvin Plantinga'dır. Plantinga, Augustinus'un "Özgür İrade Savunması"nı alıp revize ederek teizmin doktrinlerinin "çelişkili olmak zorunda olmadığını" göstermiştir. Hick'in "Özgür İrade Savunması" hakkındaki değerlendirmelerinden sonra Plantinga'nın tezlerini inceleyebiliriz. Hick'e göre özgürlük ve ahlaki sorumluluk kavramlarını merkezine alan özgür irade savunması, üç aşamaya bölünmektedir;

İlk aşamada, ilahi "mutlak kudret" sıfatı ile ilgili kavramsal bir saptama yapılmaktadır. Burada Tanrı'nın mutlak kudretinin, "her şey" kelimesinin kendi içinde çelişkiler barındırdığı durumlarda "her şeyi" yapabileceği anlamına gelmediği tartışılmaktadır. Örneğin bir daire-kare ya da bir atın hiçbir karakteristik özelliğini taşımayan bir at ya da hem kırmızı hem de kırmızı olmayan bir cisim yaratamayacaktır.¹⁰² Fakat aynı zamanda bu durum, onun kadir-i mutlak sıfatına da zarar vermeyecektir.

Argümanın ikinci aşamasında, kişiler ve ahlaki özgürlük arasında zorunlu bir bağlantı olduğu iddia edilmektedir. Yani yanlış ve doğruyu seçmekte özgür olmayan kişisel (personal) bir varlık fikrinin kendi içinde çelişki içermesi söz konusudur ve yine mutlak kudret sıfatının kapsamına dahil değildir. Hick'e göre bu iki aşama da

¹⁰⁰ Peterson, *age*, 22-23

¹⁰¹ *a.g.y.*

¹⁰² Hick, *age*, 265

makul gibi görünmektedir ve modern dönem filozofları tarafından ciddi bir eleştiri gelmediğini ifade eder.¹⁰³

Hick'e göre asıl tartışmalar üçüncü aşama üzerinde dönmektedir. Tanrı'nın sınırlı olan ama aynı zamanda kukla/otomat olmayan kişiler yaratacağı ve bu kişilerin gerçekten özgür olacakları varsayıldığında; hem gerçekten özgür olan hem de her zaman özgür olarak doğru kararları seçen kişiler yaratılamaz mıydı?¹⁰⁴ Netice itibarıyla özgür bir biçimde sürekli doğruyu seçen kişilerin olması, mantıksal olarak bir çelişki içermemektedir.

4.2.1. Plantinga ve Ahlaki Kötülükler Kapsamında Özgür İrade Savunması

Bu bölümde, Plantinga'nın bu aşamaları hangi argümanlarla geçtiğini inceleyebiliriz. Plantinga, kendi özgür irade savunmasında özgür irade ile ilgili diğer yaklaşımlardan önemli ölçüde ayrıldığı bir noktayı vurgular. Ona göre özgür irade savunması,

(1) Tanrı, kadir-i mutlak, alim-i mutlak ve mutlak iyidir. (Ona göre bu önerme "Tanrı vardır" önermesini de gerektirmektedir.

(2) Dünyada kötülük vardır.

önergeleri arasında bir tutarsızlık olmadığını göstermeyi amaçlayan bir çalışmadır. Dolayısıyla özgür irade savunmacısı, hem (1) hem de (2)'nin doğru olduğu mümkün bir dünyanın olduğunu göstermeyi hedefler. Şu halde, bir p önermesinin q önermesi ile tutarlı olduğunu göstermenin yollarından biri, p önermesi ile bileşkesi hem q ile tutarlı olan hem de q önermesini gerektirecek olan bir r önermesini üretmek olacaktır. Plantinga'ya göre böyle bir r önermesinin doğru olması ya da doğru olarak bilinmesine ihtiyaç yoktur. Böyle bir mantıksal argümanın kurulabilmesi için ihtiyaç olan tek şey, p ile tutarlı olması ve p ile bileşkesinin kötülüğü gerektirmesidir. Dolayısıyla özgür irade savunmacısının yapması gereken ise buna uygun bir üçüncü önermenin bulunmasından ibarettir.¹⁰⁵

¹⁰³ Hick, *age*, 266

¹⁰⁴ Hick, *age*, 267

¹⁰⁵ Alvin Plantinga, "God, Evil and the Metaphysics of Freedom", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 84

Fakat bundan önce, bazı tanımlamalar ve önemli ayrımların yapılması gerekmektedir. Plantinga'ya göre örneğin özgür irade savunmacısının "özgür" kavramından ne anladığının açıklığa kavuşturulması faydalı olacaktır. Eğer bir S kişinin bir eylemde özgür olduğunu söylüyorsak, bu kişi bu eylemi uygulamakta ya da uygulamaktan kaçınmakta özgür demektir. Bunun için hiçbir doğa yasası ya da önsel koşulların bu eylemin uygulanıp uygulanmayacağını belirlememesi gerekir. Böylece eylemi uygulayıp uygulamamak sadece S kişinin kararına bağlıdır. Bir başka deyişle belli bir zamanda belli bir kimsenin karşı karşıya kaldığı bir eylem (ya da bir karar), ancak o kişinin bu eylemi uygulaması yanlış olacak ve uygulamaması doğru olacaksa (ya da tam tersi bir durum söz konusuysa) ahlaken anlamlı (morally significant) olarak nitelenebilir. Bununla birlikte ahlaki kötülük ve doğal kötülüğü de tanımlamak ve arasındaki farkı ifade etmek gerekir. Ahlaki kötülük, bir kişinin ahlaken anlamlı olabilecek bir eylem karşısında yanlış seçmesi ve uygulamasıdır. Bunun dışındaki tüm kötülükler doğal kötülüklerdir.¹⁰⁶ Plantinganın özgür irade savunmasında bu ayrımın çok önemli olduğuna vurgu yapmak gerekir. Özgür irade savunucusunun bu iki kötülük türüne karşı çözümleri, aynı mantık kuralını işletmekle birlikte, biraz farklılık içermektedir. Doğal kötülük ile ilgili yaklaşımlara ileride değineceğiz.

İhtiyaç duyulan bazı tanımlamalar yapıldıktan sonra, özgür irade savunması için gerekli olan üçüncü önermeyi bulmak için bir mümkün dünya tasviri yapılması gerekmektedir. Plantingaya göre bu mümkün dünyanın tasviri şu şekildedir:

Bazen önemli ölçüde özgür olan (ve özgür bir şekilde kötülükten çok iyilik yapan) yaratıkların olduğu bir dünya, diğer her şey aynı olmakla birlikte, hiç özgür yaratıklar içermeyen bir dünyadan daha değerlidir. Şu halde Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir fakat onların sadece doğru olanı yapmalarına "neden olamaz" ya da zorunlu olarak "belirleyemez". Eğer öyle yaparsa, bu durumda onlar artık özgür değillerdir ve doğru olanı özgürce yapamazlar. O halde, ahlaki iyiye yetenekli yaratıklar yaratmak için ahlaki kötüye yetenekli yaratıklar yaratmak zorundadır. Ayrıca hem bu yaratıkları kötülük yapmakta özgür bırakıp hem de bu kötülükleri yapmaktan onları alıkoyamaz. Aslında Tanrı önemli ölçüde özgür yaratıkları yarattı fakat bazıları kendilerine verilen özgürlüklerini tatbik ederken yanlış tercih etmişlerdir; bu da kötülüğün kaynağıdır. Bununla birlikte, bu özgür yaratıkların yanlış tercih etmesi, ne Tanrı'nın mutlak kudretine ne de onun iyiliğine karşı bir dayanak oluşturur.

¹⁰⁶ age, 85

Çünkü Tanrı, ahlaki kötülüğün meydana gelmesini ancak ahlaki iyiliğin de ihtimalini keserek önleyebilirdi.¹⁰⁷

Özgür irade savunucusunun amacının Plantinga'ya göre üçüncü ve mümkün bir önerme bulmak olduğunu belirtmiştik. O önermenin (1) önermesi ile tutarlı olması ve ikisi birlikte (2) önermesini gerektirmesi gerekiyordu. İşte bu üçüncü önerme, Plantinga'ya göre yukarıdaki tasvirin içinden çıkarılıp alınabilir:

(r) Tanrı'nın ahlaki kötülük içermeden ahlaki iyilik içeren bir dünyayı yaratamaması mümkündür.¹⁰⁸

Aslında çoğunlukla Plantinga ve Mackie arasında geçen bu özgür irade savunması hakkındaki tartışmanın odak noktasının, Tanrı'nın mutlak kudreti ve bunun kapsamı üzerinde toplandığını söylemek mümkündür. Plantinga, özgür irade savunmasında, Mackie'nin kötülükleri özgür iradenin bir gereği olarak sunan teodiseleri ve savunmaları yine mutlak kudret kapsamında eleştirdiği şu itirazını dile getirmektedir:

...Şunu sormalıyım: Eğer Tanrı, insanları özgür seçimlerinde bazen iyi olanı, bazen de kötü olanı tercih edecek biçimde yarattıysa, neden onları her zaman özgürce iyi olanı seçecek şekilde yaratmadı? Eğer bir insanın bir veya birkaç durumda iyiyi özgürce seçmesinde mantıksal bir imkansızlık yoksa, her zaman iyiyi özgürce seçmesinde de mantıksal bir imkansızlık olamaz. O zaman Tanrı, masum bir otomat yaratmak ile özgürce hareket ederken bazen yanlış seçen varlıklar yaratmak arasında bir seçimle karşı karşıya kalmamış demektir; onun için özgürce hareket eden ama her zaman doğruyu seçen varlıkları yaratmak gibi açık bir şekilde daha iyi bir ihtimal vardı. Açıkçası, onun bu ihtimali değerlendirmekte başarısız olması, hem kadir-i mutlak hem de mutlak iyi olması ile tutarsız bir durum teşkil etmektedir.¹⁰⁹

Mackie'nin kötülük problemi ile ilgili itirazları, ünlü makalesinin başlığında da olduğu gibi Tanrı'nın mutlak kudret sıfatı üzerine odaklanmaktadır. Çoğunlukla özgür irade ile ilgili savunma ya da teodiselerde, özgürlük kavramına atıfta

¹⁰⁷ *age*, 85. Ayrıca bkz. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (New York: Oxford University Press, 1978), 166-167

¹⁰⁸ *age*, 86. Ayrıca Bkz. Plantinga, *Necessity*, 167

¹⁰⁹ Mackie, *age*, 304

bulunularak, kötülüğün kaynağının özgür irade olduğunu belirten yaklaşımları bu şekilde eleştirmiştir.

