

T. C.
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

John Hick`in Din Felsefesinde Kötülük Problemi
ve Günümüz Açısından Teodise

Doktora Tezi

Rafiz Manafov

2502020183

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran

İstanbul 2006

ÖZET

İsim ve Soyadı	: Rafiz Manafov
Tezin ismi	: John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise
Anahtar Kelimeler	:Kötülük, teodise, ruh-yapma, İrenaeus'cu, Augustine'ci

Kötülük problemi ateizmin teizm aleyhine kullandığı en güçlü delildir. Özellikle Tanrı'nın “sevgi” oluşu söz konusu olduğunda sorun kendisini daha belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Tezimizin özel amacı kötülük problemini Hristiyan düşüncesinden hareketle açıklamak, genel olarak ise onun teizmi tutarsız kılacak güçte olmadığını göstermektir.

John Hick'e göre Hristiyan düşünce geleneği içerisinde kötülük problemine karşı geliştirilen iki teodise türü mevcut olagelmıştır: Augustine'ci ve İrenaeus'cu teodise. Hick'e göre tüm teolojik gücüne rağmen, Augustine'ci teodise kötülük problemini tamamiyle çözmekte yetersizdir. İrenaeus'cu teodiseye geldiğinde ise, o hem Hristiyan dini inanç sistemi hem de günümüz tarihi-bilimsel verileriyle uyum arz etmektedir. Bu nedenle de, Hick, Augustine'ci teodisenin yerini İrenaeus'cu teodiseye bırakmasının gerekliliğini düşünür.

İrenaeus'a göre hem ahlâki hem de tabîî ya da metafiziksel kötülükler Tanrı tarafından iyi bir amaç için varkılınmıştır. Bu amaç “ruh-yapma” veya “şahsiyet-oluşturma”ya hizmet etmektedir. Bu nedenle de tüm tikel “kötülükler” nihâî sonuçları dikkate alındığında “iyiliklerdir”.

Tezimizin amacı İrenaeus'cu yahut John Hick'in formüle ettiği anlamda “ruh-yapma” teodisesinin alternatiflerinden, Augustine'ci ve Süreç teodisesinden daha güçlü olduğunu ve onun kötülükler söz konusu olduğunda hem Hristiyan, hem İslâm dini verileriyle hem de bilimsel-târîhi tespitlerle ters düşmediğini göstermektir.

ABSTRACT

Name and Surname : **Rafiz Manafov**
Name of Thesis : **The Problem of Evil in Philosophy of Religion of John Hick and Theodicy for Today**
Key words : **Evil, theodicy, soul-making, Irenaean, Augustinian.**

The problem of evil is one of the most powerful evidence of atheism against the existence of God. The fact of evil constitutes the most serious objection to the Christian belief in a “God of Love”. The main purpose of our thesis is to clarify this problem from the data of Christianity in particular and to show in general that this problem does not make theism irrational.

According to John Hick, against the problem of evil, there are two different theodicies in Christian thought: Augustinian and Irenaean. In spite of its theological power and validity, Augustinian theodicy is insufficient to solve the problem in terms of today's scientific data. Irenaean theodicy is more compatible both with religious claims of Christianity and scientific thought for today. That is why Hick thinks that we must remove our theodicy thought.

Irenaean theodicy claims that, the problems of life both moral and natural or metaphysical evils, designed by God for the good aims. These problems serve to the “soul-making” or “person-making” purpose. All partial evils are finally good according to its features.

Our thesis aims to show that Irenaean theodicy or its developed formulation by John Hick, “Soul-Making Theodicy” is stronger than its alternatives Augustinian and Process theodicies, and consistent with Christian belief system, today's both scientific and historical view and at the same time with Islamic perspective about the problem of evil and theodicy.

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızla din felsefesinin en çok tartışılan konularından biri, kötülük problemini, çağımızın ünlü din felsefecilerinden olan John Hick açısından ele almayı denedik. Amacımız Hick'in kötülük problemine karşı geliştirdiği ve tutarlılığını savunduğu “ruh-yapma teodisesini” felsefi-teolojik tartışmalara açmaktır. Kanaatimizce, son dönemlere kadar Batı din felsefesinde alternatiflerinin (Augustine'ci ve Süreç) çokca tartışılmasına rağmen, “ruh-yapma teodisesi” birkaç münferit yazı haricinde çok da dikkat çekmemiştir.

Tezimiz giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında John Hick'in çağdaş din felsefesindeki yeri ve önemi anlatılmış, onun din felsefesinin bâzı ana temalarına yer verilmiştir.

Birinci bölümde Batı din felsefesi açısından kötülük problemini tartışmaya açtık. Mantıksal, delilci ve varoluşsal kötülük problemleri tartışmalarını değerlendirmeye çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünde Hristiyan teodise düşüncesinde hep varolagelmiş Augustine'ci teodisenin özelliklerini belirlemeye çalıştık. John Hick açısından onun yetersizliğini irdeledik. Süreç teodisesini anahatlarıyla özetlemeye çalıştık.

Çalışmamızın temelini üçüncü bölüm oluşturmuştur. Bu bölümde Hick'in “günümüz teodisesi” dediği “ruh-yapma teodisesi” için temel oluşturan İrenaeus teodisesinin haklılık derecesini belirlemeye çaba harcadık. Ruh-yapma teodisesinin bugünkü bilimsel verilerle ve İslâmi teodiselerle yakınlığına dikkat çektik.

Konumuzun temelini Hick'in mensubu olması hasebiyle, daha çok Batı din felsefesinin verileri oluşturduysa da, sonuç itibarıyla “ruh-yapma teodisesinin” temel özelliklerinin İslâmi teodiselere daha çok yaklaştığını farkettilik. Teodiseler arasındaki bu tür benzerlikler, konuyla ilgili daha sonraki

alışmalar için ipucu vermektedir. Farkettiğimiz kadarıyla, kötölük probleminin savunmacılar ve teodiseciler açısından en fazla sorun oluşturan tarafı, dünyadaki iyiliklerin mi yoksa kötölüklerin mi daha fazla ağır bastığının belirlenemezliği meselesi olmuştur.

Tezimizi tamamlarken çalışmamız sırasında ilgi ve yardımlarını gördüğümüz insanlara teşekkür etmeyi kendime borç bilirim. Tabii ki, tez çalışmamızda en çok pay sahibi, öğrencisi olmaktan onur duyduğum sayın danışman hocam Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'dır. Onun derin ilgi, teşvik ve yapıcı eleştirileri çalışmamızı birtakım hatalardan kurtarmıştır. Tezimizi baştan sona okuma, değerlendirme ve önerilerini sunma zahmetlerine katlanan sayın Tez Takip Komitesi üyeleri, Prof. Dr. Emrullah Yüksel ve Doç. Dr. Ömer Mahir Alper'e minnettarım. Çalışmamız sırasında gereken değerli önerileri için sayın Prof. Dr. Necip Taylan'a teşekkür ediyorum. Türkiye'de eğitim almamda her türlü maddi ve mânevi katkılarından dolayı İLAM başkanlığına ve personeline, tez yazım süresinin neredeyse tamamında kütüphanesinden yararlandığım İSAM yönetim ve işçilerine şükranlarımı sunuyorum.

Rafiz Manafov
İstanbul 2006.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
A. Konu, Amaç ve Yöntem	1
B. John Hick`in Entelektüel Biyografisi ve Eserleri	5
C. John Hick`in Din Felsefesinin Bâzı Ana Temaları	9

BİRİNCİ BÖLÜM

BATİ DİN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ	24
A. Doğal Kötülük	27
B. Ahlâki Kötülük	30
C. Metafiziksel Kötülük	31
II. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ÇEŞİTLERİ	34
A. Varoluşsal Kötülük Problemi	36
B. Mantıksal Kötülük Problemi	39
C. Delilci Kötülük Problemi	43
III. MONİZM VE DÜALİZM BAĞLAMINDA KÖTÜLÜK	47
A. Monizm Bağlamında Kötülük	47
B. Düalizm Bağlamında Kötülük	52

İKİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE KARŞI TEİSTİK SAVUNMALAR VE TEODİSELER

I. ÖZGÜR İRÂDE SAVUNMASI	57
II. TEODİSENİN İMKÂNI MESELESİ	66
III. SÜREÇ TEODİSESİ	71
IV. AUGUSTİNE`Cİ TEODİSE VE ÖZELLİKLERİ	75
A. İyiliğin Yokluğu Olarak (<i>Privatio Boni</i>) Kötülük	77
B. Özgür İrâde	82

C. Evrenin Kompleks Yapısı ve “Çokluk İlkesi”	85
D. Evrenin Estetik Mükemmelliği	87
V. İRENAEUS’CU TEODİSE VE TEMEL ÖZELLİKLERİ	90
A. Özgür İrade.....	95
B. Bilişsel Mesâfe (Epistemic Distance).....	97
C. Evrimsel Yaratılış	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ BİR TEODİSE ARAYIŞI: JOHN HİCK’İN RUH-YAPMA TEODİSESİ

I. XIX YÜZYILDA İRENAEUS’CU TEODİSENİN YENİDEN ORTAYA ÇIKIŞI	102
A. Aslı Günah Kavramının Anlamsızlığı	102
B. Kötülük ve Tanrısal Amaç	106
II. JOHN HİCK’İN RUH-YAPMA TEODİSESİ VE TEMEL ÖZELLİKLERİ	108
A. Düşüş Prensiplerinin Mitolojik Değerlendirmesi	110
B. Bilişsel (Cognitive) Özgürlük.....	111
C. Mücadeleli Evrim Ortamı	112
D. Kötülüğün Tanrısal Amaca Uygun Oluşu	113
1. Ahlâki Kötülük ve Tanrısal Amaç	113
2. Acının Teleolojik Fonksiyonu	121
3. İstirabın Teleolojik Fonksiyonu.....	128
E. Kötülüğün Amaçsız Olduğu Durumlar ve Sırrın Pozitif Değeri.....	131
F. Kötülüğün Hristiyanlık Açısından İki Farklı Değerlendirmesi	137
G. Ruh-Yapma Teodisesi İçin Eskatolojinin Gerekliliği.....	140
H. Hristiyan Teodisesi Açısından Cehennem Ebediliğinin İmkânı Meselesi.....	142
III. RUH-YAPMA TEODİSESİNİN ELEŞTİRİSİ VE HİCK’İN YANITLARI.....	148
A. Eleştiriler	148
B. Yanıtlar	150
C. Ruh-Yapma Teodisesinin Üstünlükleri	153
IV. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TEODİSE MESELESİ	155
A. İslâm Düşüncesinde Teodisenin İmkânı.....	155
B. Felsefi Teodiseler	159
1. İhvâni Safâ.....	159
2. Fârâbî.....	161
3. İbn Sînâ.....	163
4. İbn Rüşd.....	167
C. Kelâmi Teodise.....	169
1. Mu’tezile’nin Kötülük ve Teodise Anlayışı	169
2. Eş’ârîliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı	173
3. Mâtürîdîliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı	177
D. Ruh-Yapma Teodisesinin İslâmî Teodiseler Açısından Değerlendirilmesi.....	183
SONUÇ	190
KAYNAKÇA	196
ÖZGEÇMİŞ	215

KISALTMALAR

a. g. e.	adı geçen eser
a. g. m.	adı geçen makâle
a. y.	aynı yer
bkz.	bakınız
c.	cilt
ev.	Çeviren
ed.	editör
haz.	hazırlayan
h.	hicri
m. ö.	milattan önce
m. s.	miladi sene
s.	sayfa
tr.	translater
t. y.	târih yok
vb.	ve benzerleri
v. d.	ve diğeri
vol.	volume
y. y.	yayımcı yok

GİRİŞ

A. Konu, Amaç ve Yöntem

Her bir tez çalışması belirli bir konuya farklı yöntemlerle yaklaşmayı amaçlamaktadır. Biz de, “**John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise**” konulu tezimizi din felsefesinin verileri açısından deskriptif (betimleyici) ve analitik (çözümleyici) yöntemlerle ele almayı amaçladık.

1. Konu: Kötülük problemi din felsefesinin en eski konularından biridir. Bu konu daha monoteizmin henüz ortaya çıkmadığı erken Grek felsefesinde Epikurus’un ifâdeleriyle kendi felsefî formülasyonunu bulmuştur. Farklı dönemlerde ortaya çıkan teist dinler ve felsefeler kötülüğü kendi perspektiflerinden düşünce sistemleri içerisinde anlamlı bir yere oturtmaya çalışmışlarsa da, her zaman kötülüğün varlığını sorgulayan, inanan ya da inanmayan insanlar bulunmuş ve bu nedenle de kötülük Tanrı’nın ilâhî kudret, sevgi ve sonsuz bilgisine inanan dindar için de; dünyayı Tanrısal olandan hareketle anlamlandırmaya çalışan felsefeci ve ilahiyatçı için de sorun olmaya devam edegelmiştir. Burada, kötülüğün, sıradan insanlarca genel kabul gören görüşün zıddına, inanan biri için de sorun oluşturduğu anlaşılmalıdır.

Kötülük problemini en mütevazî hâliyle, inanan birisinin Yaratıcı’sının bâzı insani durumlardaki tutumlarını anlamaya çalışması ve sorgulaması, en şiddetli hâliyle de pozitif ateistlerin elinde Tanrı’yı inkar etmek

için “rasyonel” delil olarak kullanıldığını kabul edersek, herhalde konunun inanan ya da inanmayan, ister bir bilim adamı olsun isterse de sıradan biri, ne kadar geniş yelpazeyi kapsadığını fark etmek zor olmayacaktır.

Din felsefesinin merkezinde olan bu problem, Tanrı’ya inanmayan biri için sâhipsiz doğa olaylarının kaçınılmaz sonucu olarak kabul edilirken, inananlar için ise, sevgi Tanrı’sından beklenmedik bir durum gibi inanç önünde engel ya da en azından anlaşılmaz bir durum olarak kendisini hissettirmiştir.

Problem hem Batı din felsefesinde, hem de İslâm düşüncesinde genişçe tartışılmıştır. Batılı düşünceyi temsil eden John Hick de, problemle çokça uğraşmış biri olarak tezimizin konusunu oluşturmuştur. Din felsefesinin birçok sahasında olduğu gibi, kötülük konusunda da, Hick’in kendine özgü yaklaşımları vardır.

Batı din felsefesinde, Türkçe’ye “ruh-yapma teodisesi” veya “şahsiyet oluşturma teodisesi” (soul-making theodicy/person-making theodicy) olarak aktarılan teodise fikrinin kökeni Eski Kilise babalarından olan İrenaeus’a kadar gitmektedir. Bu teodise belirli nedenlerle Hristiyan düşünce sistemi içerisinde çizgilerini kaybetmiş, sadece XIX yüzyılda Schleiermacher’le yeniden ortaya çıkmışsa da, onu gerçek mânâda John Hick Hristiyan felsefesi ve teolojisi için sistemli, tutarlı ve tartışılır bir hale getirmiştir.

Tezimizin isminde geçen “günümüz açısından teodise” (theodicy for today) ifâdesini, Hick kendi “ruh-yapma teodisesi” için kullandığına göre biz de, tezimize başlık olarak “ruh-yapma teodisesi” yerine bu ifâdeyi kullanmayı uygun bulduk. Yoksa aslâ günümüz din felsefesinde ileri sürülmüş tüm teodise denemelerini açıklamak iddiasında değiliz.

Konuya olan ilgimiz Hick’in din felsefesi alanında hatırı sayılır filozoflardan olmasının yanı sıra, onun geliştirmiş olduğu teodisenin de hem genel din felsefesi açısından hem de İslâmî teodiseler açısından dikkate değer bir biçimde (kanaatimizce) rasyonel olmasından kaynaklanmaktadır.

Diğer bir taraftan da, Batılı birtakım düşünürlerin, İslâm düşüncesinin kötülükle ilgili tartışmalardan yoksun olmasıyla ilgili iddialarının haklılık derecesini belirlemek, her ne kadar ülkemizde (Türkiye) konuyla ilgili çalışmaların azlığı bu iddiayı doğruluyor gibi gözükse de, konumuz adına önem arz etmektedir.

2. Amaç: Tezimizin amacını anahatlarıyla genel ve özel olmak kaydıyla iki şekilde betimlemek mümkündür. Tezdeki genel amacımız, John Hick'in felsefi temellerini oluşturarak geliştirmeye çalıştığı "ruh-yapma teodisesi"ni anla(t)mak ve günümüz din felsefesine katkı olarak sunmaktır. Bu teodisenin en az alternatifleri kadar (kanaatimizce daha fazla) rasyonel ve savunulabilir olduğunu göstermektir. Ayrıca bu teodise denemesinde Hick'in başarılı olup olmadığını tespit etmektir.

Hick, ruh-yapma teodisesinin başarısını, onun kendi ifâdesiyle söylersek "gölgesinde kaybolduğu Augustine'ci teodise"nin başarısızlığı üzerinde kurmaktadır. Hick, Augustine'ci teodisenin iddialarını ortadan kaldırmadığı sürece kendi teodisesi o oranda başarısız olacaktır. Augustine'ci teodise üzerinde uzun sayılabilecek kadar durulmasındaki amacımız da, Hick'i "iş başında yakalamaktır".

Hick'in ikinci olarak yapması gereken şey ise, ortaya attığı İreneaüs'cu teodiseyi dayandırdığı iddiaları ispatlamaktır. Tezimizin amacı bu çabada Hick'in başarı oranını belirlemektir. Kötülük probleminin ateistlerce teizme karşı delil olarak kullanılması ruh-yapma teodisesinin önemini, başarılı olduğu takdirde, teizm adına bir daha kuvvetlendirmektedir.

Ruh-yapma teodisesinden hareketle birtakım yaklaşımlara özgü Tanrı-kötülük ikilemini yumuşatmaya çaba harcadık. "Kötülük yoktur" veya "kötülük Tanrı'ya isnat edilemez" şeklindeki iddiaların aksine "kötülük iyi bir amaç için vardır" anlayışı bu teodisenin en belirgin özelliklerinden biridir. Bu özellikleri anahatlarıyla vüzuha kavuşturmaya çalıştık.

Özellikle klasik felsefî ve kelâmî İslâm düşüncesi açısından baktığımızda kötülükle ilgili çalışmaların azımsanamayacak kadar fazla oluşu dikkat çekmektedir. Ne var ki, modern İslâm düşüncesinde ya “zâten yanıtlanmış” bir iddia ya da çok fazla gerek olmayan bir uğraş olarak görülmüştür. Çalışmalarımız sırasında şahit olduğumuz gibi, Meşşâî felsefeden bu yana böyle ciddi bir çalışmanın olmaması ve konunun felsefî tartışmalarda çok fazla yer işgal etmemesi bunun göstergesidir. Tezimizin ikinci mütevazî amacı, ülkemizde bu alandaki çalışma eksikliğini az da olsa gidermektir.

3. Yöntem: Konuyu birkaç açıdan ele almak olanaklıdır:

Birincisi, kötülük problemi, teistik ve ateistik olmak üzere iki farklı felsefî sistem içerisinde tartışılabilirdi.

İkincisi, kötülüğün kendisi için sorun oluşturduğu dinlerden hareketle teolojik bağlamda değerlendirilebilirdi.

Üçüncüsü, yukarıdaki sistem farklılıklarını dikkate almadan, kötülüğün tanımından hareketle meseleye bakılabilirdi. Tezimizin büyük ağırlığı John Hick ve onun kötülük ve teodise anlayışıyla bağlı olması hasebiyle, konumuzun üçüncü yaklaşımla daha iyi anlaşılabilceğini düşündük.

Buna göre de, kötülüğü teizm-ateizm ikileminde tartışmak gibi aşırı bir iddiadan uzak durarak; konunun dağılmasına ve amacın sapmasına ihtimâl verebilen dinler açısından değerlendirmeden de olabildiğince kaçınarak, daha çok John Hick’le sınırlı kalmaya çalıştık. Fakat gerek görüldüğünde diğer kaynaklardan da destek almaktan kaçınmadık. Zira kötülük problemini tartışırken Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Antony Flew, John Mackie ve benzer filozofları görmezden gelmek mümkün değildir.

Kötülük hem felsefî teistik hem de dînî teolojik bir problemdir. Hick’in meseleyi daha çok felsefî bağlamda ele aldığı görülmektedir. Bu nedenle de tartışmalarda teolog veya din bilginlerinden daha çok filozoflara ya da din felsefecilerine rastlamak doğaldır.