Plantinga'nın özgür irade savunmasının, özgür irade ile ilgili diğer yaklaşımlardan belki de en önemli farkının bu itiraza verilen cevaptan kaynaklandığı söylenebilir. Burada hem mümkün dünyaların tanımını yapmak önemlidir hem de Tanrı'nın mutlak kudret sıfatının etki edebileceği yerlerin tüm mümkün dünyaların tüm unsurlarını kapsayıp kapsamadığının tartışılması gerekmektedir.

Peterson, mümkün dünyaların, mümkün koşulların ya da durumların (state of affairs) bir bütünü olduğunu ifade eder. Bu mümkün koşullar aktüeldir ya da değildir. Örneğin;

I. Kötülük problemi, felsefenin bir konusudur.

II. Olimpiyat oyunlarının ilk düzenlendiği ülke Türkiye'dir.

önermelerinin ikisi de mümkün önermelerdir. Fakat ilki aktüel bir mümkün önerme iken ikincisi değildir. Bununla birlikte, imkansız önermeleri ya da imkansız durumları da iki grupta incelemek ve bu ayrımı belirtmek önemlidir. Örneğin;

I. Ayşe'nin Ağrı Dağı'nı herhangi bir aygıt kullanmadan 5 dakikada tırmanması

II. Bir masanın şeklinin kare-daire olması

durumlarının da imkansız durumlar oldukları görülmekte. Fakat bu imkansızlık durumları arasında belli bir fark vardır. İlki, insanın böyle bir donanıma sahip olmamasından kaynaklanan doğal bir imkansızlık durumu iken ikincisi geniş mantıksal anlamda (in the broadly logical sense) imkansızdır. Bu durumda mümkün bir dünya, geniş mantıksal anlamda mümkün olan koşullar/durumlar bütünüdür.¹¹⁰

Plantinga'ya göre her mümkün durum bir mümkün dünya değildir. Bahsedilen mümkün durumlar, mümkün dünyaların birer unsurudur ancak kendi başına bir mümkün dünya olacak kadar kapsamlı değildir. Bir durumun mümkün

¹¹⁰ Peterson, *age*, 37

dünya olabilmesi için, tamamlanmış ya da en büyük olacak şekilde çok büyük olması gerekir. Burada bahsedilen tamlık fikrini anlamak için birkaç tanımlama ve örneğe ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin Jim Whittaker'ın Everest Dağı'na tırmanan ilk Amerikalı olması, Jim Whittaker'ın Amerikalı olması durumunu kapsar. Aynı zamanda Everest Dağı'na tırmanılması durumunu, bir şeye tırmanılması durumunu, hiçbir Amerikalı'nın Jim Whittaker'dan önce Everest'e tırmanmamış olması durumlarını da kapsamaktadır. Durumların birbirini kapsamaması, mantıktaki gerektirme gibidir. Şu halde, A durumunun B durumunu kapsadığı yerde, A durumuna denk gelen önerme, B durumuna denk gelen önermeyi gerektirmektedir. Aynı zamanda A durumuna denk gelen önermenin, bir başka önermenin imkanını engelleyebileceğini de belirtmek gerekir. Yani "Jim Whittaker Everest'e tırmanan ilk Amerikalıdır" önermesi, örneğin "Everest Dağı'na tırmanıldı" önermesini gerektirdiği gibi, "Whittaker herhangi bir dağa asla tırmanmamıştır" önermesinin de reddini gerektirir. Bu anlatılanlardan hareketle bir durumun tamlığını şu şekilde açıklamak mümkündür: A, her B durumu ile ilgili olarak, A, B'yi kapsarsa ya da A, B'nin reddini gerektirirse A, tam bir durumdur. Tamlığın ne olduğunu açıkladıktan sonra mümkün dünyanın tanımını şu şekilde yapar Plantinga: Mümkün bir dünya, herhangi tam bir durumun olduğu dünyadır. Buna göre A bir mümkün dünya ise, her şey hakkında bir şeyler söyler ve her S mümkün durumu A tarafından ya kapsanır ya da engellenir.¹¹¹

Plantinga'ya göre Mackie, daha önce alıntıladığımız pasajında "O zaman Tanrı, masum bir otomat yaratmak ile özgürce hareket ederken bazen yanlış seçen varlıklar yaratmak arasında bir seçimle karşı karşıya kalmamış demektir" derken Leibniz'in, Tanrı'nın mümkün dünyaların hepsini aktüel hale getirmeye muktedir olduğu ve bu seçimle karşı karşıya gelip mümkün dünyaların en iyisini seçmiş ve aktüel hale getirmiş olduğu şeklindeki görüşünü kabul edip bu görüş üzerinden eleştirisini dile getirmişti.¹¹² Mackie'ye göre de kadir-i mutlak bir Tanrı, mantıksal olarak mümkün olan dünyaların içinden istediği birini fiili hale getirebilirdi.

Mackie'nin daima özgürce iyiyi seçen ve dolayısıyla ahlaki kötülük olmadan ahlaki iyiliğin olabileceği bir mümkün dünyanın, Tanrı'nın kudreti dahilinde olduğu ile ilgili itirazına cevap vermeden önce Plantinga'nın vurguladığı ilginç bir nokta

¹¹¹ Alvin Plantinga, "The Free Will Defense", **Philosophy of Religion: An Anthology**, ed. Louis Pojman, Michael Era, 6. bs. (A.B.D. : Wadsworth Cengage Learning, 2012), 341-342

¹¹² Plantinga, **God, Evil and the Metaphysics of Freedom**, 86-87

vardır. Plantinga, Tanrı'nın yaratma özelliği ile ilgili ilginç bir yaklaşımda bulunur. Ona göre Tanrı, herhangi bir mümkün dünyayı ya da durumu asla yaratmaz. Onun yarattıkları, gökler, yerler ve bunların içerdiği şeylerdir. Tanrı, bahsedilen durumları yaratmamıştır. Plantinga, buna örnek olarak en net anlaşılacak şekilde Tanrı'nın varlığı ile ilgili örneği verir. Ona göre Tanrı'nın varlığına denk gelen bir durum olduğu gibi yokluğuna denk gelen bir durum da vardır. Yani tıpkı "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" önermelerinin olması gibi, Tanrı'nın varlığına ve yokluğuna karşılık gelen durumlar diye bir "şeyler" de vardır ve bu durumlar yaratılmamıştır. Tabii ki teistler birinci durumun aktüel olduğuna ve birinci önermenin doğru olduğuna inanırken ateistler ise ikinci durumun aktüel olduğuna ve ikinci önermenin doğru olduğuna inanmaktadırlar. Fakat bununla birlikte Plantinga'ya göre, doğru olsun ya da olmasın her iki önerme var olduğu gibi, aktüel olsun ya da olmasın her iki durum da hep vardır ve bunlardan sadece biri aktüeldir. Bu durumlar, mümkün durumlar olmakla birlikte bunların var olmadıkları bir zaman¹¹³ ya da an hiç olmamıştır. Yaratmak, çoğunlukla¹¹⁴ yoktan var etmek¹¹⁵ olarak algılandığı için Plantinga'ya göre de Tanrı'nın bu durumları yoktan var etmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın yaptığı şey, hep var olan mümkün dünyayı aktüel hale getirmektir.¹¹⁶

Plantinga burada zorunlu ve mümkün varlıkların tanımlamasını ve bunların aralarındaki farkı belirtmenin de önemli olduğunu vurgular. Ona göre zorunlu varlık, her mümkün dünyada zorunlu olarak var olması gereken varlıktır. Hatta bu durum, hangi dünyanın aktüel olup olmadığına bakmaksızın aynıdır. Her mümkün dünyada olması gereken varlık zorunlu varlık iken, böyle olmayan varlıklar mümkün varlıktır. Bu noktada Mackie'nin itirazı ile doğrudan ilişkili olduğu için, Plantinga'ya göre kendimize sormamız gereken soru "Tanrı zorunlu bir varlık mıdır yoksa mümkün bir varlık mıdır?" sorusu olmalıdır. Eğer Tanrı zorunlu varlık değilse (Plantinga'ya göre

¹¹³ Buradaki zaman ifadesi ile kastedilen, evrenin başlaması ile birlikte başlayan "uzay-zaman"daki zaman değildir. Bu cümledeki "zaman"ın, bahse konu durumların hep var olduğunu anlatmak için kullanılan yardımcı bir kelime olarak değerlendirilmesi, daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır.

¹¹⁴ Yaratma kavramı, çoğunlukla "yoktan var etmek" olarak algılanmakla birlikte her teist düşüncede (ya da düşünürde) bu şekilde algılanmayabilir. Farabi ve İbn-i Sina'da, Tanrı'nın dışındaki varlıkların yoktan değil de, Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiklerini ifade eden çeşitli sudur teorileri konumuzun dışındadır.

¹¹⁵ Yoktan var etmek anlamındaki bir yaratma kavramı hakkında Plantinga'nın bu yaklaşımını, felsefi bağlamda bu şekilde tartışmak mümkün olmakla ve hatta Plantinga'nın bu yaklaşımı makul olmakla birlikte, günlük kullanımda ya da kutsal metinlerde "mümkün bir durumun aktüel hale getirilmesi"ne karşılık olarak da "yoktan var etmek" ifadesinin kullanılabileceğini göz ardı etmemek gerekir.

¹¹⁶ Plantinga, *The Free Will Defense*, 343

teistlerin çoğunluğu hatta neredeyse tamamının böyle düşündüğü söylenebilir)¹¹⁷ bu durumda açıkça söylenebilir ki Tanrı'nın aktüel hale getiremediği mümkün dünyalar olabilir. Zira Tanrı'nın, kendisinin var olmadığı bir mümkün dünyayı, öyle bir dünya mümkün dünya olmasına rağmen aktüel hale getiremez.¹¹⁸ Yani mümkün bir dünyayı aktüel hale getirememle birlikte, bu durum Tanrı'nın mutlak kudret özelliğine aykırı bir durum da değildir.

Plantinga, bu noktada Tanrı'nın hem özgür irade sahibi olan hem de sürekli doğruyu seçen varlıklar içeren bir dünya yaratmasının, kendisinin mutlak kudret özelliği ile uyumlu olup olmadığını, yine kadir-i mutlak ve alim-i mutlak sıfatlarının bir arada düşünülmesine yönelik verdiği örneklerle irdeler. Örneğin Ahmet'in kahvaltısında yulaf ezmesi olan ve Ahmet'in de onu yemek ve yememek arasında özgürce seçim yapacağı bir mümkün durumu düşünelim ve bu mümkün durumu S' ile ifade edelim. Ahmet'in yapacağı seçimle ilgili iki koşullu ihtimal vardır ve Plantinga'ya göre Tanrı, alim-i mutlak sıfatı¹¹⁹ ile bunlardan hangisini seçeceğini bilgisine sahiptir:

- I. Eğer S' durumu aktüel olursa Ahmet yulaf ezmesini özgürce yemeyi tercih edecek.
- II. Eğer S' durumu aktüel olursa Ahmet yulaf ezmesini özgürce yememeyi tercih edecek.

Tanrı, hangi önermenin doğru olduğunu bilmektedir. Bunlardan I'in doğru olduğunu ve doğal olarak Tanrı'nın bunu bildiğini varsayalım. Şu halde;

¹¹⁷ Burada bahsedilen zorunlu varlık (necessary being) ile mümkün varlık (contingent being) tanımlamalarının mantık bilimi açısından kullanıldığına, Tanrı'nın zorunlu varlık olarak değerlendirilmesinin de Plantinga'nın verdiği zorunlu varlık tanımına göre yapıldığına dikkat etmek gerekir. Yoksa zorunlu varlığın, var olmak için kendisinden başka varlığa ihtiyaç duyulmayan varlık olarak düşünüldüğü sudur gibi teorilerde, Farabi ve İbn-i Sina gibi filozoflar tarafından Tanrı'nın zorunlu varlık olarak değerlendirildiğine dikkat çekmek gerekir.

¹¹⁸ Plantinga, *age*, 343

¹¹⁹ Tanrı'nın alim-i mutlak sıfatının, özgür irade ile yapılan seçimleri zamansal olarak önceden bilmesini kapsayıp kapsamadığı, din felsefesinin başka bir konusu olmakla birlikte, çoğu teistin görüşünün, Tanrı'nın bu bilgiye sahip olduğu yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Zaten Tanrı'nın bu bilgiye sahip olmadığını varsayarsak kötülük problemi bağlamında Mackie'nin yaptığı itiraz doğrudan geçersiz sayılacaktır. Zira özgür bir varlık yarattıktan sonra onun hangi seçeneği tercih edeceğini bilmeyen bir Tanrı'nın, bu varlığın seçimlerini hep doğru bir şekilde yapmasını sağlamak, kudreti dahilinde olmayacaktır.

III. S' durumu aktüeldir.

önermesi ile birlikte,

IV. Ahmet yulaf ezmesini özgürce seçip yiyecek.

V. Ahmet yulaf ezmesini özgürce yememeyi seçecek.

önermelerini düşünelim. III önermesi ile birlikte IV önermesinin, ve III önermesi ile birlikte V önermesinin bir arada var olduğu dünyalar mümkün dünyalardır. Fakat bizim örneğimize göre Tanrı, ikinci mümkün dünyayı aktüel hale getiremez. Zira Ahmet'in özgürce seçim yaptığıında yulaf ezmesini yemeyi seçeceğini bilmektedir. Yulaf ezmesini seçmemesini sağlayacak bir belirleme yapacak olursa bu Ahmet'in özgürce seçim yapmasını engellemiş olması anlamına gelirdi. Böyle bir durum Ahmet'in özgürlüğünün olmamasını gerektirir ve dolayısıyla yine V. önermenin gerçekleşmemesi sonucunu doğuracaktır.¹²⁰

Bu bölümde Plantinga'nın, Tanrı'nın mutlak kudret sıfatının kapsamını yeniden değerlendirmiş olduğunu gördük. Bu yaklaşımın, özgür irade savunmasının en kilit noktası olduğunu söylemek mümkündür. Zira Leibniz, Tanrı'nın mutlak kudret özelliğini mümkün olan tüm dünyaların aktüel hale getirilebilmesi olarak değerlendirmişti ve Mackie'nin kötülük probleminin mantıksal versiyonunda kullandığı en önemli itirazı Leibniz'in bu yorumuna dayanmaktaydı. Dolayısıyla mutlak kudret özelliğinin yeniden değerlendirilmesi bu noktada büyük önem arz etmektedir. Plantinga, benzer mantığı yulaf ezmesini tercih edip etmemek yerine rüşvet ya da diğer ahlaki kötülükler üzerinden örneklendirerek özgür irade savunmasını yapmaktadır. Bu yolla sonuç itibariyle ulaştığı nokta, aşağıdaki önermenin doğruluğunun kanıtlanmasıdır:

I. Tanrı kadir-i mutlak ve ahlaki iyilik içeren ama ahlaki kötülük içermeyen bir dünyayı yaratmak, onun kudreti dahilinde değildir.¹²¹

¹²⁰ Plantinga, *age*, 345-346

¹²¹ Plantinga, *age*, 348

Özgür irade savunmacısının yapmak istediği şey, son tahlilde yukarıdaki önermenin doğru olduğu bir mümkün dünyanın olabileceğini kanıtlamaktır. Böyle bir kanıtlamayı yaptıktan sonra kötülük problemi, teizm aleyhine kullanılacak bir argüman olmaktan çıkmış olacaktır.

4.2.2. Plantinga ve Doğal Kötülükler Kapsamında Özgür İrade Savunması

Özgür irade savunmasının, kötülük problemini teizmin aleyhine mantıksal bir argüman teşkil etmekten uzaklaştırdığını söylemek mümkündür. Örneğin Peterson da son tahlilde bunu vurgular ve özgür irade savunmasından sonra, mantıksal kötülük probleminin teizm karşısında güçlü bir atak gibi görünmediğini ifade eder.¹²² Bununla birlikte bu savunmanın belki de en tartışmalı bölümü doğal kötülükler verilen cevap kısmıdır. Plantinga bu noktada Augustinus'dan (ve doğal olarak klasik Hristiyan doktrininden) esinlenerek oluşturduğu cevabı, kendi kurduğu özgür irade savunmasına monte eder ve yeni bir cevabı öne sürer. Augustinus, dünyadaki kötülüklerin bir çoğunu şeytana atfetmişti. Klasik doktrine göre şeytan, yapabildiği tüm kötülükleri yapacağına dair söz vermişti. Plantinga da özgür irade savunmacısının bu açıklamayı doğru olarak kabul etmek zorunda olmamakla birlikte, mümkün olduğunu iddia edeceğini ifade eder. Yani özgür irade savunmasına göre doğal kötülükler, önemli ölçüde özgür olan ve insan olmayan varlıkların özgür iradeleri sonucu gerçekleştirdikleri kötülükler olabilir. Burada vurgulanması gereken nokta bu hususun doğruluğu değil, mümkün olduğunu göstermektir. Nitekim özgür irade savunmacısı da Plantinga'ya göre bunun doğru olduğunu savunmamaktadır. Daha önce ahlaki kötülük konusunda belirtildiği gibi, özgür irade savunmacısının kötülük problemi kapsamında yapması gereken tek şey,

(1) Tanrı, kadir-i mutlak, alim-i mutlak ve mutlak iyidir. (Ona göre bu önerme "Tanrı vardır" önermesini de gerektirmektedir.

(2) Dünyada kötülük vardır.

önergelerinin dışında (1) ile uyumlu olan ve (1) ile birlikte düşünüldüğünde (2)'yi gerektiren üçüncü bir önerme bulmaktır. Plantinga'ya göre ahlaki kötülükte

¹²² Peterson, age, 43

uygulanan mantığı buraya da uygulamak ve böyle bir önermeyi bulmak mümkündür. Ona göre böyle bir önerme şu şekilde olabilir:

- (3) Doğal kötülük, insan olmayan varlıkların özgürce yaptıkları eylemlerden kaynaklanır ve bu bağlamda doğal kötülüklerin olmadığı bir dünyanın yaratılmasının Tanrı'nın mutlak kudretinde olmaması mümkündür.¹²³

Şu halde (1) ve (3) önermeleri birbiriyle uyumlu oldukları gibi, birlikte değerlendirildiklerinde (2) önermesini de gerektirirler. Böylece kötülük probleminin mantıksal versiyonunun teizm aleyhine bir argüman olarak kullanılmasının önüne geçildiği söylenebilir.

Özgür irade savunmasının doğal kötülük ile ilgili kısmının biraz tartışmalı olduğu söylenebilir. Fakat söz konusu kötülük probleminin mantıksal versiyonuna cevap vermek ve bunun teizme karşı bir argüman olarak sunulmasını eleştirmek ise, bu yöntemin başarılı bir yöntem olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte çeşitli teodiselerde ileri sürülen gerekçelerin, kötülüklerin sebebi olarak gösterilmesinden bu gerekçelerin mümkün olduklarının gösterilmesi de bu konuda cevap olarak ileri sürülebilir. Örneğin Hick'in teodisesinde yeryüzü, insanların bütünü için bir ruh yapma yeri olarak görülür ve özgür iradenin gerektirdiği ahlaki kötülükler ile birlikte yeryüzünde doğal kötülüklerin de olması gerektiği ifade edilir.¹²⁴ Swinburne'e göre ise özgür iradeye sahip olan insanların, eylemlerini seçebilmeleri için bu eylemlerin etkileri ya da sonuçlarını bilmek zorundadırlar. Bir eylemin sonucunun iyi ya da kötü olduğunun tespit edilebilmesi için ise genellikle sonucunun iyi ya da kötü olup olmadığının bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın, bize özgürlük vermek, diğer bir deyişle iyi ile kötü arasında seçim yapmamızı sağlamak için, eylemlerimizin sonucuna dair doğru bir inancı da bize vermesi gerekir. Swinburne'ün gösterdiği nokta, Tanrı'nın, düzenli bir şekilde yürüyen doğal süreçleri sağlamadan özgür irademiz ile seçeceğimiz seçeneklerin sonuçları hakkında doğru inançları bize veremeyecek ya da bunu verebilecek olsa bile önemli faydalardan bizi mahrum bırakmadan bunu yapamayacak olmasıdır.¹²⁵ Bunun mümkün olduğunu göstermek doğal kötülüklerin kadir-i mutlak ve mutlak iyi bir

¹²³ Plantinga, God, Freedom and Evil, 58

¹²⁴ Hick, *age*

¹²⁵ Richard Swinburne, "Natural Evil and the Possibility of Knowledge", **Philosophy of Religion: The Big Questions**, ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray (MA: Blackwell Publishing, 1999), 211

Tanrı ile tutarsızlık teşkil etmeyeceğini göstermek için iyi bir yol olacaktır. Nitekim Eleonore Stump, Swinburne ile Plantinga'nın kötülük problemi ile ilgili yaklaşımlarının uzlaştırılarak şu şekilde formüle edilebileceğini ifade eder:

- I. Özgür iradenin uygulanabilmesinin, ya ciddi kötülüklerin meydana gelmesini ya da bunların önlenmesini de beraberinde getiren bir seçim yoluyla imkanı, dünyadaki tüm kötülöklere ağır basacak bir değerdir.¹²⁶