Araştırmamızda bâzı yabancı terimler ve felsefi kavramlar orijinal biçiminde kullanılmıştır. Özellikle felsefe gibi subjektif tarafları olan bir literatür sözkonusu olduğunda bu durumdan kaçınmanın bazen olanaksız ve hatalı olacağı kanaatini taşımaktayız. Fakat fırsatlar imkân verdiği sürece Türkçe'deki alternatif kavramları da kullanmaya özen gösterdik.

Araştırmamız boyunca birinci el kaynaklar kullanmaya çalıştık. Değerlendirmeler esnasında kullandığımız ikinci el kaynaklarda ise, onların din felsefesi açısından kabul edilebilir olup olmamasına dikkat ettik.

B. John Hick'in Entelektüel Biyografisi ve Eserleri

John Harwood Hick 20 Ocak 1922'de Scarborough'da (Yorkshire-İngiltere) doğdu.¹ On yedi yaşına geldiğinde o, Nietzsche, Mill, Freud, Leibniz, Schopenhauer ve Kant gibi filozofları okur. Bu işte onun en yakın destekçisi, Manchester Üniversitesinde Hristiyan Ahlâkı dersleri öğretim üyeliğinden emekli olan ve birçok konuda kitap yazan, amcası Edward Hirst olur.²

Genç yaştaiken Hristiyanlık'tan daha tutarlı bir din arayışına girdi. O zamanlar moda olan Hint felsefesi ile ilgilendi. Bu felsefeye dair **The Principles of Theosophy** isimli kitabı okuduğunda etkilendi ve hayâtın tutarlı ve anlaşılır bir izahı ile karşı karşıya olduğunu düşündü. Etkilendiği bu kitabı daha sonralar tekrar okuyarak “çok fazla düz ve bir hayli soyut”³ bularak reddetmiştir.

Hick yüksek öğrenimine Hull Üniversitesi Hukuk Fakültesinde başlar ve burada Hristiyanlıkla ilgili tartışmalara katılır.⁴ Bir anda, “bütün bir Hristiyan inancı ve târihi kendisi için yeniden dirilmiş” ve onu “kuvvetli bir Hristiyan ve hatta fundamentalist yapmıştı”.⁵

¹ John Hick, **John Hick: An Autobiography**, Oxford, Oneworld Publications, 2002, s. 1.

² Hick, **An Autobiography**, s. 16.

³ John Hick, **God Has Many Names**, London, Macmillan, 1980, s. 2.

⁴ Hick, **An Autobiography**, s. 26- 27.

⁵ Hick, **God Has Many Names**, s. 2.

Hick 1941`de Hıristiyan din adamı olmak niyetiyle Prespeteryan İngiliz Kilisesine üye oldu. 1942`de Edinburgh Üniversitesi Felsefe Bölümüne kayıt oldu. Üniversitede bir kısım önemli kişilerle tanıştı. Bunların başında Kant hakkındaki çalışmaları ile ünlü ve Kant`ın **Saf Aklın Eleştirisi** eserini **Critique of Pure Reason** adıyla Almanca`dan İngilizce`ye çeviren idealist filozof Norman Kemp Smith vardı.<sup>6</sup> Hick burada Smith vasıtasıyla Kant`ı daha iyi tanıma fırsatı buldu ve Kant`ın, kendi din anlayışına temel oluşturabilecek en uygun filozof olduğunu anladı.⁷

1948`de üniversiteyi başarıyla tamamladıktan sonra, Oxford Üniversitesi`nde H. H. Price`ın rehberliğinde<sup>8</sup> doktora programına başladı. İki yıl gibi bir sürede doktora çalışmalarını tamamlayan Hick, din adamı olma idealiyle Cambridge Westminster Teoloji Okulu`nda teoloji eğitimi almaya karar verdi. Burada Eski Ahit, Yeni Ahit, Hıristiyan Doktrini ve Kilise Târîhi gibi dersleri içeren yoğun ve resmi teoloji programını takip etti.

1953 yılında din görevliliği hakkını kazanıp Northumberland, Belford Prespeteryan Kilisesi`ne din adamı olarak tâyin oldu ve 1956 yılına kadar kilise hizmetinde bulundu.⁹

Sonra Cornell Üniversitesi Felsefe Bölümünde din felsefesi yardımcı doçentliğine atanır. 1961`de, muhâfazakar teoloji anlayışından ilk defa belirgin bir biçimde ayrılmaya başlar ve bu tadrîci olarak ilerleyerek sürer. Bundan sonraki bütün hayâtında, Tanrısal bir varlığın mevcûdiyetinin güçlü bir biçimde farkında olması her zaman temel bir inanç olarak kalmakla birlikte, bu inançla birlikte giden belirli fundamentalist öğeler, zaman içinde ortadan kaybolmaya yüz tutacaklar.

⁶ John Hick, **Faith and Knowledge**, Glaskow, Williams and Collins, 1978, s. V, Ayrıca bkz.: Hick, **An Autobiography**, s. 68.

⁷ Hick, **An Autobiography**, s. 68.

⁸ Hick, **An Autobiography**, s. 68.

⁹ Hick, **An Autobiography**, s. 69.

1964 yılında İngiltere'ye geri dönen Hick, Cambridge Üniversitesi Teoloji Fakültesinde üç yıl öğretim üyeliği yapar. 1967'de Birmingham Üniversitesi Teoloji bölümüne felsefe profesörü olarak atanır. 1979 yılında Danforth profesörü olarak Amerika'daki California Üniversitesine bağlı Claremont Graduate School'a geçiş yapar. Hick 1986-1987 yıllarında dünyanın en önemli konferanslar dizisi olarak kabul edilen Gifford konferanslarını verir. Din araştırmaları alanında ürettiği önemli düşüncelerden dolayı 1991 yılında Grawemeyer ödülünü almaya hak kazanır. 1993 yılında Birmingham Üniversitesi'ne geri dönen Hick, 1994 yılında emekliye ayrılır.¹⁰ Halen Birmingham Üniversitesine bağlı Sosyal Bilimler ve Edebiyatta Yüksek Araştırma Enstitüsü'nün Bilim Kurulu Üyeliği yapmakta olan Hick'in yüzlerce makâle ve 25'i aşkın kitabı vardır.¹¹ Din felsefesinin farklı alanlarını kapsayan eserleri şunlardır:

1. *Faith and Knowledge (İman ve Bilgi)*, (Glasgow: Williams and Collins Sons 1957).

2. *The Existence of God (Tanrı'nın Varlığı)*, (New York: MacMillan 1964).

3. *Faith and Philosophers (İman ve Filozoflar)*, (New York: MacMillan 1964).

¹⁰John Hick, **İnançların Gökkuşağı**, Çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 29-30.

¹¹ Hick üzerine yazılmış Türkçe eserler ve eserlerinden çeviriler şunlardır; Makâle: Cafer Sadık Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", **İslâm ve Öteki Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 127-160 arası; Çeviri kitap: **İnançların Gökkuşağı; Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar**, Çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002; **Philosophy of Religion**, New Jersey, Prentice Hall, 1990 kitabının 109-119 arasını "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç" adıyla, Çev. Cafer Sadık Yaran, (**Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi: Târihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu** içinde, Ed. Cafer Sadık Yaran, Samsun, Etüt Yayınları, 1997).

4. *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (*Din Felsefesinde Klasik ve Çağdaş Okumalar*), (New Jersey: Prentice Hall 1964).
5. *Evil and the God of Love* (*Kötülük ve Sevgi Tanrısı*), (New York: MacMillan 1966).
6. *Christianity at the Centre* (*Hristiyanlık Merkezde*), (London: MacMillan 1968).
7. *Arguments for Existence of God* (*Tanrı'nın Varlığının Delilleri*), (London: MacMillan 1971).
8. *The Myth of God Incarnate* (*Tanrı'nın İnkarnasyonu Miti*), (London: SCM Press 1972).
9. *God and Universe of Faiths* (*Tanrı ve İnançların Evreni*), (London: MacMillan 1973).
10. *Truth and Dialogue* (*Gerçeklik ve Diyalog*), (London: Sheldon Press 1974).
11. *Death and Eternal Life* (*Ölüm ve Ebedi Yaşam*), (London: Collins 1976).
12. *God Has Many Names* (*Tanrı'nın Birçok İsmi Var*), (London: MacMillan 1980).
13. *Problems of Religious Pluralism* (*Dînî Çoğulculuğun Problemleri*), (London: MacMillan 1985).
14. *The Myth of Christian Uniqueness* (*Hristiyanlığın Eşsizliği Miti*), (London: SCM Press 1987).
15. *An Interpretation of Religion* (*Bir Din Yorumu*), (London: MacMillan 1989).

16. *Three Faith One God (Üç İnanç Bir Tanrı)*, (London: MacMillan 1989).
17. *Ghandi's Significance for Today (Gandi'nin Günümüz Açısından Önemi)*, (London: MacMillan 1989).
18. *Philosophy of Religion (Din Felsefesi)*, (New Jersey: Prentice Hall 1990).
19. *The Metaphor of God Incarnate (Tanrı'nın İnkarnasyonu Metaforu)*, (London: SCM Press 1993).
20. *The Rainbow of Faiths (İnançların Gökkuşağı)*, (London: SCM Press 1995).
21. *The Fifth Dimension (Beşinci Boyut)*, (Oxford: Oneworld Publications 1999).
22. *John Hick: An Autobiography (John Hick: Otobiyografi)*, (Oxford: Oneworld Publications 2002).

C. John Hick'in Din Felsefesinin Bâzı Ana Temaları

John Hick, çağdaş dünyanın en çok okunan ve tartışılan din felsefecilerinden biridir. Hick'in, üzerine yazmış olduğu konularla ilgilenen felsefeciler, kendilerini onun yazdıklarıyla ya diyalog halinde olmaya ya da onun hakkında eleştirel olmaya mecbur hissetmişlerdir. Dünyaca tanınan birçok filozof bu düşünce alanlarından birinde ün kazanmışlar ve hayâtlarını bu alandaki çalışmalarının açıklanmasına ve savunmasına adanmışlar.

John Hick, 1950 yıllarında akademik kariyerine, İngiltere'de, Hristiyan teolojisinin o sıralarda hakim olan mantıkçı pozitivist felsefe taraftarlarınca şiddetli bir felsefi hücumu tabi tutulduğu bir dönemde başlamıştır. Bunlar Tanrı inancını dilsel olarak hiçbir anlam ifade etmediği için, saçma bir iddia olarak görüyorlardı. Bir kısım Hristiyan aydınlarının da bu durum karşısında tutumu pozitivist eleştiriyi kabullenmek ve aslında Hristiyanlığın

hiçbir olgusal iddiada (factual claim) bulunmadığını savunmak olmuştur. Diğer bir kısım ise dinin gerçeklik iddiasında olmaktan daha çok faydalılığı üzerinde durulması gerektiğini iddia etmişlerdi. Başka bir kısım da din dilini önermesel ifâdeler değil de duygu, yaklaşım ya da niyet ifâdesi olarak görülmesinin daha uygun olduğunu iddia etmişlerdi.¹²

John Hick akademik hayâtına bir hukuk öğrencisi olarak başlar; sonra felsefeye ve son olarak da teolojiye devam eder. Bu disiplinlerin hepsi onun yaklaşımını etkilemiştir. Hukuk tahsilinde, bir delili tartmak ve değerlendirmek gereğini öğrenmiş; felsefeden, delilde açıklık ve tutarlılığın önemini kavramış; teoloji tahsilinden de, Hıristiyan düşüncesi târihinin ve Hıristiyan inancının güçlüklerinin geniş bir bilgisini elde etmiştir.¹³

Onun ilk çalışmaları olan **İman ve Bilgi** (Faith and Knowledge) ve **Kötülük ve Sevgi Tanrısı** (Evil and the God of Love), onun ismini özgün, anlaşılır ve güçlü Hıristiyan filozofu olarak tanıttı. Yakalamış olduğu bu şöhretle kalmayıp, aynı araştırmacı ve sorgulayıcı ruhuyla, İsa'nın 'Tanrı' oluşuyla ilgili iddiaların anlamı ve tutarlılığı, "gelecek hayât" beklentisi, Hıristiyanlığın diğer dünya dinleri arasındaki yeri gibi çağdaş tartışmaların merkezinde olan konulara da eğilmeği sürdürmüştür.¹⁴

Hick, din felsefesinde özellikle dînî çoğulculuk, kötülük problemi, Hıristiyanlığın uluhiyet anlayışı gibi konular söz konusu edildiği zaman ilk akla gelen isimlerdendir.

1. Tanrı Anlayışı: Hick, birçok konuda olduğu gibi Tanrı konusunda da, Hıristiyanlık dâhil tüm teist dinler için yeni sayılabilecek yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. Hick'in Tanrı anlayışına geçmeden önce onun teizmin Tanrı'yı nasıl tanımladığı ile ilgili fikirlerini görmek önem kazanmaktadır.

¹² John Hick, **A John Hick Reader**, Ed. Paul Badham, London, Macmillan, 1990, s. 2.

¹³ Hick, **A John Hick Reader**, s.1.

¹⁴ Hick, **A John Hick Reader**, s.1.

Hick'e göre teizmin belirlediği Tanrı anlayışının en belirgin iki özelliği, O'nun sonsuz ve sınırsız oluşudur.¹⁵ Bu özellikleri de Hick, “kendiliğinden-var olan” (self-existence) kavramıyla ilişkilendirmeye çalışır. O'na göre, “kendiliğinden-var olan” ifâdesi özünde iki ögenin bulundurulmasını gerektirdiği anlamına gelir:

a. Tanrı, var olması ya da özellikleri için herhangi bir başka varlığa muhtaç değildir. Tanrı kendisinden daha yüce bir varlık tarafından yaratılmış değildir. O'nu ne yaratmaya ve de ortadan kaldırmaya gücü yeten bir varlık da yoktur. Yâni daha soyut bir ifâdeyle O'nun mutlak ontolojik özgürlüğü vardır.

b. Bu da Tanrı'nın başlangıcının ve sonunun olmadığı, yâni Sonsuz (eternal) olduğu anlamına gelir. Eğer Tanrı'nın bir başlangıcı olsaydı, O'ndan önce var eden birinin olması gerekirdi; eğer O'nu ortadan kaldıracı biri olmuş olsaydı, o zaman O'nun üzerinde etki yapan bir varlığın olması gerekirdi. Ne var ki, bu iki iddiadan hiçbirisi O'nun mutlak ontolojik varlığıyla bağdaşmıyor.¹⁶ Böylece Tanrı kendi kendisinin nedeni olan ve başka hiçbir güçle sınırlanamayan, değiştirilemeyen mutlak bir varlıktır.

Hick, teizmin Tanrı anlayışını, eski Yunan düşüncesinde var olan, özellikle de Platon'un “mimar Demiurge”sinden¹⁷ farklı olarak düşünür. Hick'e göre, teizmin Tanrısı herşeyi yoktan yaratandır (*creatio ex nihilo*). Yoktan yaratma düşüncesinden hareketle Hick, şu sonuca varır:

a. Bu, ilk önce Yaratan ile yaratılan arasında kesin bir farklılığın olmasını gerektirir; şöyle ki, yaratılanın Yaratıcı (Tanrı) olmasını mantıksal olarak imkânsız kılar. Tanrı sonsuza kadar Yaratıcı, yaratılan da sonsuza kadar yaratılmış olarak kalır.

¹⁵ John Hick, **Philosophy of Religion**, New Jersey, Prentice Hall, 1990, s. 7.

¹⁶ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 8.

¹⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1943, s. 24-25; Ömer Özden, **İslâm Felsefesi Târihi Ders Notları**, Erzurum, İlahiyat Fakültesi, 1990, s. 27.

b. İkinci bir sonuç olarak da, yaratılanlar, kendi varlıklarının yaratıcısı ve devam ettiricisi olma hasebiyle Tanrı'ya muhtaçtırlar. Dua ve ibâdetin gerekliliği de burada ortaya çıkmış oluyor.¹⁸ Böylece, Hick'e göre insanın kendisini doğa yasalarının sonucu değil de, Tanrı'nın bir lutfu gibi evrenin bir parçası olarak görmesi ve ona Tanrı tarafından bahşedilen her günü de saygı ve teşekkür için fırsat bilmesi bu nedenledir.¹⁹

Hick, teizmin bu şekilde ileri sürdüğü Tanrı anlayışını bâzı yönleri ile de eleştirmektedir. Ona göre, teizmde her zaman Tanrı'nın zâti varlık olduğu yönündeki anlayış varolagelmıştır.²⁰ “Birçok ilahiyatçı için de Tanrı, Zat (Person) değil, zâti (personal)dir. Birinci kavram insan şahsının büyütülmüş şeklini hatırlatıyor. (Tanrı'yı bu şekilde düşünmeye, “insan biçimli” anlamına gelen antropomorfizm-yunanca *anthropos*-insan, ve *morphe*- biçim kelimelerinden oluşuyor- denir). Bu tanım, aynı zamanda insanın Tanrı hakkında konuşmasındaki sembolik veya analogik dil meselesinde de sorun oluşturuyor”.²¹

Tanrı'nın bilinebilmesi meselesine gelince, Hick'in temel görüşü “kendinde” Tanrı'nın, sonsuz gerçeklik olduğu “ve böyle olması nedeniyle de insan zihninin kavrayış kapasitesini aştığı” yönündedir.²²

Hick'e göre, büyük dînî gelenekler arasında, özellikle de onların daha mistik kollarında, *an sich* (kendinde/ bizâtihi) Gerçek (veya Hakk, Real) ile, insanlar tarafından kavramsallaştırılan ve tecrübe edilen Gerçek arasında bir farklılık olduğu geniş ölçüde kabul edilir. Yaygın kaniya göre Nihâi Gerçeklik (Ultimate Reality) sonsuzdur ve böyle olmakla da insan düşüncesi ve dilinin kavrayışını aşar²³, öyle ki tasvir edilebilir ve tecrübe edilebilir ibâdet ve tefekkür

¹⁸ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 9.

¹⁹ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 9.

²⁰ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 10.

²¹ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 11.

²² John Hick, **God and Universe of Faiths**, New York, St. Martin's Press, 1973, s. 139.

²³ John Hick, **İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar**, Çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 62.

objeleri, sınırsız gerçekliğinde Nihâi değil, sonlu algılayışlarla ilişki içindeki Nihâi'dir.²⁴

Tanrı inancı, kültürlere göre değişen kavramsal kategorilerle ifade edildiğine göre, o, her kültürün içinde kendisine göre biçimlenir. Hick, Tanrı kavramını “God” (Tanrı) ve “Absolute” (Mutlak) olarak ikiye ayırır. Nihâi Gerçekliğe işaret eden “Tanrı” (God) düşüncesi Hristiyanlık gibi Batılı dinler için geçerlidir. Oysa ki, aynı gerçekliğe delâlet eden Mutlak (Absolute) Hinduizm gibi Doğulu dinlere mahsustur.²⁵

Teizm, Tanrı'nın En Yüksek İyi olduğunu ve evreni ve onun içindekileri eksiksiz sevgisi ve inâyetiyle kuşattığını iddia eder. Hick, sevgi ve iyilik Tanrı'sından bahsederken, *eros* ve *agape* sözcüklerinin farklı anlamlarından yola çıkar; şöyle ki, *eros* sözcüğü bir şeyi iyilik, güzellik, şıklık, faydalılık, yakınlık vb. gibi kendinde olan herhangi bir özelliğinden dolayı sevme anlamına geldiği halde, *agape* sözcüğü ise hiçbir şarta bağlı olmayan daha genel bir kavramdır. * Hick'e göre, birinin bir başkasını akıllı, güzel ya da yakını olduğu için sevmesi *eros*'tan kaynaklanan bir sevgidir, oysa, Tanrı'nın sevgisi, sevdiğinde olan herhangi bir özelliğe göre olmayan sevgidir (*agape*).²⁶ “Kitab-i Mukaddes'te geçen , “Tanrı Sevgidir”, ya da “Tanrı Dünyayı sevdi” ifadelerinde sevgi *agape* anlamında ve ona yakın anlamda kullanılmıştır.”²⁷

Kısaca söylersek, Hick'e göre Hristiyanlığın üzerinden ısrarla durduğu sevgi Tanrı'sının (God of Love) insanları sevmesi de insanlardan kaynaklanan herhangi bir meziyete göre değil, Tanrı'dan kaynaklanan karşılıksız sevgidir.