Gerek Swinburne gerekse Stump'ın yaklaşımları, yeryüzünde doğal kötülüğün Tanrı tarafından serbest bırakılmasının Tanrı'nın sıfatları açısından bir çelişki teşkil etmeyebileceğini göstermesi açısından önemli olmakla birlikte, teist düşüncenin ortaya koyduğu "imtihan" paradigmasının gerek ahlaki kötülük ve gerekse doğal kötülük bağlamında önemli kapılar açtığının vurgulanmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu paradigmanın içinde hastalıklar, depremler gibi doğal kötülüklerin, insanların imtihanlarının birer parçası oldukları için var oldukları söylenebilir. Zira özgür iradeli varlıklar yaratmak, sonrasında belli mükafatlar vaat edilen bir imtihan dünyasında daha anlamlı olmakla birlikte, seçilen eylemlerin sonucunun nereye varacağını, iyi bir sonuç doğurup doğurmayacağını önceden kestirilmesinin mümkün olmadığı bir dünyada özgür iradeye sahip olmanın da tek başına yeterli olmayacağı açıktır. Dolayısıyla özgür iradenin hem ahlaki kötülük hem de doğal kötülük ile zorunlu ilişkisinin derli toplu olarak ortaya konduğu bir yapı olarak tek tanrılı dinlerin düşünce sistemlerinin teklif ettiği imtihan paradigmasının, kötülük probleminin çözümüne yönelik yaklaşımlarda merkezi bir rol üstlenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

4.3. Kötülük Problemine Karşı İyilik Problemi

Daha önce belirttiğimiz gibi, aslında kötülük problemi yalnızca tek tanrılı dinlerin dahil olduğu teizmin kendi içinde tutarsız olduğu iddiası olmasına rağmen çoğunlukla Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir dava olarak sunulduğu söylenebilir. Kötülük probleminden hareketle kurulan argümanın başarılı olduğu varsayılsa dahi (ki buraya kadar incelediğimiz çalışmalara göre başarılı olamadığı görünmektedir) buradan ateizm lehine bir sonuç çıkmayacağını tartışmıştık. Bununla birlikte, kötülük probleminden hareketle teist bir ontoloji ileri sürülmesine itiraz edenlere karşı

¹²⁶ Eleonore Stump, *age*, 397

Taslaman, iyilik probleminin öne sürülerek “karşı atak” yapılmasını önermektedir. Canlılar aleminde, insanların özürülülere yardım etmesinden, birçok kuşun kendisinin olmayan yavruları beslemesinden, karıncaların ve arıların ayrıntılı bir şekilde belirlenmiş birçok fedakarlık içeren iş bölümlerine kadar doğada özgeci (altruist, diğerkâm) davranış vardır. Taslaman’a göre cansız maddenin ve doğal seleksiyon gibi ön plana çıkaran bir mekanizmanın iyilik olarak nitelenebilecek davranışları oluşturması, ateist-materyalist yaklaşım açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir. “Akraba seleksiyonu” gibi mekanizmaların, canlılardaki birçok özgeci davranışın açıklanmasında yetersiz kalması ile birlikte, bu sonuçların ortaya çıkmasına sebep olan mevcut doğa yasalarının neden var olduğunun da ateist bir yaklaşımla açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.¹²⁷

Burada vurgulanmak istenen nokta, sırf iyilik sorunundan hareketle teist bir ontolojiye kanıt bulmak yerine, bizim iyilik ya da kötülük olarak tanımladığımız davranışlardan dolayı ateist ya da teist ontolojiler ile ilgili kesin yargılarda bulunmanın sorunlu yaklaşımlar olduğudur.¹²⁸ Böylelikle bizim iyi ya da kötü olarak nitelememiz ile iyiliğin ya da kötülüğün ontolojik olarak bir değere sahip olması arasındaki farkın da önemini belirtmemiz gerekir. Bu açıklamadan sonra kötülüğün ontolojik temellerini incelemeye geçebiliriz.

4.4. Kötülük Kavramının Ontolojik Temelleri ve Kötülük Problemi

Bu bölümde kötülük kavramının ontolojik temelleri ile ilgili tartışmaların kötülük problemi üzerindeki etkilerini inceleyeceğiz. Bu incelemeyi iki başlık altında yapacağız. Birincisi, “yeryüzünde kötülük vardır” şeklindeki önermeden Tanrı’nın varlığı aleyhinde bir yargı çıkarmak yerine, bu önermenin aksine Tanrı’nın varlığı lehindeki argümanlarda yardımcı bir delil olarak kullanıldığını göstererek, kötülük problemi ile ilgili geleneksel itirazın aksine bu önermenin teizmi destekleyen bir önerme olarak değerlendirilebileceği üzerine olacak. İkinci başlık ise kötülük kavramının nesnel ve ontolojik bir tanımını yapmadan ileri sürülen kötülük probleminin, teist filozoflar tarafından kolay şekilde çürütülebileceğini göstermek üzerine olacak.

¹²⁷ Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 179-180

¹²⁸ *age*, 181

Daha önce de belirttiğimiz gibi kötülük problemi söz konusu olduğunda ateizm, iddia makamıdır ve bu problemi çoğu zaman “Tanrı’nın aleyhindeki bir argüman” olarak kullanır.¹²⁹ Pek çok ateist düşünür, yeryüzündeki mevcut kötülüğün, Tanrı’nın varlığı aleyhinde bir kanıt olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰ Bazı düşünürler ise, kötülük probleminin teist inanca karşı en güçlü itiraz olduğuna inanmaktadırlar, hatta Alman teolog Hans Küng (d. 1923) buna “ateizmin kayası” demiştir.¹³¹

Kanımızca bu problemin bu kadar iddialı bir pozisyonda olmasının nedenlerinden biri, problemin duygusal yanının da olmasıdır. Hatta William Lane Craig, problemi duygusal kötülük problemi (emotional problem of evil) ve düşünsel kötülük problemi (intellectual problem of evil) şeklinde iki ayrı formda incelemeyi tercih etmiştir.¹³² Fakat biz bu çalışmada problemin felsefi açıdan asıl önemli kısmı olan düşünsel versiyonu ile ilgilenmekteyiz. Bununla beraber, düşünsel açıdan kötülük problemi ile ilgili kesin, tam ve ikna edici çözümler olsa bile insanların gündeminden gerek tarihte ve gerek modern dönemde hiç düşmemesinde problemin duygusal boyutunun payının oldukça etkili olduğunu da not etmek gerektiğini düşünüyoruz.

4.4.1. İyi ve Kötü Kavramlarının Tanrı’nın Varlığı ile İlişkisi

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kötülük problemini ileri sürenlerin temel hareket noktası şu iki önermenin bir arada olmasının çelişkili olduğu iddiasına dayanmaktadır.

(1) Mutlak kudretli, mutlak iyi bir Tanrı vardır.

(2) Kötülük vardır.

¹²⁹ Michael Peterson ve diğerleri, **Akl ve İnanç**, çev. Rahim Acar, 3. bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 176

¹³⁰ Eleonore Stump, Machael Murray, “Introduction”, **Philosophy of Religion: The Big Questions**, ed: Eleonore Stump, Michael Murray (MA: Blackwell Publishing, 1999), s. 153

¹³¹ Michael Peterson ve diğerleri, **age**, 176

¹³² William Lane Craig, **A Reasonable Response** (Chicago: Moody Publishers, 2012), 273

Fakat kötülük sorununu ileri sürenler açısından burada ciddi bir sorun olduğu kanaatindeyiz. Bu sorun, Tanrı'nın varlığı reddedildiğinde "kötülük" kavramının nasıl tanımlanacağıyla ilgilidir.

Kötülük probleminde eleştirilen asıl noktanın tutarsızlık olduğunu, daha pek çok filozofta görmek mümkündür. Bu problemi savunan filozofların argümanda iddia ettikleri nokta sadece teist görüşteki iç tutarsızlık olmasına rağmen, bu argümanın Tanrı'nın varlığına itiraz olarak sunulması ilginçtir. Bu durum, kanımızca (2) önermesinin yeteri kadar irdelenmemiş olması ve bunun neticesinde bu önermenin açık bir şekilde doğru kabul edilmesi ve böyle bir kabulün argüman üzerindeki etkilerinin tartışılmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bölümde bu önermenin doğruluk veya yanlışlığının tartışılmasından ziyade, önermenin alacağı değerin argüman üzerindeki etkilerine değinilecektir.

Öncelikle ahlaki görecelik, ahlaki realizm ve Tanrı ilişkilerini uygun şekilde tanımlamak, (2) önermesinin doğru ya da yanlış kabul edilebilmesi açısından son derece önem arz etmektedir. Ahlaki görecelik, çeşitli formları olmakla birlikte, kabaca ahlaki değerlerin mutlak olmayıp, kavramsal çerçevelere bağlı olduğunu, bireyden bireye veya toplumdan topluma farklılık gösterdiğini savunan felsefi yaklaşımdır. Ahlaki realizm ise bunun tam aksine ahlaki değerlerin bazılarının (en azından birinin) gerçek, yani insan zihninden ve algılarından, kültürel belirlenmişliklerden, çağlardan bağımsız bir biçimde nesnel olarak var olduğunu savunur. Literatürde aksiyolojik delil ya da ahlak delili olarak isimlendirilen yaklaşımların birçoğunda ahlaki realizmin varlığının, Tanrı'nın varlığını gerektirdiği, yani Tanrı olmadan ahlaki realizmin mümkün olamayacağı ifade edilir.

4.4.2. Literatürdeki Ahlak Delili Çalışmalarından Örnekler

Ahlak delili ile ilgili analitik birtakım çalışmalar, yakın dönem filozoflarına ait olmakla birlikte, Stephen Evans'a göre, buna benzediğini söyleyebileceğimiz, en azından "değerlerden" bir Tanrı'nın varlığı delili olarak sunulan çalışmaya Thomas Aquinas'ın "5 Yol"undan dördüncüsünde rastlanmaktadır. Bu çalışma bir ahlak delili olmamakla birlikte değerlerin nesnellüğünden Tanrı'ya ulaşma çabasındadır. Aquinas'a göre "iyi, kötü" gibi niteliklere sahip olan varlıklar arasında bir derecelendirme bulunur. Yani bir şeyi "iyi" olarak nitelerken diğer bir şeyi "daha iyi" olarak niteleyebiliriz. Bu derecelendirme, en azından üstü kapalı olarak, bir

mutlak standarda referansla yapılmaktadır. Aquinas, kısaca bu mutlak standardın fikinsel ya da hipotetik olamayacağına, ancak bu özelliklerin maksimum uzantısına sahip olan bir varlık olabileceğine ve bu varlığın da ancak Tanrı olması gerektiğine inanmaktadır.

Muhtemelen ahlak delili bağlamında en önemli sayılabilecek çalışmalardan biri de Kant'ın, meşhur "Saf Aklın Eleştirisi" kitabıdır. Bu kitabında bir yandan Tanrı'nın varlığına dair teorik kanıtlama girişimlerini başarısız bulurken, ahlak teorisine yerleştiği "Tanrı postulatı" adeta teorisinin çalışması için anahtar niteliğindedir ve bunu Kant, Tanrı'nın varlığı lehinde bir ahlak delili olarak değerlendirmiştir. Bununla beraber, 20. yüzyıla gelindiğinde bu bağlamda Kant'tan ilham alan ahlak delili çalışmalarını W. R. Sorley, Hastings Rashdall, A. E. Taylor gibi düşünürlerde görmek mümkündür. Son dönemde ise Tanrı'nın varlığı lehinde bir argüman olarak yeni ahlak delili versiyonlarına kapı açan ve ilahi buyruk metaetik teorilerini ihya etme girişiminde olan Robert Adams, John Hare, Stephen Evans gibi düşünürlerin yanısıra, ilahi buyruk teorisinden tamamen bağımsız şekilde ahlak delillerini savunan Mark Linville ve Angus Ritchie gibi isimlerin çalışmalarını görmek mümkündür.¹³³

Bahsi geçen argümanların teker teker değerlendirilmesi, bu tezin konusu değildir. Fakat nesnel ahlaki değerler ile Tanrı ilişkisi bağlamında teist filozofların pozisyonları hakkında fikir vermesi açısından bu çalışmalar oldukça önemlidir. Argümanların yapıları, alt önermeleri ve detayları doğal olarak farklılık göstermekle birlikte teist filozofların ahlak delillerinde, şu iddia ön plana çıkmaktadır:

- I. Nesnel ahlaki değerler/gerçekler vardır.
- II. Tanrı'nın varlığı, nesnel ahlaki değerlerin/gerçeklerin var olmasının en makul açıklamasıdır.
- III. Tanrı vardır.

¹³³ C. Stephen Evans, "Moral Arguments for the Existence of God", <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-arguments-god/> [18.06.2014]
Bahsedilen çalışmaların ve görüşlerin değerlendirilmesi bu tezin konusu değildir. Detaylı bilgi için ilgili kaynağa başvurulabilir. Türkiye'de de benzer delil çalışmaları için bkz: Caner Taslaman, **Ahlak, Felsefe ve Allah** (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014)
Enis Doko, "Aksiyolojik Argüman: Değerlerin Ontolojik Temellendirmesi Tanrısız Mümkün mü?", **Allah, Felsefe ve Bilim**, ed. Caner Taslaman, Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012)

Bahsedildiği gibi bu tarz argümanların yapıları değişebilmesine rağmen, “ahlaki görecelik-ahlaki realizm-Tanrı” ilişkisi bağlamında muhtemelen ortak olarak sunulabilecek noktayı şu şekilde ifade etmek mümkündür:

(A) Teist filozoflar arasında önemli bir kesime göre ahlaki görecelik, Tanrı'nın var olmasından dolayı makul değildir. Buna karşılık nesnel değerleri gerektiren ahlaki realizm, ancak Tanrı varsa var olacak bir görüştür. Ahlaki realizm doğrudur. Dolayısıyla Tanrı vardır.

Öte yandan Tanrı ve nesnel değerler ilişkisini bu yönde anlayan önemli ateist düşünürlere de rastlamak mümkündür. Ateist filozof J. L. Mackie, natüralizmde nesnel ahlaki önermeler olamayacağını göstermiş, natüralizmin de doğru olduğu varsayımı ile ahlaki realizmi reddetmiştir. Sartre'a göre Tanrı olmadığı zaman, insanın hiçbir içsel değeri yoktur. Ahlak dahil tüm değerleri insan kendisi yaratır.¹³⁴

Ahlaki şüphecilik, ahlak alanında akıl yürütmeyi, ahlaki bilgiyi, gerekçelendirilmiş ahlaki inancı, ahlaki gerçekleri, doğruları ve ahlaklı olmak için gerekli olan sebepleri reddeden ya da en azından bunlar üzerinde şiddetli şüphe yürüten değişik görüşlerin genel adıdır.¹³⁵ Hume, Nietzsche gibi filozoflarda bu görüşün değişik formlarını görmek mümkünken, daha önce bahsettiğimiz gibi John Mackie (*Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977), Richard Joyce (*The Myth of Morality*, 2001) ve çeşitli ateist filozofların, bu görüşü, Tanrısız bir evren tasavvurunu destekleyici bir mahiyette ele aldıklarını görebiliriz. Bunlarla beraber, Dostoyevsky'nin meşhur romanı *Karamazov Kardeşler*'de Ivan isimli karakterin ağzından Tanrı'nın olmadığı durumda eski din temelli kanunların yerini tam zıddı olan doğa kanunlarının alacağını, suç işlemeyi de kapsayan egoizmin, yalnızca hoş görülebilir olmakla kalmayıp aynı zamanda insan yaşantısının en akılcı hatta en asil varoluş sebebi olarak zorunlu kılınacağını ifade ederken Tanrı-nesnel ahlaki değer ilişkisine benzer bir perspektiften yaklaşmaktadır. Nitekim bu örneklerin çoğaltılması mümkündür. Burada önemli olan nokta, ateist bir perspektiften yaklaşıldığında, nesnel ahlaki değerlerin olmadığı şeklindeki bir iddianın, hem teist hem de ateist birçok düşünürce ifade edildiğini saptamaktır.

¹³⁴ Enis Doko, *age*, 113-114

¹³⁵ Walter Sinnott-Armstrong, "Moral Skepticism", <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/skepticism-moral/> [15.07.2014]

Kötülük probleminde kilit rol oynayacağını düşündüğümüz (2) numaralı önermeyi, yani nesnel bir “kötü” kavramının varlığını ahlaki göreceliğe göre savunmak mümkün olmayacaktır. Eğer ahlaki görecelik doğru ise bir kültür ya da dönemde “kötü” olarak nitelenebilecek bir davranış, bir başka kültür ya da dönemde bu şekilde nitelenmeyebilir. (2) numaralı önermenin doğru olduğunu savunmak isteyen bir kişinin, ahlaki realizmi ahlaki göreceliğe tercih etmesi gerekir. (A) argümanına göre ahlaki realizmin tercih edilmesi durumu, teist filozofların önemli bir bölümü tarafından Tanrı'nın varlığı için destekleyici bir durum olarak algılanacağından, kötülük problemi, teist filozoflar açısından çelişki ifade eden bir formülasyon olmaktan ziyade “Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin sebepleri var mıdır? Varsa bu sebepler nelerdir?” sorusuna dönüşmektedir. Bu soruya, tek tanrılı çeşitli dinlerin çeşitli cevapları olabilir. (Bu bölümde bu cevaplar irdelenmeyecektir.) Burada vurgulamaya çalıştığımız nokta, (2) numaralı önermenin doğruluk değeri ile ilgili mütalaaların, ahlak delilleri dışında kötülük problemi bağlamında yapılan tartışmalarda, ateist düşünürlerin pozisyonunu nasıl etkileyeceğidir.

4.4.3. Kötülük Problemi Tartışmalarında Kötülük Kavramının Tanımlanması Yükümlülüğü

Ateist düşünürlerin konuyla ilgili “tutarsızlık” iddiasına ise yine kötülüğün ontolojik temellendirmesi bağlamında bir diğer açıdan da yaklaşmak mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi, kötülük probleminin, teolojik tartışmalar arasında diğerlerine nazaran farklı bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu tartışmada ateizm iddia makamındadır. Karşı tarafın hangi koşullar altında tutarsızlığa düşeceğinin sınırlarını çizmek, özellikle tutarsızlığı öne süren iddia makamının yükümlülüğünde olmalıdır. Dolayısıyla önermelerin ya da argümanın hangi durumlarda geçersiz olacağına bilinmesi, tartışmanın çözülmesi açısından önem arz etmektedir. Teizm ile ilgili önemli bir noktaya değindikten sonra, iddia makamının bu yükümlülüklerinin örneğini vereceğiz.

Teizm, Tanrı'nın varlığına inanma tutumudur.¹³⁶ Bununla beraber tek bir görüş de değildir. Teizm kapsamına girebilecek monoteizm, politeizm, panteizm, pananteizm gibi birçok düşünce sistemi olduğu gibi her bir düşünce sisteminin içine girebilecek birçok din ya da mezhep ya da teist düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Bu

¹³⁶ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 417

düşünce sistemleri ve bunların içindeki varyasyonları, teizm kavramının kapsamına dahil olmak için birbiriyle her konuda aynı çizgide olmak zorunda değildirler. Tanrı'nın sıfatları konusu, teist filozoflar arasında tartışmalı bir alan olduğu gibi, cennet, cehennem gibi konularda dahi "teizmin ortak görüşü" denilebilecek bir görüş bulmak güçleşebilir. Şu halde, gerek "Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir dava" olarak öne sürülen, gerekse teizmin bir iç tutarsızlığı olarak öne sürülen kötülük problemi kapsamında ateist filozofların iddiasının, geniş bir pencereden bakıldığında şu anlamı taşıdığını (ya da en azından taşıması gerektiğini) söyleyebiliriz: "Kötülük problemine göre tüm teistik paradigmlar tutarsızdır. Hiçbiri buna cevap veremez."

Bu durumu şu şekilde yorumlayabiliriz. Tek bir teist sistem dahi kendi perspektifinden argümanın önermelerini makul şekilde değerlendirir ve tutarsızlık olmadığını gösterebilirse, bu durum hem teizme kötülük problemi bağlamında tutarsızlık eleştirisi getirilemeyeceği hem de bu problemten hareketle ateist bir ontoloji kurulamayacağını göstergesi olarak değerlendirilebilir. Şu halde, bu bölümün de konusu olan (2) numaralı önerme açısından farklı teist yaklaşımları değerlendirebiliriz.