²⁴ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 117.

²⁵ John Hick, **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Trancendent**, London, Macmillan, 1989, s. 77.

* “Agape” ve “eros” kelimelerin etimolojik açıklaması için bkz.: Geddes MacGregor, **Philosophical Issues in Religious Thought**, Washington, University Press of America, 1979, s. 280-281.

²⁶ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 11,12.

²⁷ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 11.

2. Evrenin Dinsel Açıdan Müphemliğı: Hick'in evreni "dinsel açıdan müphem" bulması, ona göre, evrenin hiçbir belirgin özelliğinin olmadığı anlamına gelmez; zira onun bununla kastettiğı şey, aslında "insâni bakış açısıyla evrenin hem dînî hem de naturalistik yollarla düşünölüp, tecrübe olunabilirliğıdir".²⁸

Hick bu müphemlik durumunun, onyedî, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllarda modern bilimin ortaya çıkıp, gelişmesiyle daha da geniş boyut kazandığını söyler.²⁹ Zira o zamana kadar hep Tanrı'ya atfedilen doğa olaylarının birtakım neden ve yasalarının bulunması, bilim dünyasında, doğanın kendi başına işlediğı kanaatini yaratmıştır. Aynı şiddetle de canlılar âleminde mevcut olan armonik sistem ve düzenlilik bâzılarını bu sistemin mutlak ilâhî kudret tarafından yapılması gerektiğı fikrine götürmüştür. Dolayısıyla bilimin doğadan çıkardığı veriler Hick'in de iddia ettiğı gibi zaman zaman imana yaklaştırdığı gibi, bazen de inkara götürmüştür.

Hick'e göre, evrende veya doğada dînî açıdan olumlu veya olumsuz bir anlam ve işâret bulmaya çalışan insan aklı, oradan eli boş dönmeye mahkumdur. Tanrı'ya inanan ve inanmayanların delillerini inceleyen Hick, bunların hiçbirinin, insanı bir tarafı seçme konusunda kesin bir sonuca götürecek şekilde başarılı olmadığını savunur. Doğa ve târihten çıkarılan ve teizm ya da naturalizm adına delil olarak ileri sürölen olgular, ona göre, hem teistik hem de naturalistik yoruma müsaittir. Örneğın, dînî tecrübe olgusu teizme işâret ederken, doğal ve ahlâki kötölüklerin varlığından doğan sıkıntıların mevcûdiyeti, aksi yöne işârette bulunur.³⁰

Kezâ, insanın ahlâki, estetik ve kognitif tecrübeleriyle birlikte, "evrenin tasarımılanmış görünüminün teistik bir dünya görüşüne işârette bulunduğı mâkul bir biçimde söylenebilirken; evrende kötölüklerin varlığı, insan hayâtının evren

²⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 73.

²⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 73.

³⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 123; John Hick, *Arguments for the Existence of God*, London, MacMillan Press, 1992, s. 101-103.

içindeki önemsiz gibi gözüken yeri, tabiat olaylarını açıklamak için teistik bir hipoteze ihtiyaç duyulmaması gibi hususlar, böyle bir sonuçtan uzaklaşılması yönünde işârette bulunmaktadır”. Kaldı ki, her iki zıt görüş için daha açık bir işârette bulunuyormuş gibi gözüken olguları, öteki açıdan da yorumlamak mümkündür. Onun kendi ifâdesiyle, “teistik deliller naturalistik olarak yorumlanabilir, naturalistik deliller de teistik olarak yorumlanabilir”.³¹

Hick’e göre sadece farklı insanlar farklı dönemlerde dînî ya da dînî olmayan (non-religious) tecrübeler değil, aynı insanlar da farklı dönemlerde farklı tecrübeler yaşayabilirler. Ona göre, istenilen dindar insan, ibâdet ettiği sırada gözle görünmez bir Tanrı’nın huzurunda olduğunun farkına vardığını, ya da –bazen de olsa- onun hayâtının tamamı ve tüm insanlığın târihi Tanrısal amaç içerisinde yer aldığının bilincine vardığını söyleyebilir. Fakat diğer bir taraftan da, çağdaş dünyanın insanların büyük çoğunluğu bu tecrübe fikrine katılmadığı, bunun yerine kendilerinin ve başkalarının yaşamlarını saf naturalistik kavramlarla düşündüğü ve bu nedenle de onların bireysel tecrübesi onları- en azından gizli bir şekilde -aşkın bir varlığın var oluşu ve gâyeliliği fikrini red etmeye götürdüğü de vakidir.³²

Teizmin mi yoksa naturalizmin mi haklı olduğu konusunda, fiziksel bir olayın gözlenmesinde olduğu gibi objektif yahut matematiksel bir hesaplamanın veya mantıksal bir kıyasın çıkarımsal sonucu gibi kesin bir sonuçtan söz edilemeyeceğini, birçok teist veya naturalistin kendileri de kabul eder. Fakat, evren ve insanlığın doğası ve târihinden çıkarılarak öne sürülen lehte ve aleyhteki çeşitli türden delillere rağmen, bir insan, teizmi ve naturalizmi seçmek konusunda ihtimâllere dayalı bir sonuca da varamaz mı?

Bu yaklaşımın Swinburne gibi filozoflarca kabul olunması ve Tanrı’nın varlığını kanıtlamada metot olarak kullanılmasına rağmen,³³ Hick’e göre, lehteki

³¹ Hick, **An Interpretation of Religion**, s. 124.

³² Hick, **A John Hick Reader**, s. 126.

³³ Swinburne’in mezkur yaklaşımı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakılabilir; Swinburne, **Tanrı Var mı?**, Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta Yayınları, 2001, s. 35-42.

deliller listesinin aleyhteki deliller listesine ağır gelmesi gibi ihtimâl hesaplarına dayalı bir düşünsel tartı ve karar da olamaz. Çünkü, “böyle bir sonuç realistik olarak mümkün değildir. Zira bu, farklı delillerin değerlerini nicelikselleştirmemizi gerektirir... Fakat böyle görece bir nicelikselleştirme de, ancak keyfi ve öznel olabilir.”³⁴

Dolayısıyla, ona göre, teizm ve ateizm adına karşıt grupların sunduğu delilleri karşılaştırmalı olarak değerlendirmek, neredeyse imkânsıza varacak kadar zordur. Zaten böyle bir değerlendirmede dikkate alınabilecek bir kriter yoktur:

“Evrenin, anlaşılmaz müphemliğini sürdürdüğü gözüküyor. O, bâzı yönleriyle dînî bir mukabeleyi davet ederken, öteki bâzı yönleriyle, bunu reddetmektedir. O, hem dînî hem de naturalistik inanca izin verir; ne var ki, her iki durumda da aslâ defedilemeyecek şekilde karşı ihtimâli de yanında bulundurur. O halde, dînî inanç ve tecrübe ile ilgili herhangi bir realistik analiz, ve dînî inancın rasyonelliğinin herhangi bir realistik savunması, bu sistematik müphemiyet durumundan yola çıkmalıdır”.³⁵

Daha önce de zikrolunduğu gibi evrenin ikili (naturalistik ve teistik) müphemliği onun tüm felsefesinde olduğu gibi, inanç konusu için de temel rolünü oynamaktadır.³⁶ Bu anlayış Hick için kaçınılmaz olarak inancın delilsiz olarak da akliliğini gerektirmiştir.

3. Delilsiz Rasyonel İnanç: Hick’e göre, geleneksel teistik delillerin hakim olduğu dönem boyunca, Tanrı’nın varlığı filozoflarca daha çok, akıl yürütmeye keşf olunan bir şey olarak kabul edilmiştir. “O çıkarımsal bir sonuç olarak görülmüştür; inancın rasyonelliği meselesi de çıkarımların doğruluğuna

³⁴Hick, *An Interpretation*, s. 124.

³⁵ Hick, *An Interpretation*, s. 126.

³⁶ Bu tür “bilinemezlik” durumunun teolojik agnostizme götürüp götürmediğiyle ilgili tartışma için bkz.: Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Ankara, Kitabiyat , 2004, s. 60-64.

eşitlenilmiştir. Oysa, dînî açıdan bu yaklaşım gördüğümüz gibi her zaman tuhaf karşılanmıştır.”³⁷

Târihsel olarak bakıldığında, Tanrı’nın varlığının felsefi “delilleri” imanı yaratıcı olmaktan daha çok onu kuvvetlendiren ve tasdikleyici olduğu görülüyor.³⁸ Bu açıdan baktığımızda çıkarımsal deliller iman için birincil değil, belki de ikincil bir önem arzetmektedirler.

Hick’e göre peygamberler, azizler ve dînî tecrübe yaşayan diğer insanlar, Tanrı’nın huzurunda yaşarlar ve onlar Tanrı’nın varlığına da en az dış dünyanın varlığı kadar inanırlar. Bu anlamda onların tecrübe ettikleri gerçeklik, rasyonel olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

Hick, böyle bir tecrübeye sâhip olan kişilerin inancına “delilsiz rasyonel inanç” der ve eserlerinde dînî inancın, bu türden bir inanç olduğunu ve olmaya çalışması gerektiğini savunur. Çünkü dinsel tecrübe sahibi olan kişinin mantıksal delile ihtiyacı yoktur; zira böyle bir kişi Tanrı’nın var olduğunu herhangi bir diyalektik süreç ile ispatlayamasa da, Tanrı’nın huzurunda yaşamaktadır. Hick’e göre insan bir “kişi” (person) olacaksa, Tanrı, *deus absconditus* (saklanmış Tanrı) Tanrı olmalıdır. O, kendini yaratıklardan gizleyerek ve yaptıklarını tanıyacak ya da tanımayı başaramayacak özgürlüğü bize tanıyarak arkada durmalıdır.³⁹

Öyleyse Tanrı, kendini bize bildirici faaliyetlerini, bizim her zaman tecrübe ettiğimiz tabîî düzeni bozmayacak bir biçimde ve tabîî olaylarla son derece uyumlu bir şekilde ortaya koyar. “İşte Hick açısından maddi olan dünyayla ilişkiye girmek zorunda olmamıza rağmen ve mânevi bir dünyayla bir etkileşime girmek, evreni dînî yönden tecrübe etmek zorunda olmamamızın ve

³⁷ Hick, **A John Hick Reader**, s.55.

³⁸ Hick, **A John Hick Reader**, s. 55-56.

³⁹ Ferit Uslu, **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 160.

Tanrı'nın kendini bizim tecrübe alanımıza apaçık sunmamasının apacık nedeni budur".⁴⁰

Görüldüğü gibi, Hick, Kant'a benzer biçimde aklın metafizik alandaki ikilemini çözmekte bize yardımcı olamayacağını savunmakta; yine Kant gibi Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak benimsemekle tercihini teizmden yana kullanmakta; bununla birlikte, Kant'tan farklı olarak, bu tercihi pratik ahlâk yerine "dînî tecrübe" üzerine dayandırmaktadır.⁴¹

4. Dînî Tecrübe: Hick'e göre "dînî tecrübe" duyu algılarıyla elde edilen bir "gibi-tecrübedir". Dolayısıyla Hick dînî tecrübeyle, önümüzde duran fiziksel bir objenin algılanmasına benzetilebilecek, "algıyla elde edilen tanımaya dayalı bir bilgi" formunu kast etmektedir. Bu sebeple dînî tecrübe, bâzı seçkin kişilerin yaşadıkları "Tanrı'yı görme" ya da "O'nunla buluşma" anlamına gelen bir mistik ya da sezgisel tecrübe olmayıp, bilakis tüm inananların inançları aracılığıyla evrende olup bitenleri, "Tanrı'nın işleri olarak algılama" tecrübesidir.⁴²

Hick'e göre, hayâtı ve evreni dînî yönden tecrübe etmenin anlamı, dindar insanların "diğer bir dünyanın" farkında olmaları ve onu tecrübe etmeleri değildir. Bilakis, dindar olmayanlarca da tecrübe edilen "aynı dünyayı" değişik bir yolla tecrübe etmesi ve yorumlaması anlamındadır. Dindar ile dinsiz kişi aynı dünyada yaşamakta ve aynı dünyayı tecrübe etmekte olmalarına rağmen, dindar

⁴⁰ Uslu, **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, s. 160.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hick, **An Interpretation**, s. 242-244; John Mackie, günümüz Batı felsefesinde "dînî tecrübe" delilinin ön plana çıkmasını ve onun Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanılmasına olan rağbetin artmasını, Kant'ın diğer delillere yönelttiği eleştirilerle ilişkilendirmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bakılabilir: John Leslie Mackie, **Miracle of Theism: Arguments for and against of The Existence of God**, Oxford, The Clarendon Press, 1982, s. 177).

⁴² Hick, **Faith and Knowledge**, s. 96.

kişi dünyada oluşan tabiî olaylarda, dindar olmayanlarca görülemez dînî bir anlam görmektedir.⁴³

5. Dînî  o ulculuk: Hick dünyada var olan dinlerin birbiriyle birçok noktalarda  atıştı ını iddia eder. Bu çatışmalar dış görünüşte olsa bile sonuç değişmez. Hick'in temel iddiası Tanrı'nın "kendili inde" (in himself) sonsuz gerçeklik ve " insan aklının kavrama sınırlarını açan"⁴⁴ olduğu yönündedir.

Farklı dinlerin Tanrı hakkında oluşturdukları uzlaşmaz tasavvurlar, k r insanların birbirinden farklı fil tanımlamalarına benzemektedir. Farklı dinlerin hepsi de "Tanrı'yı tasavvur eder, onların her biri O'nu farklı biçimde ya da yaklaşık oranında ifâde eder; fakat hiçbirisi kendili inde, nihâi gerçekliğin sonsuz doğasını eksiksiz tanımlayamaz."⁴⁵ Görülür farklılıklar ise, insanların içinde bulundukları, farklı kültürel ve târihi şartların etkisiyle oluşmuş olan tecrübelerinin farklı yorumlanması sebebiyledir.⁴⁶

Hristiyanlık ilk dönemlerden itibaren kendisini hayât ve kurtuluş yolu olarak sunmuştur. Hick şu soruyu sorar; Hristiyanlığı kendisi dışında kurtuluşun olmadığı yegâne yol mu kabul etmeliyiz, yoksa onun dışındaki dünya dinlerine de hayât ve kurtuluş veren başka yollar olarak mı bakmalıyız?⁴⁷

Hick, insanların din seçmede ya da benimsemede hangi faktörün daha etkin ve önemli olduğu üzerinde kafa yorur ve nihâyette şu sonuca varır ki, bir dinin insanlar tarafından kabul edilmesindeki en temel faktör hep doğum faktörü olagelmıştir. Örneğin, şöyle der;

"Ben, Hindistan'da doğmuş olsaydım, muhtemelen bir Hindu olurdum; eğer Mısır'da do saydım, muhtemelen bir Müslüman; Sri-Lanka'da do saydım, muhtemelen bir Budist olurdum. Fakat ben İngiltere'de do dum ve tahmin olunacağı gibi bir

⁴³ Hick, **Faith and Knowledge**, s. 116; **An Interpretation**, s. 243-244.

⁴⁴ Hick, **God and Universe of Faiths**, s.139.

⁴⁵ Hick, **God and Universe of Faiths**, s. 140.

⁴⁶ Hick, **God and Universe of Faiths**, s. 146.

⁴⁷ Hick, **God and Universe of Faiths**, s. 121.

Hristiyanım. Bu farklı dinlerin, nihâi gerçekliğin doğası, ilâhî davranışın şekilleri, insan ırkının kaderi ve doğası hakkında birbirinden farklı ve birbirine zıt şeyler söylediği görülüyor. İlâhî doğa (divine nature) zâti (nonpersonal) midir, yoksa şahsi (personal) midir? Tanrı, dünyada vücutlaşır mı? İnsan dünyada tekrar tekrar doğar mı? Empirik benlik, Tanrı ile ebedi bir dostluk için yaratılmış gerçek benlik midir, yoksa, ebedi ve yüce benliğin geçici ve hayâli bir görüntüsü müdür? İncil, ya da Kur'an veya Bhagavad Gita Tanrı'nın sözü müdür? Eğer bu sorulara Hristiyan'lığın yanıtı doğruysa, Hinduizm'in vermiş olduğu cevabın büyük oranda yanlış olması gerekmiyor mu? Eğer Budizm'in dediği doğruysa, İslâm'ın dediği büyük ölçüde yanlış olması gerekmiyor mu?"⁴⁸

Hick, dinlerin çatışan ve birbiriyle uyuşmayan bu tabiatlarından yola çıkarak, onların hiçbirisinin Nihâi Gerçekliği (Ultimate Reality) bütünüyle kapsayamayacağını ve her birinin de O'nun bir parçasını kendi kültüründen ve tecrübelerinden de bir miktar esinlenmiş olarak açıklayabileceğini iddia eder. Dolayısıyla da bir dini benimsemenin temel şartı kişinin içinde doğduğu kültür ve ortam olduğuna göre ve bir bakıma da kişinin kendi seçim ve düşünme şansını da kısıtladığı için farklı dinlerin ve mensuplarının birbirleriyle dînî üstünlük iddiası da en azı ahlâki açıdan temelsiz kalmaktadır.*

Hick'in bu iddiaları onun ünlü çoğulcu tezi için temel oluşturur. Cafer S. Yaran, Hick'in çoğulcu tezinin temel dayanakları olarak şunları zikreder:

a. Büyük Dünya Dinlerindeki Ahlâklılık; Ahlâki açıdan, dinlerin mensuplarını, gerek târihi gerek günümüzü dikkate alarak bir bütün olarak karşılaştırıp, ötekine göre daha üstünlük belirlemelerinde bulunmak da objektif olarak mümkün değildir.⁴⁹

⁴⁸ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 107-108.

* Her ne kadar insanların dinini kendi irâde ve istekleriyle seçtiği gibi bir ictimai kanaat söz konusuysa da, sosyal ve tecrübi gerçeklik açısından baktığımızda kendi seçimini kullananların yok sayılabilecek kadar az olduğu gözardı edilmemelidir.

⁴⁹ Cafer Sadık Yaran, **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002, s. 212; "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", **İslâm ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu**, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul,

b. Dinlerin Doğruluğunu Değerlendirmede Kriter Yetersizliği; Hick'e göre, dinin merkezi ilgisi doğruluktan ziyâde kurtuluştur. Dinlerin doğruluğundan söz etmek pek mümkün değildir. Ona göre, bir dinden, onun doğru veya yanlış olduğu şeklinde bahsetmek, bir medeniyetin doğru veya yanlış olduğunu söylemekten daha uygun değildir.⁵⁰

c. Dinlerin Kaynağı ve Çeşitliliğine Bakış; Hick'e göre, insanlığın dînî hayâtını, kendi miras aldığımız kategorilerle görmek yerine, kendi dinimizi insanlığın târîh boyunca süren dînî hayâtının bir parçası olarak görmeliyiz.⁵¹

d. Pluralistik Tanrı Anlayışı; Hick'e göre, büyük dînî gelenekler arasında, özellikle de onların daha mistik kollarında, *an such* (kendinde/bizâtihi) Gerçek (veya Hakk, Real) ile, insanlar tarafından kavramsallaştırılan ve tecrübe edilen Gerçek arasında bir farklılık olduğu geniş ölçüde kabul edilir. Yaygın kanıya göre Nihâî Gerçeklik (Ultimate Reality) sonsuzdur ve böyle olmakla da insan düşüncesi ve dilinin kavrayışını aşar, öyle ki tasvir edilebilir ve tecrübe edilebilir ibâdet ve tefekkür objeleri, sınırsız gerçekliğinde Nihâî değil, sonlu algılayıcılarla ilişkisi içindeki Nihâî'dir.⁵²

e. Kurtuluşa Erdirmede Dinlerin Eşitliği; Hick'e göre, kurtuluş açısından da bakıldığında, pluralizm, bütün dinlerden olan insanlara, hatta herhangi bir dinden olmayanlara, eşit ölçüde kurtuluş imkânı atfeder. Belki birçok dünyadaki birçok yaşamdan sonra da olsa, herkes sonuçta kurtuluşa erecektir.⁵³

Hick insanların kurtulabilmesi için Kiliseyi veya İsa'yı merkeze alan görüşü, dünyayı kâinatın merkezi sayan eski Batlamyus astronomisine, Kilisenin diğer din mensuplarının kurtulabilmesi için ortaya attıkları görüşleri ise bu

Kaknüs Yayınları, 2000, s. 127; Ayrıca konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Hick, **İnançların Gökkuşağı**, s. 50.

⁵⁰ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 212.

⁵¹ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 214.

⁵² Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 220.

⁵³ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 211- 221.

merkez daire etrafında deveran eden küçük dairelere benzetmektedir.⁵⁴ Halbuki asıl gerekli olan Tanrı'yı merkeze alan ve diğer dinleri ise onun etrafına koyan teolojide bir Kopernik devrimidir. Hick bu devrimi kendisinin yaptığına inanmaktadır.⁵⁵

Hick'in çoğulculuk tezi din felsefesinde önemli bir yer işgal etmiş ve önemli tartışmalara yol açmıştır. Fakat özellikle günümüz açısından dünya dinlerinin durumunu dikkate alsak ve “medeniyetler çatışması” iddiasını ciddiye alırsak, çoğulculuk tezinin en azından pragmatik açıdan ne kadar önemli olduğunu hemen fark edebiliriz.*

⁵⁴ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 131.

⁵⁵ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 132.

* “Dinsel Çoğulculuğu” İslâmi perspektiften ayrıntılı değerlendiren diğer bir yazı için bkz.: Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası”, **Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları**, Ed. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005, IV bölüm.

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI DİN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK

PROBLEMİ

I. KÖTÜLÜĞÜN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ

Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlük'ünde “ kötü”, “nitelikleri aşağı olan hoşa gitmeyen, işe yaramayan, değersiz” olarak tanımlanmakta; eski Türkçe karşılığı olarak da fena ve şeni sözcükleri gösterilmektedir. “Kötülük” ise, “kötü olma durumu”, “zarar verecek iş”, “kemlik” ve “şer” olarak belirtilmektedir. Eski Türkçe karşılığı “şer” olarak gösterilen ve “iyinin karşıtı” olarak tanımlanan “kötü”, ya da “değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey” ya da “ahlâk değerlerine ve törel istence karşı olan her şey” olarak açıklanmaktadır.¹

Etimolojik olarak Arapça'da “şerare” masdarından gelen şer, “su” kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü lügatlerde şer, “su”, fesad ve zulüm kavramlarıyla karşılanmaktadır. Çoğulu ise “şürur” ve “eşrar” şeklindedir. Mesela, iyilerin (el-ahyar) karşıtı olarak “kavmun eşrâr (kötülerin topluluğu)” denilir. Kötülük yapan kimseye de “şirrir” denilir. Kısacası, lügatte şerr, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla o, tamâmen iyinin (hayr) zıddıdır ve tanımları da bu zıddiyetten hareket edilerek yapılmıştır.²

Kötülüğün İngilizce'deki karşılığı olan “evil” sözcüğü ise, her zaman olmasa da, genellikle daha geniş bir anlamda kullanılır; o sözcük kapsamında biz, fenalık anlamında ahlâki kötülük ve doğal âfetler ve hastalıklar gibi ahlâki olmayan kötülükleri ayırıyoruz. Almanca'daki *übel* sözcüğü ise daha kapsamlı bir terimdir; hem ahlâki hem de ahlâki olmayan (non-moral) kötülükler için kullanılır. O özellikle ikincisi için kullanılmasına rağmen, *böse* ise daha fazla

¹ Bkz.: **Türkçe Sözlük**, Haz. Hasan Eren v. d., Ankara, Turk Dil Kurumu, 1988; Ayrıca bkz.: Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, Ankara, Vadi Yayınları, 2001.

² Metin Özdemir, **İslâm Düşüncesi'nde Kötülük Problemi**, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001, s. 17.

ahlâki kötülük için kullanılır. Fransızca'daki *le mal* ise kötülüğün her çeşidi için kullanılabilir.³

Robert M. Adams'a göre, "evil" sözü sıradan bir İngiliz tarafından ahlâken kötü (gereksiz, faydasız) olan şeyler için kullanılmasına rağmen, yüzyıllarca filozof ve ilahiyatçıların, bu kavram yelpazesi altında hayâtın bütün olumsuzlukların toplanmasıyla, daha geniş bir anlam kazanmıştır.⁴

Richard Swinburne ise kötülük anlamında, hem fâillerin davranış ve karakterlerinden sözederken hem de, hal ve durumundan bahsederken, iyinin (good) karşıtı olarak "evil" yerine "bad" sözcüğünü kullanmayı tercih eder.⁵

Kötü veya kötülükle ilgili yukarıdaki Türkçe tanımları yeniden gözden geçirecek olursak, görürüz ki, Türkçe'de kötülük kavramına daha çok moral ve ahlâki kötülük anlamı yüklenmekte; hastalıklar ve doğal âfetler gibi Batılıların fiziksel veya doğal (natural) kötülük olarak nitelendirdikleri olgular pek kötülük kavramının ilk anda akla gelen şümulü içinde sayılmamakta, bunlar daha çok bela ve musibet kavramlarıyla ifâde edilmektedir.⁶

Kötülük, din felsefesi literatüründe genel olarak iki farklı isim altında ele alınır: Ahlâki (moral) ve doğal (natural, physical) kötülükler. Ahlâki kötülük, daha çok insanın özgür bir varlık olarak ortaya koyduğu eylemlerle ve onların sonuçlarıyla ilgili olan savaşlar, zulümler, tecâvüzler, katiller, intiharlar vb. gibi insan kaynaklı kötü durumlar için kullanıldığı halde, doğal kötülükler ise insandan bağımsız olarak vaki olan depremler, seller, yangınlar, tusunamiler, kuraklıklar gibi kötülüklere işâret eder. Bu iki temel kötülük türü ayırımının ortası diyebileceğimiz kötülük türlerinden bahsedilebilir. Fakat onlar daha çok bu iki türden biriyle yakınlığına göre kategorize olunmuştur.

³ John Hick, **Evil and the God of Love**, London, The Macmillan, Press, 1985, s. 12.

⁴ Robert Merrihew Adams. **The Problem of Evil**, Ed. Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams, Oxford, Oxford University Press, 1990, s.1.

⁵ Richard Swinburne, **Providence and the Problem of Evil**, Oxford, Clarendon Press, 1998, s. 4.

⁶ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 24.

Kötülüğün çeşitleri ve isimlendirilmesiyle ilgili tanımlamalar düşünürlerin kötülük anlayışlarına göre de bazen değişebiliyor; bazı filozoflar doğal (natural) değil “fiziksel (physical) kötülük” terimini tercih ederler. Bu terimi yeğleyenlerden biri olan Griffin’e göre, bu sadece iki eş anlamlı kelimedenden birinin edebi zevke dayalı bir tercihi değildir; bir anlayış farkını gösterir. Griffin’e göre, kendisi de dâhil “başka yazarlar bu terimleri niyetlenilmiş kötülük ile maruz kalınmış kötülüğü ayırdetmek için kullanırlar. Buna uygun olarak, “moral kötülük” yalnızca kötü niyetin kendisi için kullanılır, onun kötü sonuçları için değil;... “doğal kötülük” ise acı çekmeye (suffering) neden olan fâilin türüne bakmaksızın, tüm acı çekme biçimlerine işârette kullanılır.⁷ Cafer S. Yaran’a göre ise “tabîî”, “doğal” ve “fiziksel” terimleri eş anlamlı olarak kullanılabilirler.⁸

Her iki tür kötülüğün ortaya çıkardığı problemler farklıdır. Fakat şunu hemen belirtelim ki, doğal kötülüğü ahlâki kötülüğe indirgeyen ve bu yolla problemi çözmeye çalışanların sayısı da az değildir.⁹

Bâzı filozoflar da, Tanrı’nın kötülükten sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülüğü tabîî ve ahlâki diye ikiye ayırmakta, birincisini bazen, maddenin her kemâli kabul edecek durumda olmadığına (Fârâbî’de olduğu gibi); ikincisini ise bizzat insana maletmişler.¹⁰

Söz konusu bu iki tür kötülükten hangisinin zaman itibâriyle daha önce ortaya çıktığı da, Ortaçağda birçok Hristiyan düşünürü uğraştıran bir konu olmuştur. İnsanın doğuştan günahkar olduğu ve ilk günahın Âdem tarafından işlendiğini söyleyen bâzı teologlar ahlâki kötülüğe öncelik vermişlerdir. Hatta onlara göre, doğal kötülük, ahlâki kötülük içine düşen insana Tanrı’nın verdiği

⁷ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 26.

⁸ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 26.

⁹ Örneğin bkz.: Alvin Plantinga, **God and Other Minds**, New York, Cornell University Press, 1967, s. 131,132; Fârâbî, **el-Medînetü’l-Fâdila**, s. 118-9, es-Siyâse, s.33, (bkz.: Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, Ankara, Selcuk Yayınları, 1992, s. 149).

¹⁰ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 151.

bir cezâdır. Fakat bu görüşü savunmak kolay değildir. Çünkü insan yaratılmadan önce de dünya vardı ve bugün şahit olduğumuz doğal kötülöklere o zamanda da rastlanıyordu.

Bu iki ayrımla kıyaslanabilecek bir yaygın kullanıma sâhip olmamakla birlikte, bâzı filozoflar ayırt edilmesi gereken üçüncü bir kötölük türünden söz etmektedirler: Metafiziksel kötölük. Bu durumda kötölük çeşitleri asıl itibarıyla ikiye, daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise üçe ayrılmaktadır: Ahlâki kötölük, doğal veya fiziksel kötölük ve metafiziksel kötölük.¹¹

A. Doğal Kötölük

Doğal kötölük, ahlâki kötölöklere indirgenemeyecek kadar farklı sorunlar yaratmaktadır. Onu ahlâki kötölöklere gibi düşünüp, aynı çizgide çözmeye çalışma çabaları da savunulamaz. Özgür irâde savunması da daha fazla ahlâki kötölöklere ilgili olmuş ve onu dikkate almış, sıra doğasal kötölöklere geldiğinde o, neliği belirsiz olan birtakım doğaüstü ve insanüstü güçlere atfedilmiştir. Doğal kötölöklere yelpazesi altında, filozoflar, zaman zaman birbirlerinden farklı olay ve olguları toplayabilmişlerdir.

Hick, doğal kötölüğü, “hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötölöklere”¹² olarak tanımlar. Bu tür kötölöklere sonuç olarak insan üzerinde etkilerine göre kötüdürler.

İnsanlar için pek de tehlike oluşturmayan fakat bitkiler de dâhil, diğer canlıların varlık âleminde yaşanan, “türlerin birbiriyle avlanması”, “bitkilerin katledilmesi ya da zarar görmesi”, “yıldızlardaki patlamalar” gibi “katliamların” da kötölük sayılıp sayılmaması meselesine gelince, Hick, bunun duygusu olmayan (non-sentient) varlıklar için kötölük oluşturmadığını, hayvanların

¹¹ Yaran, **Kötölük ve Teodise**, s. 26.

¹² Hick, **Evil**, s. 12.

hayâtındaki acılar sözkonusu olunca ise üstesinden gelinmesi zor bir sorun oluşturduğunu düşünür.¹³

Richard Swinburne de Hick’e benzer bir şekilde, kötülüğü fâilin durumuna göre ahlâki ve doğal olarak ikiye ayırdıktan sonra doğal kötülüğü şöyle tanımlar:

“Doğal kötülükten anladığım, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların kendi ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen bütün kötülüklerdir. Doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlara da ait olan, hem fiziksel acıyı hem de zihinsel acıyı içerir; hastalıkların, doğal âfetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri bu türdendir”.¹⁴

Maddi fenalık acıdan, hastalıktan ve ölümden oluşur ve canlı varlıkların mevcûdiyetlerinde bir koşul haline gelmiştir. Maddi fenalık daha da şiddetli olarak ölümden açığa çıkar.¹⁵ Mohapatra insan acısını da fiziksel kötülükler içerisinde ele alır.¹⁶

McCloskey ise fiziksel kötülüğün alanını oldukça geniş tutar. Ona göre, doğal âfetler ve onların akabinde insanlara dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğu kişinin daha doğarken beraberinde getirdiği fiziksel ve ruhsal özürler yanında, çöller, buzlarla kaplı alanlar ve avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlar da fiziksel kötülük olarak sayılmalıdır.¹⁷

Edvard H. Madden ve Peter H. Hare’ye göre, fiziksel kötülük, “yangın, sel, heyelan, kasırga, deprem, gelgit dalgası ve kıtlık gibi olayların ve kanser,

¹³ Hick, **Evil**, s. 12.

¹⁴ Richard Swinburne, **Tanrı var mı?**, Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta Yayınları, 2001, s. 87.

¹⁵ Charles Werner, **Kötülük Problemi**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, s. 120.

¹⁶ A. Mohapatra, **Philosophy of Religion: An Approacah to World Religions**, New Delhi, Sterling Publishers, 1990, s. 59.

¹⁷ H. J. McCloskey, “God and Evil”, **Readings on the Theological Problem of Evil**, Ed. Nelson Pike, New Jersey, Prentice Hall, 1964, s. 63.

cüzzam, tatanoz gibi hastalıkların ve buna ilâveten körlük, sağırılık, dilsizlik, çarpık organlar ve delilik gibi birçok duygulu varlığın yaşamın tüm imkânlarından yararlanmasına engel olan sakat bırakıcı özürlükler ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamına gelir.¹⁸ **Reason and Religious Belief** (Akıl ve Dinsel İnanç) adlı eserin yazarları insan davranışları sonucu ortaya çıkan acı ve ıstırapları da doğal kötülük kabul ederler.¹⁹

Alvin Plantinga ise doğal ve ahlâki kötülükleri meslektaşlarından farklı düşünür: “Bâzı doğal kötülükler ve bâzı insanlar birbiriyle öyle alakalıdır ki, doğal kötülükler olmazsa onlar daha az iyilik yaparlar. Eğer fazla zorluklar ve acılar söz konusu değilse o zaman yapılan iyiliklerin değeri de fazla değildir”.²⁰

St. Augustine’in temsil ettiği diğer bir geleneksel çizgi ise, “kötülükleri daha çok Şeytan (Satan) ve onun yandaşlarına atfeder”. Bu iddiaya göre Şeytan diğer melekler gibi Tanrı tarafından insanın yaratılışından çok önceleri yaratılmış, fakat Rabbin isyan etmiş ve o zamandan beri her türlü sapkınlıkları işlemektedir. Bunun sonucu da doğal kötülüklerdir. Kısacası, doğal kötülükler insan üstü ruhların özgür irâdesine göre davranmaları nedeniyledir.²¹ Plantinga, bu düşüncenin kesin doğru değil de, muhtemel (possible) doğru olabileceğini iddia eder.*

¹⁸ Edvard H. Madden ve Peter H. Hare, **Evil and the Concept of God**, Illinois: Charles C. Thomas, 1968, s. 6.

¹⁹ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 93.

²⁰ Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, London, George Allen & Unwin LTD, 1974, s. 58.

²¹ Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 58.

* Plantinga, zâten bu nedenle teizmi haklı çıkarma adına teodisenin değil de savunmanın (defence) daha mâkul olduğunu düşünür. Zira, ona göre Tanrı’nın, kötülüğü yaratmak için bizim bilemediğimiz özel nedenleri de olabilir.

Plantinga'ya göre Tanrı'nın hem özgür varlıklar yaratması ve aynı zamanda da onları iyiyi seçmesi için zorlaması düşünülemez. Çünkü bu durumda o varlıklar gerçekten özgürdür diyemeyiz. Plantinga, bu açıdan doğal kötülüklerle ahlâki kötülükler arasında bir benzerlik bulur ve “hem ahlâki hem de doğal kötülükler **genel ahlâki kötülük** (broadly moral evil) diyebileceğimiz özel durumlardır” der. Buna göre, kötülükler ya insanın ya da insanüstü ruhların özgür irâdesiyle yaratılmıştır. Bu duruma müdâhele etmek ise Tanrı'nın gücünün dışındadır.²²

Bu tanımlardan da görüldüğü üzere, doğal kötülüğün en temel özellikleri insan eylemlerinden bağımsız oluşu (bâzı istisnalar varsa da), insanların, hayvanların ve canlı doğanın hayâtında ortaya çıkan olumsuzluklar, eksiklikler, “olmasaydı daha iyi olurdu” diyebileceğimiz “kötü” durumlardır.

B. Ahlâki Kötülük

Fiziksel kötülükler teizm için sorunlar yumağı oluşturduğu halde, ahlâki kötülük egoizm, kıskançlık, açgözlülük, yalan, günah, duygusuzluk, korkaklık ve onları da kapsayan daha büyük ölçekli savaş ve soykırımlar gibi sadece ahlâksız kötülüklerdir²³. Basit bir ifâdeyle “ahlâksızlık” olan, yâni insanın ahlâki bir özgürlük, sorumluluk ve yükümlülük içinde sebep olduğu, savaş, zulüm, soykırım, kıskançlık, aldatma, yalan, adâletsizlik, acımasızlık vb. olan ahlâki kötülükler özgür olan fâil insanın kendisine yüklenmek istenmiştir.²⁴

John Hick kötülükleri, kötülüğün fâiline göre tanımlar ve ahlâki kötülüklerin insan kaynaklı olduğunu belirtir; acımasız, adâletsiz, garazlı ve sapık düşünce ve davranışlar bu tür kötülüklerdir.²⁵

Richard Swinburne'e göre ahlâki kötülükler, insanların kötü olduklarına inandıkları halde kasıtlı olarak neden oldukları kötü durumlardır. İyi olduklarını

²² Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 58.

²³ McCloskey, **God and Evil**, s. 207.

²⁴ Necip Taylan, **Düşünce Târihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1998, s. 172.

²⁵ Hick, **Evil**, s.12.

ve gerekli olduklarını bildikleri halde özellikle de dikkatsizlik sonucu neden oldukları kötülükler de ahlâki sorun oluşturur. Bu, insanların diğer canlılar üzerinde, kasıtlı ya da ihmal sonucu oluşturdukları, acı ve hastalıklar için de geçerlidir:

“Ahlâki kötülüğü, insanların yapmamaları gerektiği halde bile bile neden oldukları (veya yapılması gerektiği halde insanlar tarafından kayıtsızlık sonucu yapılmayarak meydana gelmesine izin verilen) ve böylece istekli eylemler ve ihmalcı başarısızlıklar tarafından oluşturulan bütün kötülükler olarak anlıyorum. Bu, kötü ebeveynin çocuğuna indirdiği darbenin duyumsal acısını, çocuğu sevgiden yoksun bırakan ebeveynin zihinsel acısını, güç sahibi yabancı hükümet üyelerinin ihmali yüzünden Afrika’da ortaya çıkmasına izin verilen açlıktan ölümleri ve acıyı meydana getiren veya açlıktan ölümleri engellemeye çalışmayan ebeveynin ve politikacının kötülüğünü içerir.”²⁶

Böylece Swinburne’e göre ahlâki kötülük insanların bilerek ya da bilmeyerek neden oldukları tüm kötü durumlardır.²⁷

Ahlâki kötülüğün tanımında en temel kavram, bu kötülüğün sahibi ve fâili olan insandır.²⁸ Özgür insanın bu kötülüğü, kendi içinde bireysel bir kötü psikolojik huy veya zihinsel bir düşünce olabilir; bu kötü duyguların dışa vurulduğu kötü bir bireysel davranış olabilir; yahut daha geniş bir boyutta kötü bir kitlesel ve toplumsal eylem olabilir. Fakat bütün bunlar için ilk etapta fâil olarak görülebilecek ve sorumlu tutulabilecek olan dâima insan veya insanlardır.

C. Metafiziksel Kötülük

Târihsel olarak bakıldığında daha önceleri felsefî literatürde genişçe tartışılmasına rağmen “metafizik kötülük” ifâdesinin ilk kez Leibniz tarafından kullanıldığı görülür. Bu tâbir evrenin sonluluğu ve sınırlılığı olgusuna işâret eder. Leibniz’e göre, özellikle de Augustine’ci gelenekte, ahlâki ve fiziksel kötülüklerin temelinde de metafizik kötülük görülmelidir. Bu görüşe, “eğer

²⁶ Swinburne, **Tanrı Var mı?**, s. 87.

²⁷ Ayrıca bkz.: Swinburne, **Providence and the Problem of Evil**, s. 4.