4.4.4. Kötülüğün Ontolojik Temellerini Sorgulayan Teist Düşünürler

Gerek antik Yunan düşüncesinde, gerek Hristiyan düşüncesinde ve gerekse İslam düşüncesinde kötülüğün ontolojik temellerini sorgulayan filozoflara rastlamak mümkündür. Kötülüğün temel referansı olarak fiziksel (bedensel) olana işaret edenler olduğu gibi, kötülüğün ontolojik gerçekliğini bir şekilde inkar eden filozoflar da olmuştur. Örneğin Plotinos madde ile kötülüğü aynı anlamlara sahip olarak kullanmaktadır. Ona göre varlık ile iyilik ve kötülük arasındaki ilişki şöyle açıklanabilir: Madde, kötülükle ve formun ya da anlaşılabilirliğin yoksunluğuyla tanımlanabilirdi.¹³⁷ Plotinos'un kötülüğün ontolojik temeli ile ilgili yaklaşımının kötülüğü inkar etmek anlamına gelmediğini savunan Weber¹³⁸ gibi felsefe tarihçileriyle birlikte, onu bir noksanlık ya da hiçlikten kaynaklanması şeklinde anlayan Leibniz'in ifadesi de dikkate değerdir.¹³⁹

¹³⁷ Lloyd Gerson, "Plotinus", <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/> [16.07.2014]

¹³⁸ Weber, *age*, 115

¹³⁹ Gottfried W. Leibniz, *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew, Daniel Garber (Indianapolis: Hackett Publishing, 1989), 114

Kötülüğün ontolojik varlığını inkar eden ve hatta bu yöntemle özellikle kötülük probleminde çözüm getirmeye çalışan ilk bilinen filozofun Augustinus olduğu söylenebilir. Augustinus'un felsefi tutumu, kötülüğün olumsuz veya yokluksal olduğu fikridir. Ona göre kötülüğün pozitif bir gerçekliği yoktur. Daha ziyade o, iyiliğin yokluğudur (privatio boni, privation of good). Evreni her şeyiyle mükemmel olan Tanrı, yoktan yarattığına göre, evrende asıl olan iyiliktir.¹⁴⁰ Platon'un en üst iyiyi Tanrı'yla¹⁴¹ özdeşleştirmesine benzer bir şekilde Augustinus da Tanrı'yı böyle görmüştür. Onun yarattığı evrende kötülük olamaz. Bizim kötülük olarak değerlendirdiğimiz şeyleri ise Augustinus'un paradigması içerisinde ışık ve karanlık metaforuyla anlatmak mümkündür. Bu bağlamda sonsuz iyiliğin kaynağı olan Tanrı, bir ışık kaynağına benzetilebilir. Bu ışık kaynağı etrafımızı aydınlatırken görebildiğimiz her şeyi iyi olarak niteleyebiliriz. Tabii ki ışık kaynağına yakınlığa ve uzaklığa göre bu parlaklığın derecesi de değişecektir. İşte daha parlak olan kısımlar daha fazla iyiliğin olduğu kısımlardır. Bizim kötülük olarak tanımladığımız şeyler ise ışığın çok az ulaştığı ya da hiç ulaşmadığı yerlere benzetilebilir. Bu durumda karanlığın kendisi bizzat var değildir. Aslında burada karanlık, ışığın eksikliği ya da yokluğudur. Augustinus'a göre tıpkı karanlık gibi kötülüğün de ontolojik bir gerçekliği yoktur. Bu yaklaşımın kötülük problemini ilgilendiren kısmı ise tabii ki (2) önermesinin değerini yanlış olarak belirlemesidir.

Augustinus'un teodisesinin iki önemli ayağından biri, bahsettiğimiz gibi kötülüğü iyiliğin eksikliği olarak tanımlamak iken (ki bu tezin konusu ile daha fazla ilgili olan kısım olduğu söylenebilir) diğeri de kötülük olarak ifade ettiğimiz şeylerin büyük resmi tamamlayıcı, böylelikle estetik bütünlüğü de sağlayıcı işlevlerinin olmasıdır. Ona göre Tanrı'nın gözünden bakıldığında her şey, bunlara günahlar ve cezaları da dahil olmak üzere, sadece iyi değil, çok iyi olan muhteşem bir harmoniyi teşekkül ettiren bir birleşimdir.¹⁴² Kötülük sorununa karşı Augustinus'un formüle ettiği teodise, bir hayli eleştirilmiş olmakla birlikte, yüzyıllar boyunca Hristiyanların çoğunluğunun kolektif bilincinde ve Hristiyan düşünürlerin sayısız eserlerinde yer

¹⁴⁰ Yaran, *age*, 91

¹⁴¹ Platon'daki Tanrı kavramı, monoteist dinlerdeki her şeyi yoktan yaratan ve evrene müdahale eden bir Tanrı anlayışı ile aynı olmamakla birlikte, Augustinus'un iyilik ve Tanrı ilişkisini anlayışı ile Platon'unki arasında benzerlik kurmak yine de mümkündür. Hatta Augustinus'un teodisesini "Platoncu" olarak niteleyenler olmuştur. Bkz. Alfred Weber, *age*, 129.

¹⁴² Hick, *age*, 38

alan ana geleneksel cevap olmuştur.¹⁴³ Bu teodise girişimi bizim temel dayanak yaptığımız bir yaklaşım olmamakla birlikte, bu makalenin konusu olan (2) numaralı önermenin irdelenmesi yönündeki tartışmaların izlenmesi açısından önemlidir.

İslam filozofları da kötülük ve Tanrı ilişkisi açısından farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu filozoflarda dört veya beş ana çözüm önerisi olduğunu söylemek mümkündür: Kötülüğün ademiliği (yokluğu), arıziliği veya azlığı; insan iradesinin kötülüğü tercihi, kötülüğün evrenin nizamını tamamladığı, Tanrı'nın hikmetinin bilinemezliği gibi unsurlarla İslam filozofları kötülük sorununu açıklamaya çalışmışlardır.

Doğal kötülükler sorununda ise bazı İslam filozofları “doğal kötülükler ademidir” (onun başlı başına bir varlığı yoktur, sadece iyiliğin eksikliği olarak nitelenebilir) demişlerdir. Örneğin Farabi, bazı yerlerde doğal kötülüğü açıkça inkar eder. Ona göre kötülük (eş-şerr) insan iradesi olmayan şeylerde asla mevcut değildir ve doğal kötülük olarak tanımlanabilecek afet ve musibetler iyiliktir (hayr).¹⁴⁴

Bir başka İslam filozofu Mutahhari, Adl-i İlahi isimli kitabında İslam açısından kötülük sorununun çözümünün, bir bakışa göre dünyada “iyi” ve “kötü” bulunduğu, diğer bir bakış açısından ise yaratılış düzeninde “kötü” olmadığı, olanın “hayr” olduğu, bu düzenin en güzel olup bundan daha iyi ve güzelinin var olamayacağı görüşünde yattığını söyler. Ona göre “kötülük ademidir” diyen filozofların söylemek istedikleri, “kötülük” olarak bilinen şeylerin var olmadıkları ya da bu şeylerden korunmak ve bunların defedilmesi için hiçbir şey yapılmaması gerektiği değildir. Ona göre söylenen şudur: Bütün bunlar yokluk (ademiyyat) türündendir. Kötü olmaları bu türden olmalarından kaynaklanır. Hal böyle olunca kötülükler yokluk türünden olduğu için de bir “mahluk (yaratılmış)” değildirler. Şu halde onun çözümüne göre Tanrı, sadece iyi şeyler yaratmaktadır.¹⁴⁵

4.4.5. Kötülük Problemi Bağlamında Kötülüğün Nesnel Tanımının Ateist Felsefeciler Tarafından Yapılmasının Zorunluluğu

Kötülük ile Tanrı ilişkisini, kötülüğün ontolojik temellerini reddederek açıklayan teist filozofların bazılarını kısaca sunmaya çalıştık. Burada çok önemli bulduğumuz bir noktayı açıkça ifade edelim. Aktarmaya çalıştığımız görüşler,

¹⁴³ Yaran, *age*, 90

¹⁴⁴ Yaran, *age*, 134-135

¹⁴⁵ *Age*, s. 137-140

kötülük probleminin çözümüne ilişkin yakın dönem tartışmalarında eleştirilmiş argümanlardır. Bizim de kötülük probleminin çözümüne ilişkin yaklaşımımız, kötülüğün ontolojik varlığının reddedilmesi yöntemini içermemektedir. Fakat bununla beraber göstermeye çalıştığımız nokta, kötülük problemi tartışmasında iddia makamında olan ateist tarafın, (2) önermesinde belirtilen “kötülük” kavramını tanımlayarak, kapsamını bizzat belirlemek durumunda olduğudur. Zira daha önce belirttiğimiz gibi farklı teist paradigmalardan bir tanesi bile kendi perspektifinden bakarak çelişki olmadığını gösterirse, problemin Tanrı’nın yokluğunu göstermek için kullanılmasının başarısız olduğu anlamına gelecektir.

Ateist filozoflar açısından “kötülük” kavramının açık ve “nesnel” bir tanımının yapılmadan, ontolojik temeliyle ilgili fikir ortaya konmadan, bu hakkın karşı tarafa verildiği bir durumda, kötülüğü kabaca “iyiliğin eksikliği” hali olarak tanımlayan, ontolojik olarak var olmadığı iddiasını taşıyan ve bununla birlikte birçok eleştiriye maruz kalan Augustinuscu bir teodiseyle dahi problem çözülebilecektir.

Sonuç olarak kötülüğün nesnel karşılığını mümkün kılacak ontolojik bir temelinin var olup olmaması, bunun nesnel ahlaki değerler ile ilişkisi, kötülük problemi tartışmalarında kritik bir rol oynamaktadır ve bu hususta verilen kararın problemin yönünü tayin edici bir etkisi olacaktır. Eğer nesnel ahlaki değerlerin var olduğu kabul edilerek (2) önermesinin doğruluğu iddia edilirse, bu durum daha önce bahsedildiği üzere zaten Tanrı’nın varlığına dair bir delil olarak kabul edilebilecektir. Dolayısıyla bizim önerimiz, kötülük probleminin, genel kabul gören “teizmin tutarsızlığı” iddiası ile öne sürülmesi yerine, “her bir” teist paradigmanın kendi perspektifinden “kötülük” ve “Tanrı” tasavvurlarının irdelenmesi şeklinde form değiştirmesi yönündedir. Bu ise bahsedilen argümanı, teizme karşı toptan bir itiraz yerine, bu teist paradigmaların her birinin kendi iç tutarlılığı kapsamında değerlendirilmesi gereken bir soru haline dönüştürecektir.

5. SONUÇ

Kötülüğün çok çeşitli tanımları olmakla birlikte, insanlar genellikle kendilerine maddi ya da manevi anlamda zarar veren, mutsuz eden ve acı çekmelerine sebep olan halleri kötülük olarak değerlendirmişlerdir. İnsanlık tarihi, yaşanan bütün iyi tecrübelerin yanında, gerek insanların birbirlerine yaptıkları hırsızlık, darp, acı çektirme, işkence, yalan söyleme gibi kendi iradelerini kullanarak yaptıkları eylemler, gerek depremler, seller, yangınlar, doğal afetler gibi insan iradesi dışında gerçekleşen olaylar, gerekse insanın kendisiyle ilgili hissettiği eksiklik, acizlik duygusu olsun, yaşanan kötü tecrübelerle de doludur. Yeryüzünde tecrübe edilen kötülüklerin varlığı, her şeyi bilen, her şeye kadir olan, mutlak olarak iyi olan, evreni ve doğal olarak insanı da yaratan bir Tanrı ile birlikte nasıl açıklanabilir? Hem mutlak manada iyi hem de mutlak manada kudretli olan Tanrı, insanoğlunun yeryüzünde kötülüğü tecrübe etmesine neden müsaade ediyor? Bu durum, O'nun sıfatları göz önünde bulundurulduğunda bir çelişki teşkil ediyor mu? Bu çalışmada, insanlık tarihi kadar eski denilebilecek bu soruların felsefe tarihinde karşılığı olan kötülük problemi, ilgili filozofların karşılıklı görüşleri ve tartışmaları bağlamında analitik bir bakış açısıyla irdelendi. Ateist düşünürlerin ortaya koyduğu argümanlar ve teist düşünürlerin bu argümanlar karşısında teklif ettikleri çözümler kıyaslandı ve özellikle özgür irade bağlamında ortaya koyulan teist düşünürlerin probleme getirdikleri çözümler analiz edildi.

Kötülük problemi ile ilgili insanlığın soruları oldukça eski olmakla birlikte, onu bir düşünsel problem olarak ortaya atan filozof Epiküros olmuştur. Daha sonra Epiküros'un sorusunu formüle ederek felsefenin gündemine tekrar getiren filozofun ise Hume olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın ilk bölümünde, kötülük problemine tarih boyunca getirilen yaklaşımlar, ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışıldı. Antik Yunan düşüncesinde kötülük ve iyiliğin, birbirini tamamlayan ve anlamlandıran kavramlar olarak ortaya konduğu yaklaşımlara rastlanmakla birlikte farklı yaklaşımlar da

mevcuttur, örneğin Platon'un düalist siteminde iyilik en yüksek ide olarak ifade edilip yüce bir değer olarak görülmektedir.

İyilik ve kötülüğün birbirini tamamladığını fakat aynı zamanda birbirleriyle savaş halinde olduklarını ifade eden Maniheist düşünce, yeryüzündeki kötülüğün kaynağını sürekli birbirleri ile savaşan iyi ve kötü güçler ile açıklamıştır.

İslam düşüncesinde ise kötülüğün kaynağı olarak çeşitli açıklamalara gidilmiştir; maddedeki eksikliğe veya imtihan olgusuna vurguyla kötülüğü açıklama teşebbüsleri olmuştur. Örneğin Farabi'ye göre madde, ilahi nizamı yansıtacak potansiyele (doğal olarak) sahip olmadığı için, maddenin doğasından kaynaklanan bir eksikliği, yetersizliği vardır. Bu da kaçınılmaz olarak yeryüzündeki kötülüğü doğurmaktadır. Aslında bu yaklaşımın literatürde metafiziksel kötülük ismi verilen kötülük çeşidi ile benzerliğine dikkat etmek gerekir.

Çalışmanın ikinci bölümünde kötülük kavramı ile ilgili modern tartışmalar, kötülük çeşitleri ve kötülük problemine farklı yaklaşımlar tanıtıldı, ayrıca bu alanda önemli bir husus olan "savunma" ve "teodise" kavramlarının farkları vurgulandı ve felsefe tarihinde etkili olan teodise girişimlerinin adeta temelini oluşturan Augustinus, Ireneaus ve Leibniz olmak üzere üç farklı yapıdaki teodise tanıtıldı. Modern teodise ya da savunma girişimlerinin de temelde bu üç teodisenin revize edilmiş halleri olduğu ifade edilebilir.

Kötülük kavramının kullanımı ile ilgili tartışmalarda şüpheçiler (evil skeptics) ve ihyacılar (evil revivalists) olmak üzere iki ana akımdan bahsetmek mümkündür. Şüpheçiler, kısaca problemleri çözmekte yetersiz ve kullanışsız kaldığı, doğüstü güçlere referans verildiği, yine ahlaki bağlamda kullanıldığı zaman zarar verici etkisi olduğu gibi sebeplerden dolayı bir tanımlama olarak "kötülük" kavramının kullanımının artık bırakılması gerektiği görüşündedirler. İhyacılar ise bunun tam aksine, özellikle bilinçli ve art niyetli şekilde işlenen fenalıkları tanımlamakta en kullanışlı terimin kötülük olduğunu, bu kavramının kullanımının ihya edilmesi gerektiğini ifade ederler.

Kötülük probleminin, son yüzyılda yapılan tartışmalardan sonra belli form değişikliklerine uğradığı söylenebilir. Bu bağlamda, özellikle özgür iradeye vurgu yapan çeşitli çözüm girişimlerinden sonra, problemin mantıksal kısmının önemli

ölçüde cevap bulduğu ve delilsel kötülük problemi versiyonunun daha ön plana çıktığı, bizim de paylaştığımız yaygın bir görüştür.

Kötülük problemine karşı teist düşünürlerin verdiği cevapları “savunma” ve “teodise” olarak kabaca iki kategoride toplamak mümkündür. “Teodise”yi, Tanrı’nın yeryüzünde kötülüklere müsaade etmesinin gerekçelerini ortaya koyma girişimi olarak ifade etmek mümkün iken “savunma” ise kötülük probleminde ifade edilen mantıksal tutarsızlık iddiasını çürütmekle yetinen görüştür. Savunma şeklindeki görüşlerin, teodiseye göre daha az iddialı bir pozisyon olmakla birlikte daha sağlam ve yeterli olduğunu ve benimsenmesinin daha doğru olacağını bu çalışmada savunduk. Zira kötülük problemi söz konusu olduğunda iddia makamı ateist düşüncedir ve iddianın geçerli olmadığını ifade etmek bir teist için hem yeterli hem daha kolay hem de korunaklı bir pozisyon teşkil edecektir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde kötülük problemini özgür irade bağlamında ele alan Plantinga’nın yaklaşımı ve Mackie’nin özelde bu savunmaya ve genelde teizme “Tanrı’nın mutlak kudreti” bağlamında yönelttiği eleştirileri analitik bir bakış açısıyla incelendi. Plantinga’nın savunması doğal kötülükleri kapsayıp kapsamadığı tartışıldı ve Swinburne’ün doğal kötülükler ile ilgili verdiği cevapla birlikte imtihan paradigmasının oluşturacağı farka dikkat çekildi. Burada özgür irade savunmasıyla beraber kötülükleri insanın imtihan olduğunu söyleyen teist dinlerin paradigması ile açıklamanın en iyi açıklama olacağı bu tezde savunuldu. Ayrıca kötülük problemi ile ilgili tutarsızlık eleştirilerinde, kötülük kavramının ontolojik temellendirmesi gibi önemli bir hususun göz ardı edildiğine dikkat çekmemiz de bu tezde önemle üzerinde durduğumuz bir husustur.

Kötülük problemi ile ilgili ortaya koyulan çözüm girişimlerinden biri, felsefe tarihinin önemli filozoflarından Augustinus tarafından bir teodise olarak öne sürüldü. Plantinga ise çözümünde yine özgür iradeyi odak noktası olarak aldı fakat onun formülasyonu Augustinus’unkinden farklıydı. Öncelikle Plantinga, teodiseden ziyade bir savunma öne sürdü. Ona göre kötülük probleminde ortaya konulan önermelerin birbiri ile tutarsızlığı iddiasının çürütülmesi, probleme bir cevap olarak yeterliydi. Özellikle Mackie’nin kötülük problemi bağlamında teizmle ilgili iddiası şu şekildeydi: Kötülük probleminde ileri sürülen önermeler, teizme inanmak için yeterli nedenin yoksunluğundan da öte, teizmi kendi içinde tutarsız bir inanç haline getirmektedir. Plantinga’nın “Özgür İrade Savunması” tam da bu noktada

Mackie'nin iddialarının dayanaktan yoksun olduğunu gösterilmesini amaçlamakta ve bununla da yetinmektedir. Kötülük probleminin genel formülasyonunda bulunan önermeler;

(1) Mutlak iyi, her şeye kadir bir Tanrı vardır.

(2) Yeryüzünde kötülük vardır.

Plantinga, bu önermelerin birbiriyle doğrudan çelişen önermeler olmadıkları gibi, (1) ile tutarlı ve birlikte düşünüldüğünde (2)'yi gerektiren üçüncü bir önerme bulunursa Mackie'nin tutarsızlık iddiasının çürütülmüş olacağını iddia eder. Ona göre bu üçüncü önerme şu şekilde olabilir:

(3) Tanrı'nın ahlaki kötülük içermeksizin ahlaki iyilik olan bir dünyayı yaratamaması mümkündür.

Burada önemli olan noktalardan biri, özgür iradeli olan varlık açısından libertarian özgürlük modelinin esas alınmasıdır. Bu anlayışa göre bir eylemi özgür iradesi ile seçen bir fail bu seçimi yaparken, bir önsel belirlenim olmaması gerekmektedir. Zira bu önsel belirlenim olduğu takdirde yapılan seçimin özgür irade ile yapıldığından bahsedilemeyecektir. Bu durumda Mackie'nin yaptığı "Tanrı'nın mutlak kudretinin sınırları içine özgür iradesi ile sürekli iyiyi seçen varlıkları yaratabilmesinin dahil olması gerektiği" şeklindeki itiraz yetersiz kalmaktadır. İşte Plantinga'nın özgür irade savunmasının, özgür irade ile ilgili diğer yaklaşımlardan belki de en önemli farkının bu itiraza verilen cevaptan kaynaklandığı söylenebilir.

Plantinga'nın doğal kötülükler ile ilgili verdiği cevabın ise aynı mantığın işletilmesi ile birlikte biraz tartışmalı olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre doğal kötülüklerin de insan-dışı, özgür iradeli bazı varlıkların özgür iradeleri ile işledikleri kötülükler olduğu bir mümkün dünyada, ahlaki kötülükler ile ilgili sunduğu çözüm aynen geçerli olacaktır ve kötülük probleminde ateist argüman geçersiz olacaktır. Plantinga burada iddia ettiği çözümün gerçekliğini savunmanın gerekmediğini, bu çözümün teizm açısından mümkün olduğunu gösterilmesinin, kötülük problemi bağlamında ateist argümanın tutarsızlık eleştirisinin çürütülmesi için yeterli olduğunu ifade etmektedir.