²⁸ Gerard J. Hughes, **The Nature of God**, London and New York, Routledge, 1995, s. 161.

yaratılmış bir âlem olacaksa sınırlılık kaçınılmazdır” düşüncesiyle bâzı Augustine’ci teodiseciler karşı çıkmışlar.²⁹

Leibniz şerri (kötülüğü) üç türlü kabul eder:

1. Metafizik şer: Bu sadece kemâlin bulunmamasıdır.

2. Tabîî şer: Bu da elemelerdir.

3. Ahlâki şer: Bununla günah kastedilmektedir. O, metafizik şerri asıl kabul eder. Diğer çeşitler bundan çıkmaktadır.

Allah ne tabîî şerri ne de ahlâki şerri mutlak olarak murat etmez. Fakat Allah’ın iki türlü irâdesi vardır. Birisi, fiilden önceki irâdesidir ki her hayra yönelir. Allah bu irâde ile, hayır olduğu için hayrı murat eder. Diğeri, sonradan gelen nihâi irâdedir ki bununla, hayırları mukayese edip, içlerinden, birleştikleri zaman en büyük hayrı meydana getirmeye müsait olanları diler. İşte şer, bu en büyük hayrın, başlangıçta en lüzumlu şartlarından biridir.³⁰

Leibniz’e göre Tanrı mükemmel ve iyi olandır³¹; dolayısıyla âlem de iyidir.³² Çünkü iyi ve mükemmel olanın meydana getirdiği de iyi olmalıdır; “Tanrı’dan iyilik, adâlet ve kutsallığına tamâmen uygun olmayan hiçbir şey çıkamaz”.³³ Leibniz’e göre “Tanrı bütün kısımları birbirine bağlı olan kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış ve sonunda bunu yaparken her ihtimâli hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülüklere göz yumamazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır.”³⁴

²⁹ Hick, **Evil**, s. 13.

³⁰ Macit Gökberk, **Felsefe Târîhi**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1966, s. 330-331.

³¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, **Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Nusret Hızır, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları,, 1949, s. 1.

³² Etienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet S. Aydın, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986, s. 66.

³³ Gottfried Wilhelm Leibniz, **İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri**, Çev. Hüseyin Batu, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1986, s. 16.

³⁴ Leibniz, **İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, s. 49.

Kötülüğün kaynağı, Leibniz’e göre yaratılanın özünde var olmalıdır. Yaratılanın içinde kökensel olarak mükemmel olmayan, sınırlı bir şeyin mevcut olduğu düşünülmelidir, evet yaratılanın sınırlı oluşu onun özünün bir parçasıdır. Eğer bu sınırlandırmayı yaratılanda yok sayarsak, bu takdirde Tanrı, kötü olur ki bu anlamsızdır. Kötülük yaratılanın sınırlanmasından kaynaklandığından, kötülüğün müspet bir realitesi yoktur, tersine aslında basit olarak yoksamadan ibarettir.³⁵

Leibniz’e göre, böyle bir eksikliğin oluşu Tanrısal hikmet açısından da kaçınılmaz bir zorunluluktur. Tanrı’nın bu evreni yaratırken bir sürü olabilir dünyalar arasından bu şimdikini seçip gerçekleştirmesi, onun olabilir dünyalar arasında en iyisi olmasındandır.³⁶ Gerçi bu dünya da yetkin değil, ama ötekilerin daha az yetkin olduğunu kabul etmek gerekir. Bu da, yetkin olan bir dünyanın olamayacağı demektir.

Leibniz için “yetkin olmayış” dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir ögedir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya düşünülemez. Sonlu varlıklar ise, sonlu oldukları için, yetkin değildirler. Öyle ise, Tanrı bir dünya yaratacaktıysa, bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktur. İşte sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları “metafizik kötülük”tür.³⁷

Metafizik kötülük, meydana getirilmiş her monad üzerine yüklenmiş bulunan mükemmelliğin giderek azalması, sınırlanmasıdır. Bu da yaratılmış bütün varlıkların tabiatlarının gereği olan sonluluktan kaynaklanır. Tanrı’dan başka herşey, mantıki olarak sonlu ve noksanıdır. Fiziksel ve ahlâki kötülük de bu metafizik kötülüktür, yâni mükemmelliğin azalmasından meydana gelir. Esasen her şey zıddıyla anlaşılır. Dolayısıyla noksanlık olmasaydı mükemmellik bilinemezdi. Mânevi ve ahlâki kötülük olarak bilinen günah, varlıklardaki

³⁵ Charles Werner, **Kötülük Problemi**, s. 31.

³⁶ Leibniz’in, bu dünyanın “mümkün dünyaların en iyisi olduğu” ile ilgili iddiasının ayrıntılı değerlendirmesi için bkz.: Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s. 163-168.

³⁷ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s.27.

sonluluk ve nöksanlıktan, maddi yâni fizik kötülük olarak bilinen elem, ıstırap ve keder de bu gûnahtan dolayı vardır.³⁸

Metafiziksel kötülükleri doğal kötülükler sınıflamasında ele alan filozoflar da mevcuttur. Örneğın, Mohapatra`ya göre, “metafiziksel kötülükler de doğal kötülüklerdir. Çünkü o insan irâdesinin dışındadır ve doğa yasalarına tabidir. Depremler, seller, kuraklıklar, kıtlıklar, kasırgalar ve benzerleri metafizik kötülük olarak bilinen tabîî kötülüklerdir”.³⁹

II. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ÇEŞİTLERİ

Târih boyunca insanlar, Tanrı`ya inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye bölünmüşler ve devamlı birbirleriyle mücâdele edegelmışlerdir. İnanmayanlar kâinatın dışında hiçbir varlık kabul edemezken, inananlar, değişik şekillerde de olsa, bu âlemi idare eden güç veya güçlerin varlığını kabul etmişlerdir. İnançsızların kâinatı izah ederken birçok güçlüklerle karşılaştığı gibi, inananların da inançları içinde açıklayamadıkları problemleri olmuştur. Sadece filozof ve ilahiyatçılar değil, sıradan insanlar da dünyada var olan kötülükler ve onların nedenleri üzerinde düşünmeden edememişler.

Bu düşünceler bâzılarını her-şeye-gücü-yeten bir Tanrı`nın varlığından kuşku duymaya götürmüş, bâzılarını da böyle varlığın olasılığının imkânsızlığı sonucuna vardirmiştir. Fakat her şeyden önce, kötülüğün inanan biri için daha fazla sorun oluşturduğu da gerçektir.<sup>40</sup> Kötülük, Tanrı`nın iyiliği meselesi sözkonusu olunca kendisini daha da hissettirmektedir.⁴¹ Robin Le Poidevin`in iddia ettiği gibi, teist Tanrısal bakış açısından baktığında kötülüğü çözebilir.

³⁸ H. Ömer Özden, “İbn-i Sina ve Leibniz`de Kötülük Problemi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 13, Erzurum, 1997, s. 282.

³⁹ Mohapatra, **Philosophy of Religion**, s. 59.

⁴⁰ Ninian Smart, “F. R. Tennant and The Problem of Evil”, **Philosophers and Religious Truth**, Ed. Ninian Smart, New York, The Macmillan Company, 1970, s. 152.

⁴¹ H.D. Lewis, **Philosophy of Religion**, London, The English Universities Press Ltd., 1973, s. 307.

İnsâni açıdan ise, “teistin bize ne dünya hakkında ne de dünyadaki yerimiz hakkında söyleyecek bir şeyi vardır”.⁴²

Dolayısıyla, inananlar kadar, agnostik ve ateistler de sık sık kuşkularını kötülük problemi üzerinde odaklamışlardır. Örneğin, şu soruyu her zaman sorabilmişlerdir: Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu?⁴³ İyi, her-şeyi-bilen ve her-şeye-gücü-yeten Tanrı’nın kötülüğe izin vermesi mümkün (possible) mü ya da mâkul (plausible) mü? Eğer mümkün değilse ya da mümkün fakat mâkul değil ise, bizim sonuç ne olursa olsun, geleneksel Tanrı anlayışımızı yenilememiz gerekmez mi? Ya da hiç Tanrı’nın olmadığını kabul etmemiz gerekmez mi?⁴⁴

Kötülük problemi bâzılarını Tanrı’nın sıfatlarını inkar etmeye götürdüğü gibi, bâzılarını da Tanrı’nın bizzat kendisini inkara götürmüştür.⁴⁵ Bu anlamları itibariyle dikkate aldığımızda kötülük probleminin ne kadar önemli ve dikkatedeğer bir problem olduğunu hemen fark ederiz.⁴⁶

İlk defa Epicurus (M. Ö. 341-270) tarafından formüle edilen, sonra Lactantius (M. S. 260-340) tarafından dile getirilen bu problem, henüz cevabını tam olarak bulmuş değil: “Eğer Tanrı mutlak iyi ise bütün kötülükleri yok etmeyi istemelidir. Eğer her-şeye-gücü-yeten ise buna gücü yetmelidir. Eğer Tanrı böyle ise ki, genellikle dinler böyle olduğunu iddia ederler, o zaman kötülük nereden gelmektedir?”⁴⁷ Kötülük problemi Tanrı’nın ya iyiliğinin, ya kudretinin ya da

⁴² Robin Le Poidevin, **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 157.

⁴³ William Chase Greene, **Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought**, Massachusetts, Harvard University Press, 1968, s. 3.

⁴⁴ Michael Banner, **The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief**, Oxford, Clarendon Press, 1990, s. 155.

⁴⁵ Brian Davies, **An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 33.

⁴⁶ Keith E. Yandell, **Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction**, New York, Routledge, 2002, s. 124

⁴⁷ Hick, **Evil**, s. 5.

adâletinin eksik olduğu fikri üzerinde odaklanmıştır.⁴⁸ Bu nedenle de bâzıları için bu problemin bir sorun olarak ortaya çıkmasını sağlayan temel öncüllerden birine yapılabilecek ciddi bir itiraz, teizmin alabora edilmesi edilmesi kadar tehlikeli görülmüştür.⁴⁹

Bu gibi soru(n)lardan yola çıkan ilahiyatçı ve filozoflar kötülük problemini üç farklı başlık altında ele almışlardır:

1. Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülüğün, O'nun ya iyiliği ya gücü, ya da hem iyiliği hem de kudreti ile mantıksal olarak çeliştiği iddialarının oluşturduğu **mantıksal kötülük problemi**.

2. Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülüklerin fazlalığı ya da gereksizliğinin, O'nun varlığını gayri muhtemel kıldığı iddialarından oluşan **delilci kötülük problemi**.

3. Dünyada var olan kötülüklerden hareketle Tanrı'ya karşı başkaldırı ve O'nun ahlâki gerekçelerle reddolunması gerektiğini ileri süren **varoluşsal kötülük problemi**.

A. Varoluşsal Kötülük Problemi

Kötülük probleminin varoluşsal formu, “teizmin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlâki bir protesto, öfke ve duygusallık temellerine dayalı olarak sorgulanması ve reddedilmesi”⁵⁰, “insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada elikolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın

⁴⁸ Immanuel Kant, **Lectures on Philosophical Theology**, Tr. Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978, s. 115.

⁴⁹ Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, **Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 2, Çorum, 2002, s. 195.

⁵⁰ William Hasker, “On Regretting the Evils of This World”, **The Problem of Evil: Selected Readings**, Ed. Michael L. Peterson, Indiana/Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, s. 153; J. C. A. Gaskin, **Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre**, Ed. Paul Edwards, J. C. A. Gaskin, New York, Macmillan Publishing Company/London, Collier Macmillan Publishers, 1989, s. 181.

başkaldırması”,⁵¹ “Tanrı’nın Holocaust gibi ölüm kamplarında sessiz kaldığı için protesto”⁵² edilmesidir.

Problemi dile getirenler için, kötülük bir bilmece olmaktan öte, bizzat herkesin, özellikle de dünyayı Tanrı’nın yarattığına inanan “dindarın ruhunda iz bırakması gereken”⁵³ gerçek bir olgudur. Mantıkçı kötülük problemini savunanlarda sorun önermesel çelişki, delilci kötülük problemini savunanlar için ise kötülüğün Tanrı’nın var olma olasılığını azaltan bir epistemoloji meselesi olduğu halde, varoluşsal kötülüğe vurgu yapanlar için bu, “birinin hayât anlayışı ve Tanrı’ya karşı tutumunu içeren öznel tecrübe”⁵⁴ ve “tecrübe edildiğinde dînî inanç için kriz oluşturan”⁵⁵ hayâti bir meseledir.

Sorun aynı zamanda hayâta anlam bulmaya çalışanlar için de kaçınılmaz olarak kendisini hissettiriyor. Daha yakın târihlerde peş peşe gelen Auschwitz, Hiroşima ve Vietnam gibi faciaların ürkütücü sonuçları, hayât için yıkıcı etkileri, insanlığın bu “savaşta” kendisini yalnız hissetmesi, çağdaş insanın bilincinde kendi varlığının anlamını bulma işini de zorlaştırmıştır.⁵⁶

Varoluşsal kötülükler bu nedenle daha çok edebi anlatımlarla Tanrı’ya karşı bir tür başkaldırı nedeni de oluyor. Jean Paul Sartre, Albert Camus gibi felsefecilerin yapıtlarında en derin ifâdelerini bulan bu yaklaşımlar, özellikle de Dostoyevski’nin klasikleşen **Karamazof Kardeşler**’inde biraz da edebiyatçı olmanın verdiği kolaylıkla farklı bir üslupta ölümsüzleşmiştir. Örneğin,

⁵¹ Ali Osman Gündogan, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Erzurum, Birey Yayıncılık, 1995, s. 122.

⁵² Muhsin Akbaş, **Yahudi Geleneğinde Holocaust ve Tanrı**, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2002, s. 81.

⁵³ Nelson Pike, **Introduction: God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil**, New Jersey, Prentice Hall, 1964, s. 2.

⁵⁴ Peterson, **The Problem of Evil** s. 3.

⁵⁵ Peterson, **The Problem of Evil**, s. 7.

⁵⁶ Gordan D. Kaufman, **God: The Problem**, Massachusetts, Harvard University Press, 1972, s. 171.

aşağıdaki **Karamazof Kardeşler**'den alıntılanan pasajda İvan'ın diliyle Tanrı'ya karşı başkaldırını sezmek zor değildir:

“Ebedi mutluluğu istemiyorum, insanları sevdiğim için istemiyorum bunu. Öcü alınmamış ıstıraplar arasında kalayım daha iyi. *Haksız olsam bile*, öcü alınmamış ıstırabım, yatışmamış öfkem içimde kalsın, razıyım. Evet, bu ebedi mutluluğa pek büyük paha biçmişler, bizim kesemize göre değil ona giriş. Bu yüzden, giriş biletini geri vermek için acele ediyorum. Dürüst bir insansam elden geldiğince acele etmeliyim. Ben de yapıyorum bunu. Tanrı'yı inkar ettiğim falan yok, Alyoşa, sadece biletimi saygılarımla geri veriyorum ona....Tutalım ki, sonunda insanları mutlu etmek, onlara barış, huzur vermek amacıyla kişiöğlunun kaderinin yapısını yükselten sensin, bunun için sadece bir küçük yaratığa, sözgelişi yumrukcuklarıyla göğsünü yumruklayan çocuğa ıstırap çektirmen, onun öcü alınmamış bu gözyaşları üzerine de bu yapıyı kurman gerekirse, böylesine koşullar altında bu yapının mimarı olmayı kabul eder miydin? Cevap ver, yalan da söyleme!”⁵⁷

Pasajdan da görüldüğü üzere varoluşcu yaklaşım Tanrı'yı inkar etmez, O'nun yokluğuna ilişkin delil bulma gibi bir endişesi de söz konusu değildir.⁵⁸ Fakat Tanrı'yı hesaba çeker, suçlar ve yargılar. Çünkü O'nun adâletsizliğe, kötülüğe, ölüme engel olmadığı düşünülür. Camus'un söylediği gibi, doğaötesine başkaldıran ille de Tanrı'sız değildir, ama ister istemez kutsala sövücüdür. Ne var ki, Tanrı'yı ölümün ve en büyük aykırılığın babası olarak gösterirken, herşeyden önce düzen adına söver.⁵⁹

Varoluşcu ateizmin temel taşlarından sayılabilecek Albert Camus'a göre, doğaötesine başkaldırmanın târihi Tanrısızlığın târihiyle birleştirilemez. Ona göre, hatta bu açıdan, çağdaş dinsel duygu târihiyle birleşir. Başkaldıran kişi yoksamadan çok meydan okur. Hiç değilse başlangıçta, Tanrı'yı silmez, yalnızca eşit eşite konuşur O'nunla. Ama kibar bir karşılıklı konuşma değil, yenme

⁵⁷ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, Çev. Ergün Altay, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1969, C. II, s. 364 -365.

⁵⁸ Kenan Gürsoy, **J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 12.

⁵⁹ Albert Camus, **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, Ankara, Varlık Yayınevi, 1967, s. 25.

isteğinden hız alan bir tartışma sözkonusudur.⁶⁰ Bu nedenle de O'nun yerine kendi özgürlüğünü ilan eder.

Dostoyevski'nin kahramanı İvan ise, Tanrı'ya değil, adâlet denilen daha yüce bir ilkeye bağlanır. Böylece dinin ve Tanrı'nın yerini adâlet alır. Bu ilkeden ötürü bireysellik aşılmış ve tek kişinin kurtuluşu değil, herkesin kurtuluşu hedeflenmiştir.⁶¹

Yukarıda anahatlarıyla zikrolunan varoluşsal kötülük problemi, temelinde ve özünde Tanrı'ya ve yarattığı kusurlu gözüken dünyaya karşı kişisel ve ahlâki bir tepki ve eleştiri ise de, bu kişisel karar ve tepkilerin arkasında sağlam veya zayıf çeşitli teorik düşüncelerin bulunması kaçınılmazdır. Bu durumda kötülük probleminin asıl tartışılması gereken boyutu teorik boyutudur. O da mantıksal ve delilci kötülük problemleri olarak ikiye ayrılmaktadır.⁶²

B. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük problemi evrendeki kötülüğe dayalı olarak, iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın varlığına inancın imkânsız, dolayısıyla da akıl dışı olduğunu ileri sürer. Problemin bu türü, genellikle, aşağıdaki türden bir akıl yürütmeye ortaya konur:

1. İyi bir Tanrı kötülüğe engel olmayı ister.
2. Her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülüğe engel olabilir.
3. Ama kötülük ortadan kalkmıyor.
4. (Sonuç): Öyleyse bu tür iyi ve her-şeye-gücü-yeten bir Tanrı var olamaz.⁶³

⁶⁰ Camus, **Başkaldıran İnsan**, s. 26.

⁶¹ Gündogan, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, s. 126.

⁶² Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 37.

⁶³ Stuart Brown, **Philosophy of Religion: An Introduction with Readings**, London, Routledge, 2001, s. 86; Rick Rood, "Tanrı ve Kötülük: İyi Bir Tanrı Kötülüğe Nasıl İzin Verir?",

John Hick'e göre, bu dilemma ilk kez Epikurus tarafından formüle edilmiş ve Lactantius tarafından şöyle alıntılanmıştır:

“Tanrı ya kötülükleri def etmek istiyor da gücü yetmiyor; ya gücü yetiyor, fakat O, bunu istemiyor; ya da O bunu ne istiyor ne de buna gücü yetiyor; veya hem istiyor hem de gücü yetiyor. Eğer istiyor da gücü yetmiyorsa, O güçsüzdür (feeble) ki, bu Tanrı'nın karakterine uygun değil; eğer gücü yetiyor da istemiyorsa, O kıskançtır (envious) ki bu da aynı derecede Tanrı'yla uyumsuz; eğer ne istiyor ne de gücü yetiyorsa, O hem kıskanç hem de güçsüzdür, bu durumda zâten Tanrı değildir; eğer hem istiyor hem de gücü yetiyorsa ki, Tanrı'ya yakışan (suitable) da sadece budur, o zaman kötülük hangi kaynaktan geliyor? ya da Tanrı neden onları savmıyor?”⁶⁴

Mantıksal kötülük probleminin çok bilinen ifâdelerinden biri de çağdaş filozof John L. Mackie tarafından ileri sürülmüştür. O'na göre, Tanrı'nın var olduğunu ve tamâmen iyi ve her şeye gücü yeten olduğunu, aynı zamanda da kötülüğün var olduğunu kabul etmek çelişkidir.⁶⁵

Bununla birlikte, Mackie'e göre problem yukarıdaki üç önermenin varlığından hareketle hemen ortaya çıkmaz. İyi, kötü ve mutlak kudret kavramlarıyla ilgili, onun pekiştiren daha birtakım ek öncüller ya da yarı mantiki prensipler vardır. Bu ek prensipler şunlardır: İyilik kötülüğün karşıtıdır, öyle ki, iyi bir şey, mümkün olduğu ölçüde dâima kötülüğü ortadan kaldırır ve ayrıca, mutlak kudrete sâhip olan bir varlığın yapabileceği şeylerin sınırı yoktur. Bunlardan şu sonuç çıkar: Mutlak iyi olan kötülüğü tamâmen ortadan kaldırır. O halde, mutlak iyi vardır, ancak kötülük de vardır, önermeleri çelişkilidir.⁶⁶

(Çevrimiçi) [www. Northave.org/MGManual/GodvsEvil/Godvse1.htm./](http://www.Northave.org/MGManual/GodvsEvil/Godvse1.htm/), 22 Kasım 2004: Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Ankara, Elis Yayınları, 2003 içinde, s. 98; Edward R. Wierenga, **The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, s. 126.