Doğal kötülükler bağlamında ortaya konulan ve makul denilebilecek yaklaşımlardan biri de Swinburne'ün "bilginin imkanı" nı odağa alan görüşüdür. Swinburne'e göre özgür irade ile seçim yapacak olan bireyler, söz konusu seçimlerinde eylemlerinin sonucunu bilmek durumundadırlar. İşte böyle bir bilginin mümkün olabilmesi için seçtikleri eylemin her defasında aynı sonucu vereceğinden emin olmaları, bunun için de doğa yasalarının olması gerektiğini ifade eder. Doğal kötülükler ise bu doğa yasalarının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Swinburne'ün gösterdiği nokta, Tanrı'nın, düzenli bir şekilde yürüyen doğal süreçleri sağlamadan özgür irademiz ile seçeceğimiz seçeneklerin sonuçları hakkında doğru inançları bize veremeyecek ya da bunu verebilecek olsa bile önemli faydalardan bizi mahrum bırakmadan bunu yapamayacak olmasıdır. Stump, Plantinga ve Swinburne'ün yaklaşımlarının uzlaştırılarak, özgür iradenin uygulanabilmesinin, ya ciddi kötülüklerin meydana gelmesini ya da bunların önlenmesini beraberinde getiren bir seçim yoluyla olduğu takdirde, dünyadaki tüm kötülükler ağır basacak bir değer olması açısından doğal kötülüklerin bir açıklaması olabileceğini ifade etmiştir.

Gerek Swinburne gerekse Stump'ın yaklaşımlarını, yeryüzünde doğal kötülüğün Tanrı tarafından serbest bırakılmasının Tanrı'nın sıfatları açısından bir çelişki teşkil etmeyebileceğini göstermesi açısından önemli bulmakla birlikte, teist düşüncenin ortaya koyduğu "imtihan" paradigmasının gerek ahlaki kötülük ve gerekse doğal kötülüklerin açıklanabilmesi için önemli kapılar açtığının vurgulanmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira özgür iradeli varlıklar yaratmak, bir imtihan dünyasında daha anlamlıdır ve kötülük, imtihan amacıyla ilişkili olarak varlığına izin verilen bir olgu olarak açıklanmaktadır. Ayrıca seçilen eylemlerin sonucunun nereye varacağına, iyi bir sonuç doğurup doğurmayacağına önceden kestirilmesinin mümkün olmadığı bir dünyada özgür iradeye sahip olmanın da tek başına yeterli olmayacağı açıktır. Dolayısıyla gerek ahlaki kötülüklerin açıklaması olarak başarılı bulduğumuz Plantinga'nın yaklaşımının gerekse doğal kötülüklerin açıklaması olarak diğer görüşlere göre öne çıkarılabilecek Swinburne'ün yaklaşımının, teist düşüncenin ortaya koyduğu imtihan paradigması içinde değerlendirildiği takdirde daha güçlü, anlamlı ve bir bütün olarak algılanacağı kanaatindeyiz.

Üçüncü bölümün son kısmında kötülük kavramının ontolojik temelleri ile ilgili tartışmaların, kötülük problemi üzerindeki etkisi tartışıldı. Ateist paradigmada objektif bir ahlaki sistem oluşturulamayacağı için “kötülük” kavramının da tanımlanamayacağına, tanımlanamayacak bir kavrama dayanarak ise kötülük probleminin ileri sürülemeyeceğine dikkat çekildi. Bunlardan ayrı olarak kötülük problemi ile birlikte, yeryüzünde özellikle özgeci karakterdeki davranışların, ateizmin cevaplaması gereken bir “iyilik problemi”ni gündeme getirdiği ile ilgili görüşlere yer verildi. Buradan hareketle ise kötülük ve iyilik gibi kavramlardan hareketle ne teist ne de ateist bir ontolojinin temellendirilmemesi gerektiği savunuldu.

İyilik ve kötülük gibi ahlaki değerlerin mevcut olmasından Tanrı'nın var olduğu çıkarımına giden ahlak delili çalışmaları ile birlikte ahlaki değerlere ek olarak güzel, çirkin gibi estetik değerlerin dahi temellendirmesinin Tanrı gibi aşkın bir varlığa referans yapmadan mümkün olamayacağını gösteren aksiyolojik deliller literatürde mevcuttur. Bununla birlikte, “Yeryüzünde kötülük vardır” şeklindeki bir önermeden hareketle “Tanrı'nın varlığı”na çıkarım yapılabileceğine de dikkat çekildi. Dolayısıyla Tanrı'nın yokluğu için en önemli kanıt olarak gösterilen kötülük problemi ile ilgili argümanlar öne sürülürken, “Kötülük vardır.” şeklindeki önerme, beraberinde Tanrı'nın varlığı hakkında bir çıkarıma öncül teşkil ediyorsa, bu durum kötülük problemini ateizm-teizm tartışmasından çıkarıp “Tanrı yeryüzünde kötülüğe neden müsaade ediyor?” şeklindeki soru ile teizmin iç tartışması formuna sokacaktır.

Kötülük problemi ile ilgili teist açıklamalar, gerek ahlaki kötülükler bağlamında özgür iradeye atıf yapan çözümler gerekse doğal kötülükler bağlamında yine özgür iradeye ve doğa yasalarından kaynaklanan bilginin imkanına atıf yapan çözümler, imtihan paradigması içinde değerlendirildiğinde ateist argümanlara karşı cevap niteliği taşımaktadır. Bir teodise öne sürmek gibi zor bir yolu benimsemek yerine savunma pozisyonunda kalmanın, yani ateizmin kötülük üzerinden ontoloji üretemeyeceğini göstermenin böylesi analitik bir tartışmada oldukça önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

KAYNAKÇA

Aktürk, Eyüp. "Metafiziksel bir Sorun Olarak Kötülük". **Felsefe Dünyası Dergisi**, c. 1. S. 59 (2014): 150-167.

Audi, Robert(ed.). **The Cambridge Dictionary of Philosophy (Second Edition)**. 11. Bs. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Augustine. **Confessions and Enchiridion**. ed. Albert Cook Outler. 2. bs. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006

Aydın, Mehmet. **Tanrı-Ahlak İlişkisi**. Ankara: T.D.V. Yayınları, 1991.

_____. **Din Felsefesi**. 5. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

Campbell, Joseph Keim. "Freedom and Determinism: A Framework". **Freedom and Determinism**. ed. Joseph Keim Campbell ve diğerleri. Londra: MIT Press, 2004: 1-118

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. 3. bs. Ankara: Say Yayınları, 2012.

_____. **Felsefe Sözlüğü**. 5. bs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

_____. **Felsefe Tarihi**. 3. bs. Ankara: Say Yayınları, 2011.

Craig, William Lane. **A Reasonable Response**. Chicago: Moody Publishers, 2012

Doko, Enis. "Aksiyolojik Argüman: Değerlerin Ontolojik Temellendirmesi Tanrısız Mümkün mü?". **Allah, Felsefe ve Bilim**. ed. Caner Taslaman, Enis Doko İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012: 101-144.

Evans, C. Stephen. "Moral Arguments for the Existence of God", <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-arguments-god/> [18.06.2014]

Fischer, John Martin ve diğerleri. **Four Views on Free Will**, MA: Blackwell

Publishing, 2007.

Gerson, Lloyd. "Plotinus",

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/> [16.07.2014]

Hick, John. **Evil and the God of Love**. 5. bs. New York: Palgrave Macmillan Publishers, 2010.

Hume, David. **Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays**. 3. bs. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

_____. **Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din**. çev. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.

Kreemer, Elmar J., Machael J. Latzer(ed.). **The Problem of Evil in Early Modern Philosophy**. Toronto: University of Toronto Press, 1999

Leibniz, Gottfried. **Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil**. 2. bs. Oxford: BiblioBazaar, 2007.

_____. **Philosophical Essays**. çev. Roger Ariew, Daniel Garber. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

Mackie, John L. "Evil and Omnipotence". **Philosophy of Religion: An Anthology**. ed. Louis Pojman, Michael Era, 6. bs. A.B.D. : Wadsworth Cengage Learning, 2012: 299-300.

Manafov, Rafiz. **John Hick'in Din Felsefesi'nde Kötülük Problemi ve Teodise**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Murray, Michael J. "Coercion and the Hiddenness of God". **Philosophy of Religion: The Big Questions**. ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray. MA: Blackwell Publishing, 1999.

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik.** çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Özdemir, Metin. **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi.** İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Peterson, Michael ve diğerleri. **Akıl ve İnanç.** çev. Rahim Acar. 3. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Peterson, Michael L. **God and Evil: An Introduction to the Issues.** Colorado: Westview Press, 1998
- Plantinga, Alvin. "God, Evil and the Metaphysics of Freedom". **The Problem of Evil.** ed. Marilyn McCord Adams, Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990: 83-109.
- Plantinga, Alvin. "The Free Will Defense". **Philosophy of Religion: An Anthology.** ed. Louis Pojman, Michael Era. 6. bs. A.B.D. : Wadsworth Cengage Learning, 2012: 329-348.
- Plantinga, Alvin. **God, Freedom and Evil.** 3. bs. New York: Harper & Row Publishing, 2002
- Plantinga, Alvin. **The Nature of Necessity.** New York: Oxford University Press, 1978.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "Moral Skepticism",
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/skepticism-moral/>
[15.07.2014]
- Stump, Eleonore. "The Problem of Evil". **Philosophy of Religion: A Reader and a Guide.** ed. William Lane Craig. New Jersey: Rutgers University Press, 2002: 394-424.
- _____, Machael Murray. "Introduction". **Philosophy of Religion: The Big Questions.** ed. Eleonore Stump, Michael Murray. MA: Blackwell Publishing, 1999: 3-6.

Swinburn, Richard. "Natural Evil and the Possibility of Knowledge". **Philosophy of Religion: The Big Questions**. ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray. MA: Blackwell Publishing, 1999: 210-221.

Swinburne, Richard. **Providence and the Problem of Evil**. New York: Oxford University Press, 1998.

Taslaman, Caner. **Ahlak, Felsefe ve Allah**. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.

Taslaman, Caner. **Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı**. 5. bs. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012.

Todd Calder. "The Concept of Evil". <http://plato.stanford.edu/entries/concept-evil> [17.04.2014].

Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**. çev. H. Vehbi Eralp. 5. bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Werner, Charles. **Kötülük Problemi**. çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Yaran, Cafer Sadık. **Kötülük ve Theodise**. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yasa, Metin. **Tanrı ve Kötülük**. 2. bs. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

ÖZ GEÇMİŞ

ÖZEL

Doğum tarihi : 15 Mayıs 1986

Doğum yeri : Çorlu

EĞİTİM

Lise : Büyükşehir Hüseyin Yıldız Anadolu Lisesi

Lisans : İstanbul Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü

Yüksek Lisans : Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü

MESLEKİ TECRÜBE

2009 – 2011 : THY Kurumsal Kaynak Projesi – Danışmanlık

2011 – 2013 : İBB – İş Analisti

2013 - : YTÜ Felsefe Bölümü - Felsefe Araştırma Görevliliği