⁶⁴ Hick, **Evil**, s. 5; Ayrıca bkz.: Leszek Kolakowski, **Religion**, New York/Oxford, Oxford University Press, 1982, s. 19.

⁶⁵ Mackie, “Evil and Omnipotence”, **The Problem of Evil: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, s. 87.

⁶⁶ Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 88.

Mackie'e göre, "Tanrı vardır" önermesi ve onun kötülüğün yokluğuna işâret eden (gerekli kılan) ek ilkesi ile, kötülüğün var olduğu önermesi açıkça çelişkidir.⁶⁷ Eğer gerçekten kötülük varsa, bu tür varlık (Tanrı) olamaz.⁶⁸

Mackie'nin mantıksal versiyonunun en yalın bir biçimde ifâdesi şudur:

1. Tanrı her-şeye-gücü-yetendir,
2. Tanrı tamâmen iyidir,
3. Kötülük vardır.

Bu üç önerme arasında bir çelişki olduğu gözüküyor, şöyle ki, eğer onlardan herhangi ikisi doğru olsa üçüncüsü yanlış olurdu. Fakat aynı zamanda üçünün hepsi de çoğu teolojik iddianın aslî parçalarıdır: öyle görünüyor ki, teologlar bu üçüne topluca bağlı kalmalıdır (must), ama tutarlı olarak bağlı kalamazlar (cannot consistently).⁶⁹

Görülüyor ki, böyle bir akıl yürütmeye göre teistik anlamda bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı mantık bakımından çelişik ve çelişkilidir. Yâni, burada Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını, kötülüğün varlığı da Tanrı'nın olmamasını gerekli kılmakta, dolayısıyla mutlak kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı kavramı ile kötülükler arasında mantıki bir çelişki sergilenmektedir.⁷⁰

Teistler bir yanda ilim, kudret ve iyilik sıfatları sahibi bir Tanrı'nın var olduğunu tasdik ediyorlar, öte yandan da dünyada kötülüğün mevcûdiyetini kabul ediyorlar. Oysa Mackie ve mantıksal versiyonun sağlamlığını savunan öteki eleştirmenlere göre bu önermeler arasında tutarsızlık veya çelişki vardır; temel mantık ilkelerinden çelişmezlik ilkesine göre bu üç önermenin üçü birden aynı anda aynı kişilerce kabul edilemez. Yukarıda görüldüğü gibi bu üç önerme

⁶⁷ C. Stephen Evans, **Philosophy of Religion: Thinking about Faith**, USA, Leicester, England, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1985, s. 134.

⁶⁸ Mackie, **Miracle of Theism**, s. 150.

⁶⁹ Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 89.

⁷⁰ Richard Swinburne, **The Existence of God**, Oxford, Clarendon Press, 1985, s. 201.

aralarında çelişki olmadığı aşikar olan, Tanrı'ya ait iki önermeyi birleştirecek, 'Tanrı her-şeye-gücü-yetendir ve tamâmen iyidir', önermesini elde ederiz. Bunun karşısına da 'kötülük vardır' önermesi konulmaktadır. Bu durumda tartışma konusu önermeler geçici olarak ikiye indirilebilir:

1. Tanrı her-şeye-gücü-yeten ve tamâmen iyi olandır.
2. Kötülük vardır.

Bu iki önerme arasında çelişki olduğu iddia edilmektedir. Rasyonel bir insan iki tutarsız veya çelişik önermenin her ikisini de kabul edemeyeceğine göre, ya inançlarının tutarsız, çelişkili ve irrasyonel olduğunu kabul edecek ya da mantıksal bir hata işlemek istemiyorsa bu önermelerin birinden vazgeçecektir.⁷¹ En azından, önermelerden birinden vazgeçen kimse için problem yoktur mânâsında problemin çözülebileceği açıktır.

Eğer Tanrı bütünüyle iyi değildir, ya da Tanrı gerçekten mutlak güç sahibi değildir, yahut kötülük yoktur, veya iyilik mevcut kötülüğün karşıtı değildir ve sonsuz kudret sahibi varlığın yapabileceği şeyler sınırlıdır demeye hazırsanız, kötülük probleminin sizin problem olmadığı ortaya çıkar.”⁷²

Mackie kötülüğün teizm için oluşturduğu problemi ortaya atmakla şunu amaçlar: Bu, teistin önünde bağlı olduğu inançların bir çoğunu açıklama ve eğer mümkünse uzlaştırmak görevini koyar. O, ne ilerideki buluşlarla çözüme kavuşabilecek bilimsel bir sorun, ne de üzerinde düşündükten sonra verilen herhangi bir karar ya da eylemle çözülebilecek pratik bir meseledir.⁷³

Mackie'e göre, bu hususlar zâten kendiliğinden apaçıktır; “ama ben bu hususları, sadece, “peki sen, problemi kendin çözebilir misin?”, yahut “bu, bize daha sonra bildirilecek bir sırdır” ya da “kötülük karşılaşılabilecek ve üstesinden

⁷¹ Alvin Plantinga, **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, London, Cornell University Press, 1990, s. 116, 117.

⁷² Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 90; **Miracle of Theism**, s. 151.

⁷³ Mackie, **Miracle of Theism**, s. 150-151.

gelinecek bir şeydir; sadece tartışılacak bir şey değil” gibi kimi söylemleri ileri sürmek suretiyle, zaman zaman probleme kaçamak bir cevap veren teologlarca bilinmezlikten gelindiği için zikrediyorum” der Mackie.⁷⁴

Mackie, ilahiyatçılar tarafından özellikle bu konunun ihmal olunduğuna ve geçiştirilmeye çalışıldığına, bu nedenle de kendisinin bu konu üzerinde fazla durduğuna dikkat çeker. Mackie'nin kullandığı anlamda kötülük problemi, kendisini hem mutlak iyi hem de mutlak güçlü bir Tanrı'nın varlığına inananlar için daha güçlü hissettirmektedir. Bu bir dizi inancı açıklayan ve uzlaştıran mantıksal bir problemdir. Fakat Mackie bu problemin ne daha ileri seviyedeki araştırmalarla çözülebilecek bilimsel bir problem olduğuna, ne de eylem ya da kararlarla çözülebilecek pratik bir mesele olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla Mackie'e göre problem teizmden ya da teistik önermelerden en az birinden vazgeçemediğimiz sürece çözülmez olarak kalacaktır.

C. Delilci Kötülük Problemi

Kötülüğün sorun oluşturan taraflarından biri de, zaman zaman çoğu inananları sarsan, aşağıda belirteceğimiz şekilde, delilci (evidential) itiraz oluşturan yanıdır. Delilci denilen problem mantıki kötülük problemi kadar iddialı değildir. Mantıksal versiyonun aksine, “delilci versiyon, tümevarımsal, sonsal (a posteriori) ve kesin kanıtlama iddiasında olmayan (non-demonstrative) bir versiyondur”.⁷⁵

Problemin çok farklı ifâde şekillerinden biri şöyledir: İyi, her-şeye-gücü-yeten ve her-şeyi-bilen bir Tanrı ancak, kendisinden daha büyük bir iyiliğe yardımcı olursa, kötülüğe izin verir. Fakat, bu amaca hizmet etmediği bilinen bir sürü kötülük (suffering) durumları vardır. Bu nedenle de iyi, her-şeyi-bilen ve her-şeye-gücü-yeten bir Tanrı'nın var olduğunda ısrar etmek mâkul (plausible)

⁷⁴ Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 89.

⁷⁵ Cafer Sadık Yaran, “The Argument from Design in Contemporary Thought”, Lampeter, University of Wales, 1994, basılmamış doktora tezi, s. 215.

değildir.⁷⁶ Görüldüğü üzere burada sorun mantık, çıkarımsal bir sorun olmaktan öte, Tanrı'nın var olma ihtimâlinin az olduğu ya da mâkul olmadığıdır.

Kötülüğün diğer bir açıdan problem oluşu onun ya gereğinden fazlalığı (abundance)⁷⁷ ya da gereksizliği (gratuitous)⁷⁸ meselesiyle ilişkilidir. Dünya her şeyden önce “büyük oranda” ahlâki kötülükler içerir. Tanrı'nın az miktar kötülüğün varlığıyla bir arada bulunması gerekiyor olduğu doğruysa bile, O'nun çeşitli ve bol kötülüklerle bir arada bulunabilmesi çelişkilidir. Tabî ki, dünyada var olan kötülükleri ölçmek, tartmak gibi ölçülerden bahsedemeyiz. Zira ahlâki kötülükler bu tür ölçülere uygun değildir. Fakat en azından bâzı durumlardaki kötülüklerin diğer bâzı durumlara oranla daha fazla olduğunu görebiliyoruz. Bu bakımdan da, ateist, Tanrı en azından kötülüğü az olan durumları yaratıp da, çok olan durumları yaratmayabilirdi diye ısrarını sürdürebilir.⁷⁹

Zira teist için gereksiz kötülüğün varlığını kabul etmesi çelişkilidir. Eğer Tanrı her-şeyi-bilen (omniscient) ve her-şeye-gücü-yeten (omnipotent) ise ve dünyayı O yönetiyorsa, dünyada amaçsız ve gereksiz kötülüklerin yer alması beklenilir bir durum değildir. Fakat kötülüklerin var olduğunu kabullenmeye akıl bizi zorlar. O zaman teizm, şeylerin varlığını açıklamada uygun bir yol değildir ve Tanrı'nın olması da ihtimâl dışıdır.⁸⁰

Kötülüğü delilci problem olarak formüle edenlerinden ve savunucularından biri olan ateist filozof Michael Martin, problemi şöyle ifâde eder;

⁷⁶ Michael Banner, **The Justification of Science**, s. 155.

⁷⁷ William L. Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, **The Evidential Argument from Evil**, Ed, Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996, s. 2.

⁷⁸ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 98.

⁷⁹ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 55.

⁸⁰ Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 99.

Aşağıdaki önermeler genellikle herkesçe kabul gören önermelerdir.

1. Tanrı her-şeye-gücü-yetendir.
2. Tanrı en iyi olandır.
3. Büyük oranda kötülük vardır.

1'ci önerme gereğince, bu tür kötülükler mantıki zorunluluk olmadığı sürece, Tanrı büyük oranda kötülüğü önleyebilir.

2'ci önerme gereğince ise, Tanrı'nın büyük oranda kötülüğe izin verme için yeterli nedeni yoksa, onu önlemelidir. 1'ci ve 2'ci önermelerin birleşmesi şu sonucu doğurur;

(3) Büyük oranda kötülük, ya (2) Tanrı'nın onu kabul edebilmesi için yeterli nedeninin olduğu olgusuna ya da (1) büyük oranda kötülüğün mantıki zorunluluk olduğuna göredir.

Michael Martin (4) büyük oranda kötülüğün mantıki zorunlu olmadığı ve Tanrı'nın büyük oranda kötülüğü kabul edebilmesi için yeterli nedenin olmadığı düşüncesinden hareketle kötülüğün de olmaması gerektiği sonucuna varır. Oysa kötülük vardır ve onu inkar edemediğimize göre, Martin'e göre, mutlak iyi olan ve her-şeye-gücü-yeten Tanrı'nın var olduğunu inkar etmemiz gerekir.⁸¹ Martin vardığı sonucun mâkul olabilmesi için, bizim de sonraki bölümlerde genişçe tartışacağımız 4'cü çıkarımsal sonucun kabul edilebilir olması gerektiğinin farkındadır, ama ona göre bugüne kadar ilahiyatçıların bu konudaki karşı iddiaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır ve bu başarısızlık da 4'cü önermeyi doğru kabul edebilmemiz için yeterlidir.⁸²

⁸¹ Michael Martin, "Is Evil Evidence Against the Existence of God?", **The Problem of Evil: Selected Readings**, Ed. Michael L. Peterson, Indiana/Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, s.135-136.

⁸² Martin, "Is Evil Evidence?", s. 136.

Delilci kötülük problemini savunanların bâzıları, Martin'inkine benzer fikirlerle aynı çizgide olmakla da kalmıyor, daha da ileri giderek, delilci kötülüğün sadece Tanrı'nın varlığıyla uzlaşmaz olduğunu değil aynı zamanda tanrıtanımaz için Tanrı'nın yokluğuna ilişkin rasyonel bir temel oluşturduğunu savunurlar.⁸³

“Eğer siz her-yönüyle-iyi, her-şeyi-bilen ve her-şeye-gücü-yeten olsaydınız ve içerisinde sevinen ve üzülen, zevk alan ve acı duyan, seven, kızan, merhamet duyan ve nefret eden canlı varlıkların olduğu bir evren yaratacak olsaydınız, nasıl bir dünya yaratırdınız? Bunun nasıl bir dünya olacağını (bir anlık) hayâl etmeye çalışın: Bu, bizim içinde yaşadığımız dünya gibi mi olurdu? Sizin gücünüz olsaydı ve mantıken mümkün dünyalardan her hangi birinin nasıl yaratılacağını bilseydiniz, böyle bir dünya mı yaratırdınız? Eğer cevabınız “hayır” ise, ki muhtemelen öyle olmalı, o zaman bu dünyada olan acı ve ıstırap gibi kötülüklerin, bu dünyayı Tanrı'nın yarattığına inanan herkes için niçin sorun oluşturduğunu anlamaya başlamış olmalısın”.⁸⁴

Bu iddiaları daha nesnel ve somut bir kanıt haline getirirsek şu önermelerle karşılaşırız:

1. Tanrı, her yönüyle-iyi, her-şeyi-bilen ve her-şeye-gücü-yeten ise, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır. (Siz Tanrı olsaydınız öyle yapmaz mıydınız?)

2. İçinde yaşadığınız bu dünya, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisi gibi gözüküyor. (Sizce öyle değil mi?)

⁸³ Bkz.: David Basinger, “Evil as Evidence against God's Existence”, **The Problem of Evil: Selected Readings**, Ed. Michael L. Peterson, Indiana/Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, s.141-142.

⁸⁴ Bkz.: J. Cornman, K. Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments**, New York, Macmillan and Company, 1974, s. 340-341).

3. O halde, bu durumdaki bir dünyayı, her-yönüyle-iyi, her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten bir Tanrı'nın yaratmış olması muhtemel gözükmemektedir.⁸⁵

III. MONİZM VE DÜALİZM BAĞLAMINDA KÖTÜLÜK

A. Monizm Bağlamında Kötülük

Evreni armonik bir bütün olarak gören monizmin kötülükle ilgili en yaygın açıklamasına göre, kötülük sadece görüntüden ibarettir ve aslında daha bütüncül bir bağlamda bakılabildiğinde o da iyidir. Tikel olarak bakıldığında kötülük gibi görünen şeyler de aslında tümel iyi(lik)lerdir.* Bu açıdan Hick, kötülüğün monizm bağlamında tartışılabilmesi için seçilebilecek en uygun ortamın Spinoza'nın düşünce sisteminin olduğunu düşünür:⁸⁶

“Spinoza, varlığı sonsuz ve mükemmel bir bütün olarak görür, herşeyin ebedi, sınırsız Tanrısal doğadan “mantıksal bir zorunluluk”la çıktığını ve her sınırlı varlığın bu sınırsız mükemmellik içerisinde gereken yerini koruduğunu, kötülük olarak

⁸⁵ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 59.

* Kötünün payını elden geldiğince sınırlandırmaya çaba harcayan, hatta kötülüğün var olmadığını ve sadece bizim bir yanılsamamız olduğunu ortaya çıkarmaya çalışan teoriler “felsefi iyimserlik” olarak bilinmektedir. Felsefi iyimserlik ilk olarak Grek düşüncesinin başında, Heraklit'in derin anlamlı eserlerinde görülmektedir. Heraklit, karşıtların karşılıklı ilintisinden söz etmekte ve iyi ile kötünün karşılıklı olarak birbirlerini şart koşup yok edilemez bir birlik oluşturduklarını ileri sürmektedir. Heraklit, “iyi ve kötü birdir” demiştir. Buna göre eğer biz, belirli şeyleri “kötü” diye reddedersek ve bunu yaparken “iyi” olanın farkında olmazsak kendimizi aldatmış oluruz. Felsefi iyimserliğin gelişimi adeta Yeniçağda gelişmiş, 17. ve 18. yüzyıllarda Spinoza ve Leibniz'in büyük felsefi sistemlerinde tepe noktalarına ulaşmıştır. Spinoza, aşağıdaki formülle ifade edilebilecek bir anlayışla “salt iyimserliği” temsil etmiştir. “Kötülük yoktur ve dünya mükemmeldir.” Spinoza, Kısa Risâlesinde şöyle demektedir: “Bütün varlıklar ve bütün eserler tabiatın içinde mevcuttur ve mükemmeldirler.” (“Felsefi iyimserlik” ve “felsefi kötümserlik” teorileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Werner, **Kötülük**, s. 13-41, 45-58).

⁸⁶ Hick, **Evil**, s. 17.

algıladığımız şeyin ise, sadece “sınırlı bakış açımızın yanılgısı”ndan başka bir şey olmadığını iddia eder”.⁸⁷

Spinoza’ya göre insanların kötülük konusundaki yanılgıları iki nedenle oluyor;

1. Ya evrende Platon’un idealarına benzer bir şekilde “genel ilkelerin” (general ideas) olduğunu ve varlıkların da onlara uygun olmaları gerektiğini düşünürler ki, Spinoza’ya göre aslında böyle normlardan sözedilemez;⁸⁸

2. Ya da evrendeki varlıkların, kendimize yönelik fayda sağlama amaçlı (utility to ourselves) varlığını yanılgısından yola çıkarak, kendi çıkarlarımızı dikkate alarak değerlendiririz ki, ona göre evrende mutlak bir zorunluluk olduğu için, böyle bir amaç da sözkonusu değildir.⁸⁹

“Meydana gelen herşeyin kendileri için yapılmış olduğu kanısında olduktan sonra, insanlar kendileri için en faydalı olduğuna hükmettikleri şeylere var olanların içinde en iyisi gözüyle bakmak zorunda kaldılar ve kendilerine en çok hoş görünen şeylere onlar en yetkin gözüyle baktılar; bu da onları herşeyin tabiatını açıklamak iddiasında bulundukları iyilik-kötülük, düzen-karışıklık, sıcak-soğuk, güzel-çirkin fikirlerine şekil vermeye götürdü. Başka yönden kendilerini hür görmeleri suretiyle övme ve yerme, erdem ve düşüklük (rezillik) fikirlerine ulaştılar... İnsanlar o halde sağlığa yarayan ve Tanrı’ya tapınmaya yardım eden herşeye iyilik derler ve bunların aksine de kötülük derler...”⁹⁰

Spinoza’ya göre kötülüğü objektif bir varlık olarak değil, olumsuz anlamda anlamalıyız: “Kötülük, gerçekte iyiliğin azlığıdır... Daha az bir kötülük, aynı sebepten dolayı bir iyiliktir.”⁹¹ Bu nedenle de kötülüğün müspet realitesi yoktur.

⁸⁷ Hick, **Evil**, s. 17.

⁸⁸ Hick, **Evil**, s. 19.

⁸⁹ Hick, **Evil**, s. 20.

⁹⁰ Baruch Spinoza, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965, s. 72; Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 23-24.

⁹¹ Spinoza, **Etika**, s. 353.

Kısacası, Spinoza`ya göre, âlemde bunca kötülük nedir? denildiğinde, o, bunun izafilikten kaynaklandığının söyler. Çünkü ona göre var olan her şey, her şeye gücü yeten Tanrı tarafından meydana getirilmektedir. Tanrı, aynı zamanda en yetkin varlıktır. Yâni, temelde her şey kendi tabiatı gereği yetkindir, ama kişilerin duyumlarına göre birisi için iyi gözüken aynı şey, diğer kimse için kötü gözükebilir. Dolayısıyla, Tanrı`nın yarattığı her şey tabiatı itibariyle iyidir, ancak kişilerin duyumlarına göre, bu, iyi veya kötü diye nitelendirilmektedir.⁹²

Spinoza`nın kısaca değindiğimiz öğretisinin çekici ve gerçeğe benzer olduğunun yanı sıra, onun yanlışlarını da görmek zor değildir. Örneğin, Spinoza`nın ortaya attığı, kötülüğün yetersiz ilkelere bağlı olarak ortaya çıktığı görüşü, kötülüğü daha az tehlikeli ve zararsız kılmaz. Nitekim, acı ve ıstıraplar, bâzılarının iddia ettiği gibi insan irâdesine dayalı ise, kötüdür. Fakat bunlar Spinoza`nın dediği gibi, mantıksal bir zorunlulukla oluyor ve aksinin olması imkânsızsa, o zaman daha büyük kötülüklerdir. Onların sofistike anlamda illüzyon olduğunu varsaysak bile, onlar bizim aktüel yaşantımızda gerçekliklerini belli ediyorlar ve rüya ya da halüsinasyon gibi değiller. Nihâi anlamda yanılsama olsalar bile, armonik sistem içerisinde kaçınılmaz olgular olarak var olmaları onların kötü olmasını biraz da artırır.⁹³

Hick`e göre, Spinoza`nın iddialarının teodise adına pek fazla önemi yoktur. Zira, o bize, zulümler, hastalıklar, acılar vb. kötülükler hakkında, onların metafiziksel zorunluluk olduğunun dışında, pek fazla bir şey söylemiyor.⁹⁴

Kötülüğün yanılsama olduğu konusunda Spinoza`yla düşünsel birlikteliği paylaşan bir diğer yaklaşım, Mary Baker Eddy`nin temsilcisi olduğu, “Hıristiyan Bilimi”nin (Christian Science) yaklaşımıdır. Ona göre de, kötülüğün realitesi yoktur. O ne “şahıs”, ne “yer” ne de “şey”dir; sadece olarak maddesel zihnin yanılsaması sonucu oluşan inançtır. Kötülük yanlış inançtır. Onun hiçbir

⁹² M. Kazım Arıcan, **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza`nın Tanrı Anlayışı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, 146.

⁹³ Hick, **Evil**, s. 23.

⁹⁴Hick, **Evil**, s. 23.

gerçek temeli yoktur. Eğer Tanrı'nın "herşey" (allness) olduğu anlaşılsaydı, kötülüğün "hiçbir şey"liği (nothingness) de anlaşılmış olurdu. Hatta ona göre, kötülüklerin "hiçbir şey" oluşunu anlamakla, hastalıkları ve acıları bile yenebiliriz. "Acı çeken biri, çektiği acıya olan inancının gerçek olmadığını anlarsa, zira maddenin duygusu yoktur ve buna göre de maddede acının var olduğu yanlış inançtır, o, daha fazla nasıl acı çekebilir ki?"⁹⁵

Hick'e göre, her ne kadar Hristiyan Bilimi'nin ileri sürdüğü iddiaların karmaşık ve belirsiz olması nedeniyle felsefi eleştirisinin yapılması zor ise de, yine de onun teodise için oluşturduğu değeri sorgulanabilir. Bu doktrinin en zayıf tarafı, kötülüğün doğasında (özünde, in substance) bâzı değişiklikler yapmasına rağmen, kötülüğü yine de kötü olarak bırakmasındadır. Hick, haklı olarak "günah ve acı, ıstırap ve ölüm gibi kötülükler "yanılsama" bile olsalar, bu yanılsamaların gerçek olduğu kesindir" diye itiraz eder. Onlar yanılsamalar bile olsa, kötü yanılsamalardır. Kötülüğün insana gerçek gibi gözüken yanılsama olduğu konusunda Marry Eddy'inin iddiaları doğru olsalar bile, aynı zamanda onlar tecrübe alanımıza giren ve ortadan kaldırılmayı bekleyen gerçek olgulardır.⁹⁶

Hristiyan Bilimciler buna göz yummak pahasına, sorunu çözmeye çalışmışlar. Kaldı ki, aynı sorunu "kötülüğün varlığını yok sayma" iddiasından kalkarak çözmeye çalışan Augustine'ci teodiseciler bile, günah ve acının yanılsama olduğu gibi saçma bir sonuca varmaktan kaçınmışlar.⁹⁷

Kötülüğün reel varlığını inkar etmek problemi çözmek değil, ondan kaçıştır⁹⁸. Dünyada iyilikler var ise, kötülükler de bize aittirler. "Yağmurun yağması toprak örtüsünün istediği miktarda ise iyidir. Eğer buradaki "iyilik"

⁹⁵ Hick, **Evil**, s. 24.

⁹⁶ Bkz.: Warren E. Steinkraus, **Taking Religious Claims Seriously: A Philosophy of Religion**, Ed. Michael H. Mitias, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1998, s. 125-126.

⁹⁷ Hick, **Evil**, s. 25.

⁹⁸ J. J. Smart, J. J. Haldane, **Atheism and Theism**, Cambridge, Blackwell Publishers, 1998, s. 183.

sözünün bir anlamı varsa sel felaketi için de “kötü” demenin bir anlamı olmak lazım gelir”.⁹⁹

Kötülüğün yanılsama olduğuna ilişkin yaklaşımlara bir diğer benzer eleştiri de ondokuzuncu yüzyılın tanınmış Alman filozofu Hegel’den gelmektedir: “Çatışma ve şer, hayâlden doğan olumsuz olgular olarak görülemezler. Aksine, tamâmen gerçeklikleri olan olgulardır ki, felsefî açıdan hayrın ve tekâmülün basamaklarını oluştururlar. Çatışma ilerlemenin kanunudur. Olumlu nitelikler ve özellikler, âlemin kargaşası içinde olgunlaşır ve oluşurlar. Birey yalnızca zahmet, zorluk ve zorunluluk içinde yücelik doruğuna erişebilir. Güçlük ve zahmet mâkul (akla uygun) bir olgudur, yaşama belirtisidir ve olgunlaşmanın, ıslah sürecinin harekete geçiricisidir...”¹⁰⁰

Tennant’a göre de, kötülüğün illüzyon olduğu ile ilgili düşünceler anlamsızdır. Aslında onun illüzyon olduğunu farzetsek bile, bu bizi onun kötü sonuçlarından kurtarmayacağı gibi daha büyük problemlere yol açmaktadır. “Zira eğer benim ıstırap çektiğimi söylemem aptalca bir şey (anlamsız) ise, bu mânâda benim acılarım zar zor hafifletilmiş gözükebilir, fakat diğer bir taraftan da, benim hem acı çekmem hem de onun hakkında yanlış kanaate sâhip olmam durumu daha da kötü kılmaktadır”.¹⁰¹

Öyle görünüyor ki, kötülüğün yanılsama olduğuyla ilgili iddialar, onlara yöneltilen eleştirilere oranla daha güçsüz kalmaktalar. Zira iddia olunanın aksine, kötülükler insan yaşamının varoluşsal boyutunda kendilerini tüm gerçeklikleriyle hissettirmekte, diğer bir taraftan da onların yanılsama olma iddiası doğru olsa bile problemi çözmeyeceği açıktır. Çünkü kötülükler en az mantıklı açıklamalar gerektirdiği kadar (belki de daha fazla), acilen çözülmeyi ve etkilerinin yok olunmasını bekleyen insânî realitelerdir.

⁹⁹ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 152.

¹⁰⁰ Bkz.: Murtaza Mutahhari, **Adl-i İlâhî**, Çev. ve notlaştıran Hüseyin Hatemi, İstanbul, İşâret Yayınları, 1998, s. 189.

¹⁰¹ Smart, **Philosophers and Religious Truth**, s. 154.

B. Düalizm Bağlamında Kötülük

Kökenini Doğu'nun büyük dinlerinden olan Zerdüştlük'te bulan radikal düalizme¹⁰² göre, evreni idare eden iki karşıt güç, iyilik Tanrı'sı (Ahura Mazda ya da Hürmüz) ve kötülük Tanrı'sı (Angra Mainyu ya da Ehrimen) sürekli birbirleriyle çatışma halindeler. Öğretiye göre, âlem iyilik ve kötülüğün, üstünlük kazanmak için mücadele edip durduğu bir sahnedir. Bir tarafta akıllı ruh olan Ahura Mazda ile ona yardım eden iyi fikir, doğru kanun, asil hükümet, mukaddes karakter, sıhhat ve ebediyet ve ona karşı Angra Mainyu, yâni yalan şeytanı ile yardımcıları bulunmaktadır. İnsan, bu iki ordunun ortasında duran bir varlıktır ve bu ordulardan birine katılmak zorundadır.¹⁰³

Felsefi düalizm, Grek felsefesinde önce Empodekles'in öğretisi ile temsil edilmiştir. Platon daha sonra Grek felsefesinde düalizmin büyük mümessili olmuştur. **Devlet**'te Platon sadece Tanrı'nın iyinin sebebi olduğunu açıklar. Ona göre Tanrı özünde iyidir. Kötünün değil, iyinin sebebidir. Bu nedenle de Tanrı, genellikle inanıldığının aksine her şeyin sebebi değildir. İnsana bahşedilenin küçük bir kısmı için Tanrı sebeptir; çünkü iyi içimizde kötü ile karşılaştırılırsa çok cüzidir. İyi için Tanrı'dan başkası sorumlu değildir. Ama kötü için Tanrı'dan daha başka bir sebep aranmalıdır.¹⁰⁴ “Şâirler aldanmaktalar ve bize felaketi Tanrı'ların getirdiklerini söylediklerinde aldatmaktadırlar. Gerçekte durum şöyledir: Tanrı bütün varlıkların sebebi değildir, sadece iyi şeylerin sebebidir.”¹⁰⁵

Platon'a göre, evrenin oluşmasında zorunlulukla (necessity) akıl (reason) birleşmiştir. Bununla beraber akıl zorunluluğu, doğan şeylerin çoğunu iyiliğe doğru götürmeye sürükleyerek, ona üstün geldi. İşte böylece, bu evren daha başlangıçtan itibaren bilgeliğe boyun eğen zorunlulukla, bilgelik üzerine kuruldu.¹⁰⁶ Fakat öyle gözüküyor ki, Timaios'ta zikrolunan bu zorunluluk,

¹⁰² Bkz.: Werner, **Kötülük**, s. 61.

¹⁰³ Haluk Hacaloğlu, **Zerdüş: Ahura Mazda**, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1995, s. 44.

¹⁰⁴ Hick, **Evil**, s. 26.

¹⁰⁵ Werner, **Kötülük**, s. 62.

¹⁰⁶ Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, s. 47.

mutlak bir determinizm ya da değişmez nedenler ve etkiler zinciri değil, bilakis, kaotik ve gelişigüzel durumlar oluşturuyor. Bu, Hick'e göre, aslında anlaşılma ve açıklanamaz bir durumdur. Platon da bu nedenle kötülüğün kaynağı olarak bu karmaşık durumları sorumlu tutar, iyiliği ve gerçeği arayan filozoflara da mümkün olduğu en kısa sürede bedenden (madde) ve onun engellerinden kurtulmayı öğütler.¹⁰⁷

Platon'un kötülüğe Tanrı(lar) - madde düalist ilişkisinde yaklaşımı, farklı şekillerde de olsa, Augustine aracılığıyla Hristiyan dînî düşüncesinde, XIX yüzyılda özellikle John Stuart Mill aracılığıyla ise Batı felsefî düşüncesinde etkili olmuştur. Mill, "geleneksel Hristiyan inancının mutlak iyi ve sınırsız Tanrı anlayışını safdışı bırakacak şekilde"¹⁰⁸ Tanrı'nın herşeye kâdir olmadığını dünyadaki ilâhî planın bile gösterdiğini belirtmektedir. Gerçekten, bir planın yapılması bir hedefe götürecek olan belirli araçların bulunması demektir. Ama eğer, hedefe ulaşmak için bir kelime yeterse neden yardım araçlarına başvurulsun?¹⁰⁹

Mill'e göre, gücün ve maddenin Tanrı tarafından meydana getirildiğini kabul etmemiz için hiçbir neden yoktur. Tam tersine hedeflerine ulaşması için Tanrı orada var olan madde ile yetinmek zorundadır. Çünkü madde O'ndan önce de orada mevcuttu. Tanrı'nın madde ile sağladığı bağlantılar ve terkipler muhakkak ki çok büyük beceriyi ve dikkate değer bir icat ruhunu göstermektedir. Ama bütün maharet ve icat onun yoluna çıkacak olan engelleri hesaba katmak zorunda olan Tanrısal gücün sınırlılığını ortaya koymaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hick, **Evil**, s. 27.

¹⁰⁸ Hick, **Evil**, s. 27.

¹⁰⁹ Hick, **Evil**, s. 27.

¹¹⁰ Werner, **Kötülük**, s. 69; Aydın, **Din Felsefesi**, s. 153.

Hick, “dışsal düalizm” (external dualism)¹¹¹ olarak adlandırdığı Mill’in Tanrı-madde ikileminin kötülük problemiyle aslında yüzleşmediği (not face) ve bu nedenle de çözmediği (not solve) kanaatindedir. Hick’e göre, düalizm kötülüğü çözmek için metafiziksel olarak yetersizdir. Eğer dünyamızın arkasında iki yaratıcı etken varsa, madde ve sınırlı Tanrı, o zaman bizim hâlâ onları kimin yarattığını sormaya hakkımız var. Hick’e göre, monoteizmin sınırsız Tanrı inancını ya kabul ya da reddedebiliriz; ama onu düzeltmeye veya değiştirmeye çalışmak doğru değildir.¹¹²

John Hick’e göre, dînî düşüncede teodise konusu çoğu zaman için birbiriyle mantıksal olarak zıt olan bu iki felsefi düşünce sistemi arasında devam etmiştir. Ne var ki, bu iki felsefi düşünce sistemlerinden hiçbirisi Hristiyanlık inancının temelleriyle uyuşmuyor. Zira, monizm evrenin metafiziksel olarak armonik bir bütünlüğü içerisinde kötülüğü, adeta eritir ve yok sayar; düalizm ise, Tanrı’nın mutlak egemenliğini yadsır bir şekilde, evrende iyilik ve kötülüğü mutlaklaştırarak hem metafiziksel hem de ahlâki bir ikileme zemin oluşturur.

Hick’e göre, monistler, kötülüğün varlığını görmezden gelirken, insanlık târihi boyunca kutsal kitaplarda da aksini bulan bütün peygamberlerin, azizlerin ve din büyüklerinin açlık, zulüm, adâletsizlik gibi kötülüklerle savaştığını ve kötülükleri Tanrı’nın düşmanları olarak görmelerini de inkar etmiş oluyorlar. Monizmin karşısında yer alan düalist yaklaşım da teizm adına o kadar tehlikelidir.

“Fakat kötülüğün dehşetli ve korkulu varlığını aynı şiddetle vurgulamak da tehlikelidir. Çünkü, bu defa da kötülüğün Tanrı’ya rağmen bağımsız bir güç olarak ortaya çıkması sözkonusudur ki, bu da aynı ölçüde evrenin mutlak yöneticisi olan ve her-şeye-gücü-yeten-Tanrı inancına sâhip dinler için kabuledilemez bir

¹¹¹ Dışsal düalizm konusuyla ilgili yeni yaklaşımlar için bkz.: J. E. Taggard, **Some Dogmas of Religion**, London, Edward Arnold, 1909; H. G. Wells, **God and Invisible King**, New York, Macmillan Co., 1917; Edwin Lewis, **The Creator and the Adversary**, New York, Abingdon-Cokesburg Press, 48).

¹¹² Hick, **Evil**, s. 29.

durumdur.¹¹³ Zira, “(Yahudilik’te, İslâm’da ve) Hıristiyanlık’ta monizm ve düalizmin özgöl bir bileşimi, veya (monoteizm biçimindeki) nihâi bir metafiziksel monizm içinde ahlâki bir düalizm eğiliminin kendine özgöl bir terkibi vardır...”¹¹⁴

Dolayısıyla kötölük ne monistlerin iddia ettikleri gibi, ontolojik bütönlük içerisinde yok olan ve gerçek reel varlığını kaybeden bir şeydir, ne de düalist yaklaşımların ortaya koyduğu gibi, tek başına bağımsız bir güçtür. Teizme göre, genel olarak kötölük, Tanrısal bağlamda obyektif varlığı olan fakat hiçbir şekilde Tanrı’dan bağımsız olmayandır gerçekliktir.

¹¹³ Hick, **Evil**, s. 16.

¹¹⁴ John Hick, “Evil, The Problem of”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, New York, Macmillan & Free Press, London, Collier – Macmillan, 1967, C. III, s. 136. Dünya dinlerinde kötölük problemi ve teodiseler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ronald M. Green, “Theodicy”, **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, vol. 14; aynı konuda daha geniş malumat içeren müstakil bir eser için bkz.: John Bowker, **Problems of Suffering in Religions of World**, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

İKİNCİ BÖLÜM
KÖTÜLÜK PROBLEMİNE TEİSTİK SAVUNMALAR VE
TEODİSELER

I. ÖZGÜR İRÂDE SAVUNMASI

Kötülük problemi karşısında kötülüğü yok sayan, onun yanılsama olduğunu iddia eden, ya da metafiziksel anlamda gerçekliği olmayan bir şey sanma şeklinde geliştirilen çözüm önerilerinin yanısıra, kötülüğü insan irâdesinden hareketle çözmeğe çalışan ve ona karşı geliştirilmiş, özellikle de mantıksal kötülük problemi karşısında savunma anlamında Alvin Plantinga'nın adlandırdığı hâliyle “Özgür İrâde Savunması” din felsefesi açısından önemli yer işgal etmektedir. Şimdilik, “Tanrı'yı kötülük karşısında haklı çıkarma”¹ anlamında teodise meselesini sonraya erteleyerek, özgür irâde savunmasını açıklamaya çalışacağız.

Herşeyden önce, hem özgür irâde teodisesi hem de özgür irâde savunması Mackie'nin ortaya koyduğu hâliyle Tanrı'nın iyi ve her-şeye-gücüyeten olduğu önermeler kümesi ile kötülüğün varlığının bir arada bulunamazlığı ya da bulunmasının çelişkili olduğu kanaatinin tutarlı olmadığı üzerinde ısrar eder. Ne var ki, teodiseden farklı olarak, savunma, Tanrı'nın kötülüğü yaratmadaki nedenlerini belirlemeye çalışmaz. Daha mütevazî bir yaklaşımla bu nedenlerin ne olabileceği ihtimâli (might be possible) üzerinde durur ve sonucun da mutlak anlamda doğru olacağını iddia etmez. Bu anlamda teodisenin, eğer başarılı olursa, hem teolojik hem de felsefî açıdan savunmadan daha ikna edici ve yeterli olacağı açıktır.²

Yine teodiseden farklı olarak “savunma meşruiyetini kendisinden değil, karşısındaki sorundan ve saldırıdan almaktadır. Eğer kötülük problemini öne süren biri yoksa, o zaman savunma da yoktur.”³ Dolayısıyla da kötülük

¹ Hick, *Evil*, s. 6-7.

² Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 28.

³ Yaran, *Kötülük*, s. 41.

probleminin karşısında savunmayı teodiseye oranla daha az felsefî güçte görebileceğiz. Daha net ifâdeyle, savunma belirli bir sonuca varmaya değil, ona karşı konulan görüşün hiç de tutarlı olmayacağı ya da kendisini tutarsız kılma çabalarının yeterli olmayacağı üzerinde odaklanmaktadır. Bu anlamda savunmaların târihine ve akılyürütmelerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Özgür İrâde Savunması Hıristiyan gelenegi içerisinde ilk defa St. Augustine (M. S. 354 - 430) tarafından güçlü bir şekilde ortaya atılmış olmasına rağmen,⁴ günümüzde daha çok Alvin Plantinga'nın adıyla bağlantılıdır. Plantinga'ya göre, Özgür İrâde Savunması'nı en kısa ifâdesiyle, "Tanrı'nın bâzı kötülöklere izin vermeden yaratamayacağı birçok iyilik türlerinin olduğunu göstermeye çalışan bir çaba" olarak görebiliriz. Bu tür iyilikler aslında bizzat kötölüğü gerektiriyor ya da kötölük içeriyor olduğu için değil, sadece olarak Tanrı'nın kötölükleri yaratmadan iyilikleri yaratamayacağı anlamına gelir.⁵ Tabî ki, burada "yaratamayacağı" kelimesi teolojik açıdan problemlî gibi gözükse de, Plantinga'ya göre buradaki zorluk Tanrı'dan kaynaklanan bir durum değil, bilakis olayın kendisinin çelişik durumları kabullenemeyeceğindendir. Zira ona göre iyinin "iyi" olduğunun bilinmesi için kötölüğün de olması gerekmektedir. İyilik ve kötölük biri diğerrinin varlığını anlamlı kılan özelliklerdir.

Özgür İrâde Savunmasına göre, Tanrı evreni yaratırken iki şeye önem vermiştir:

Birincisi, O, evreni yaratabildiği en mükemmel şekilde yaratmaya, yâni ahlâki ve doğal iyiliklerin ahlâki ve doğal kötölükleri dengelemesine özen göstermiştir.

İkincisi de, içinde akıllı varlıkların kendi irâde ve seçimleriyle O'na boyun eğdiği ve O'nu sevdiği bir dünya yaratmak istemiştir.⁶ Buradaki irâde ve

⁴ Augustine'de "Özgür İrâde Savunması" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Hick, **Evil**, s. 59-69.

⁵ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 29.

⁶ Stephen T. Davies, "Free Will and Evil", **Encountering Evil: Live Options in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davies, Atlanta, John Knox Press, 81, s. 70.

seçim kavramları savunma adına önemli kavramlardır. Peki herhangi bir durum karşısında özgür olmak ne anlama gelmektedir?

Plantinga'ya göre bu sorunun yanıtı, “bir işi hem yapma hem de yapmama arasında seçime özgürce sâhip olma”dır. Ona göre, bu tür özgürlük, o durumun önceden hiçbir şekilde tahmin edilemezliği (unpredictable) anlamına da gelmez. Nitekim, “eğer seni iyi tanıyor isem, senin bâzı belirli durumlar karşısında nasıl davranacağını tahmin edebilirim ve bu senin belirli durumda özgür olmadığın anlamına gelmez” der Plantinga.⁷ Plantinga'ya göre, özgür irâde savunması en yalın biçimde şöyle ifâde edilebilir:

“Önemli ölçüde özgür olan (kötü eylemlerden daha çok iyi olanları özgürce yapan) varlıklar bulunduran bu dünya, diğer şeyler eşit olursa, içinde hiçbir özgür varlık olmayan bir dünyadan daha değerlidir. Şimdi Tanrı özgür varlıklar yaratabilir, fakat onları doğru olanı yapmaya karar veremez ya da neden olamaz, çünkü eğer öyle yaparsa o zaman onlar, herşeyden önce önemli ölçüde özgür değiller ve doğru olanı özgürce yapmazlar. O halde, ahlâki varlıklar yaratabilmek için O, ahlâki kötülükler yapabilen varlıklar yaratmalıdır ve O, bu varlıklara hem kötülük yapma özgürlüğü verirken, hem de aynı zamanda onların bunu yapmasına engel olamaz”.⁸

Bu açıdan baktığımızda kötülüklerin nedeni açıktır. Plantinga'ya göre, insan ahlâki özgürlüğünü kötüye kullanmış ve sonuçta da ahlâki kötülükler ortaya çıkmıştır. Zira insanlar zaman zaman özgürlüklerini yanlış da kullanabilirler ve bu Tanrı'nın ne mutlak gücüne ne de iyiliğine zarar vermez. İşte bu özgürlük ve sorumluluk Tanrı'nın insanların birbirine kötülük yapmalarına müsaade edişinin haklılığını gösterecek kadar iyi bir şeydir. Eğer Tanrı, birtakım iyilikleri, birtakım kötülüklerin (en azından mevcut dünyanın içerdiği kadar kötülükler) olmasına izin vermeden yaratamadığı doğruysa, o zaman, Tanrı'nın kötülükleri yaratmak için iyi bir nedeni de vardır diyebiliriz. Plantinga, özgür irâde savunmasının daha çok ahlâki kötülükle ilgili olduğunun

⁷ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 30.

⁸ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 30.

farkındadır. Bu mânâda Plantinga'nın geliştirdiği savunmanın başarılı olduğu söylenebilir.

Ahlâki kötülüğü açıklamada başarılı sayılabilecek özgür irâde savunmasının, doğal kötülüğü nasıl açıklayabileceği şeklindeki soruya Plantinga'nın eserlerinden hareketle iki türlü cevap bulunabilir:

Birinci düşünce hattına göre, “bâzı fiziksel olaylarla bâzı insanlar birbiriyle o kadar ilişkilidirler ki, eğer fiziksel kötülükler olmasaydı bu insanlar daha az ahlâki iyilik meydana getirebilirlerdi”.⁹ Ahlâken insanların daha olgun hale gelmeleri ve daha fazla iyiliklerde bulunabilmelerinin, birtakım doğal kötülüklerin olmasını gerektirmiş olması düşünülebilir.

Plantinga'nın doğal kötülüğü açıklamada takip ettiği ikinci yol, geleneksel Augustine'ci çizgiye yakındır. Ona göre, doğal kötülüklerin sorumlusu şeytan ve onun yandaşlarıdır. İnsanın yaratılışından da önce yaratılan şeytan, Tanrı'ya karşı gelmiş ve o günden bu yana yapabildiği her türlü kötülükleri icra etmektedir. Doğal kötülükler de bunun sonucudur.¹⁰

Stephen Davies'e göre, Plantinga, doğal kötülük konusunda, şeytanı ve onun yandaşlarını sorumlu tutmakta haklıdır: “Plantinga tamâmen haklıdır ve itiraf edelim ki, beni ikna etmiştir. Zira, doğal kötülüğün şeytanın seçimi olması *olanaklı* gözüküyor. Bu güçlü savunma, doğal kötülük söz konusu olunca, mantıksal kötülük problemini de çözebilir”.¹¹

Özgür Irâde Savunması tüm gücüne rağmen eleştirilerden de kurtulamamıştır. En basit ve en düz anlamında alırsak, dünyadaki kötülöklere ilişkin bu açıklama birçok yönleriyle eksiktir. Birinci olarak, insâni acıların büyük bir bölümünün nedeni insanların yaptıkları özgür seçimler değildir, doğal âfetlerdir. İkinci olarak acıların nedeni insâni eylemler olsa bile, onlardan acı çekenler çoğunlukla özgürlüklerini kötüye kullananlar değildir, onlar daha çok

⁹ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 58.

¹⁰ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 58.

¹¹ Davies, **Encountering Evil**, s. 75.

başkalarının yaptıkları şeylerin kurbanlarıdır. Örneğin tecâvüz kurbanlarını veya etnik temizlik uygulayanların hedefi olan insanları göz önüne alalım. Şüphesiz, acıları daha önce işlenmiş suçların cezâları olarak yorumlayabiliriz. Ama acı çekenler çocuklar veya ahlâki bakımdan övgüye değer insanlar olduklarında bu yorum ne akla uygun, ne de âdil görünmektedir.¹²

Diğer bir taraftan da, Plantinga'nın iddia ettiği gibi nedensel determinizm ve özgürlüğün mantıksal olarak çatıştığı meselesi, Antony Flew tarafından itirazla karşılanmıştır. Flew'a göre, her-şeye-gücü-yeten Tanrı, çelişkiye düşmeden hem iyiyi hem de kötüyü seçmede özgür olan, fakat her zaman doğru olanı seçen bir insan yaratabilirdi. İnsanların eylemleri, karar ve tepkileri insan psikolojisinden ayrı düşünülemediği için Tanrı, insanı her zaman iyiyi seçecek karakterde yaratabilirdi. O, aynı zamanda özgür olabilmesi için yanlış olanı seçebilen bir varlık yaratır, fakat onu her defasında yanlış yapmaktan alıkoyabilirdi.¹³

Kanaatimizce Flew, insanın karar ve eylemlerinde onun doğasının veya fitratının rol oynadığını söylerken haklıdır. Zira, insan eylemlerinde nedensel determinizmi inkar etmek onların gelişigüzel ve sorumluluk gerektirmeyen eylemler olduğunu söylemektir ki, Flew'a göre bu insanın ahlâki sorumluluğunu

¹² Chris Horner, Emrys Westacott, **Felsefe Aracılığıyla Düşünme**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2001, s. 263.

¹³ Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom" , **New Essays in Philosophical Theology**, Ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, London, SCM Press, LTD., 1972, s. 152.

ortadan kaldırır.* Bu nedenle insan eğer özgür ve sorumlu olacaksa, onun eylemlerinde determinizm, Flew'a göre, kaçınılmazdır.¹⁵

Özgür İrâde Savunmasına diğer bir güçlü itiraz da Mackie tarafından yapılmıştır. O'na göre, insanın kötülüğü seçme konusunda özgür olması, onun her zaman iyiyi seçmesine mâni değildir ve bu pekala mümkündür. Burada hiçbir çelişki ya da tutarsızlık sözkonusu değildir. Önemli derecede özgür olup da her zaman iyiyi ve doğru olanı yapan erdemli insanların varlığı bu iddiayı doğrular.¹⁶

Burada sorulması gereken soru, Tanrı'nın böyle bir dünya yaratması ondan beklenilir bir durum olup olmadığıyla ilgilidir? Öyle anlaşılmaktadır ki, Mackie'ye göre, evet, Tanrı her-şeye-gücü-yeten olduğu için, kötülük ya da yanlış yapma seçiminde özgür olup da her zaman doğru olanı seçen varlıkların yaşadığı dünyayı yaratabilmesi beklenilir durumdur.

Mackie'ye göre, özgür irâde savunmacılarının, Tanrı'yı hem her şeye kâdir hem de ahlâki kötüyü seçmeden ahlâki iyiyi meydana getiremeyeceği ile ilgili iddiası da teolojik problemler doğurduğu ve kendi içinde çatıştığı için yanlıştır. Mackie, Flew'a benzer bir şekilde şöyle itirazda bulunur:

“Eğer Tanrı, insanı zaman zaman iyiyi bazen de kötüyü özgür irâdeleriyle seçecek gibi yaratmışsa, neden kendi özgür seçimleriyle her zaman iyiyi seçecek gibi yaratmasın? Eğer insanın bir ya da birkaç durumda iyiyi özgürce seçmesinde mantıksal bir imkânsızlık sözkonusu değilse, o zaman onun bütün durumlarda da özgürce iyiyi seçmesi mantıksal bir imkânsızlık olamaz. Tanrı suçsuz otomatlar ya da bazen kötülük yapan varlıklar yaratmak gibi bir tercihle de yüzleşmemiştir.

* Mantıken tutarlı gözüken bu iddiaya, Mehmet S. Aydın “empirik anlamdan yoksun olması hasebiyle” itiraz eder: “Tanrı insanı daima iyiyi seçecek şekilde yaratabilirdi” cümlesi, empirik bir içerikten yoksundur; çünkü ortada böyle bir reel varlık yoktur. Varolsaydı da ona “insan” değil, başka bir ad bulmak gerekirdi. Biz şu anda “varolan” için geçerli olan ahlâk kavramlarını kullanarak, “varolabilirdi”nin ahlâk felsefesini yapmaya çalışarak bir düşünce fantezisine kapılamayız. Din ve ahlâk şu anda varolan insan içindir” (Mehmet S. Aydın, **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 186).

¹⁵ Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, s. 152.

¹⁶ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 33.

Özgürce davranan fakat her zaman da doğruyu seçen varlıklar yaratmak gibi iyi bir imkân da O'na açıktı. Görülüyor ki, bu imkânı kullanmadaki başarısızlığı O'nun hem her-şeye-gücü-yeten olduğu hem de tamâmen iyi olmasıyla çelişiyor".¹⁷

Plantinga'nın aksine, Tanrı kötülükleri yaratmadan iyilikleri ortaya çıkaramaz demek de, Mackie'e göre, aynı zamanda O'nun gücünün sınırlı olduğunu gösterir. Bu ve benzeri eleştiriler Plantinga'nın savunmasını tamâmen ortadan kaldırmasa da, en azından onun mantıksal güçlülüğünü azaltmaktadır.

Yaran'a göre, Plantinga ahlâki kötülüğü insan özgürlüğüne bağlı olarak çözmede başarılı sayılabilir, fakat doğal kötülükler konusundaki yaklaşımı sağlam değildir: "Özgür irâde savunması, ahlâki kötülüğü insan özgürlüğüne dayalı olarak açıklamanın imkânından bahsederken anlaşılır ve mâkul bir çizgide iken; doğal kötülüğü şeytanın özgürlüğüne dayalı olarak açıklamanın imkânından söz ederken oldukça zorlama içindedir ve mâkul gözükmemektedir. Burada doğruluğu değil, imkânı yeterli görmektedir; bu tartışmada teknik kurallar açısından yeterli olabilir; fakat insan zihnindeki ekzistansiyel sorular açısından birçok yönden tatmin edici gözükmemektedir". Ayrıca bu yaklaşım monizmin Tanrı anlayışından uzaklaşmakta ve düalizme yaklaşmaktadır.¹⁸

Kanaatimizce, özgür irâde savunması, felsefî temellerinin zayıf olmasına rağmen, dînî teolojik çizgiye daha yakın gözükmemekte ve bu anlamda dinlerin (özellikle semâvi dinler) kötülük açıklamalarıyla örtüşmesi, onu halk dindarlığına yaklaştırmaktadır.

Kötülük problemine karşı yöneltilen savunmalardan bir diğeri de çağdaş İngiliz filozofu Richard Swinburne'den gelmiştir.

Richard Swinburne özgür irâde savunmasını kabul etmekle birlikte, doğal kötülük probleminin çözülmesinde modern din felsefesi için yeni

¹⁷John L. Mackie, "Evil and Omnipotence", **The Problem of Evil**, Ed. Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams, New York, Oxford University Press, 1990, s. 33.

¹⁸Yaran, **Kötülük**, s. 54.

sayılabilecek bir yaklaşım geliştirir. Ona göre, Tanrı'nın doğal kötülüğe izin vermesini haklı çıkartabilecek mesele “bilginin imkânı” (possibility of knowledge) ile ilgili olabilir. Swinburne'e göre, iyi ve kötü arasında seçim yapabilmek için, eylemlerimizin iyi ya da kötü sonuçları hakkında bilgimiz olmalıdır.¹⁹ Zira eylemler sonuçlarına göre iyi ya da kötüdürler; diğerlerine vurmak onlara acı verdiği için kötüdür, ya da açlıktan ölmek üzere olan birini doyurmak iyidir, zira bu onun yaşamasını sağlayacaktır.²⁰

Tanrı bizi iyi ya da kötü arasında seçim yapmakta özgür bıraktıysa, o zaman bize iyinin ve kötünün ne olduğunun bilgisini de vermesi gerekirdi. Peki Tanrı bunu nasıl yapar? Tanrı bunu bize yaptığımız eylemlerin sonucundan çıkardığımız bilgiyle sağlayabilir. Örneğin, hidrojeni yakarsam patlamanın olacağına dair inancım, içgüdüsel ya da önsezili bir inanç değil, önceki gözlemlerime dayanan bir inanç olursa, bu daha çok tasdiklenmiş bir inanç ya da açık bir bilgi olmuş olur. O zaman deneysel olgulara dayanan bilgi sağlam bilgidir. İyi ve kötüye dair bilgilerimizin de böyle olması gerekmektedir.²¹

Eğer insanlar nasıl kötülük yapabileceklerinin ya da onlara nasıl engel olacaklarını bileceklerse, gözlemlenip bilinmesi gereken doğal kötülüklerin de olması gerekmektedir. Swinburne'in bilgi ihtiyacından çıkarılan teodisesinin özeti şudur: “eğer insanlar eylemde bulunarak veya ihmalkar davranarak kendileri veya başkaları için ciddi kötülükler meydana getirme veya onların gelişini önleme fırsatına sâhip olacaklarsa ve eğer gelecekle ilgili bütün bilgiler normal tümevarım yoluyla, yâni, geçmişteki benzer olayların modellerinden tümevarımsal çıkarım yoluyla elde ediliyorsa, o zaman insanların ve hayvanların başına gelen ciddi doğal kötülükler olmalıdır”.²²

¹⁹ Richard Swinburne, **The Existence of God**, Oxford, Clarendon Press, 1991, s. 202.

²⁰ Richard Swinburne, **Providence and the Problem of Evil**, Oxford, Clarendon Press, 1998, s. 176.

²¹ Swinburne, **Providence and the Problem of Evil**, s. 180.

²² Cafer Sadık Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı**, Samsun, Etüt Yayınları, 2000, s. 131.

Doğal kötülüklerin bilgi oluşturuıcı özelliğı sadece insanlarla da sınırlı değildir. Durum diğere canlılar için de geçerlidir. Örneğın hayvanların kendini savunma, yemek bulma, tehlikelerden kaçınma ihtiyacı da onların başka canlılarda gördükleri ölüm, hastalık gibi bol örnekler sonucu gerçekleşmiş bilgiyle karşılanabilir. Hayvanlar pasifçe gözlem yapmıyorlar sadece, aynı zamanda yemek bulmak için, hayatta kalabilmek için başka yerler hakkında bilgi edinmeye de çalışıyorlar. Fakat bunu hem önceden edindikleri tecrübelerle hem de doğal süreçlerle ilişkiye girerek yapabilirler. Eğer bir kısım hayvanın acılardan ve tehlikelerden kaçınabilmesi söz konusu ise, o zaman bazıların da bu acıları yaşamış olması gerekiyor. Örneğın “bir ceylan aslanlar tarafından öldürölmekten kurtulmayı öğrenecekse, en azından bir kere ya kendisinin ya da başkalarının nasıl yaralandığını ya da parçalandığını görmesi gerekiyor”.²³

Swinburne’in bu savunması, öyle görülüyor ki, ne İslâm ne de Hıristiyan düşüncesi geleneğinde açıkça bulunan bir savunmadır. İyiliğın ve kötölüğün bilgisine sâhip olabilmek ve bunlar arasında seçimde bulunabilmek için gözlem alanımız içinde kötölüklerin bulunmuş olması gerektiğini savunan bu açıklama, tek başına ikna edici bir açıklama sağlayacak güçte değildir. Ancak kötölüğün daha büyük iyilikler için araç olma kabilinden bir değeri olduğunu öne süren genel izaha, sınırlı ölçüde katkıda bulunabilecek bir açıklamadır.²⁴

Metin Yasa’ya göre, tüm savunma denemelerini dikkate aldığımızda, kötölük probleminin dayandığı önermelere, “kötölükler nedensiz değildir”, “kötölükler amaçsız değildir” gibi birtakım önermeleri de ekleyerek, aşkın bir Tanrı anlayışının dünyadaki kötölüklerle bağdaşabileceğini ileri süren Plantinga ve Swinburne gibi düşünürlerin görüşlerinin temelde daha tutarlı olduğu ileri sürülebilir.²⁵

Teizmin kötölük problemi karşısında geliştirdiğı farklı savunma şekillerinden bahsetmek mümkünse de, onların birçoğı yine insanın özgür oluşu

²³ Swinburne, **Providence and the Problem of Evil**, s. 191.

²⁴ Yaran, **Tanrı İnancının Akfiliğı**, s. 134.

²⁵ Metin Yasa, **Tanrı ve Kötölük**, s. 62.

ekseninde dolaşmaktadır. Savunmalar din adına kolayca kabul görmektedirler. Zira hedefledikleri şeyler zâten tüm (özellikle semâvi) dinlerin üzerinde ısrar ettiği iddialardır. Savunmalardan daha fazla iddialı olan teodiseler ise iyi amaçlarına rağmen, onların gerekli veya mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Bu nedenle de onların din felsefesi açısından imkânı üzerinde durulmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz.

II. TEODİSENİN İMKÂNI MESELESİ

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız savunmalardan farklı olarak teodiseler Tanrı-kötülük ilişkisini açıklama konusunda daha rasyonel olduklarını iddia ederler. Buna göre de teodiselere geçmeden önce teodiselerin ne olduğu ve onların din felsefesi açısından imkânıyla ilgili bilgi vermek yerinde olacaktır.

İlk defa Leibniz tarafından kullanıldığı bilinen* teodise sözcüğü, Yunancada, “Tanrı savunusu” veya “Tanrı’yı haklı çıkarma” anlamında, *theou* ya da *theous* ve *dike* kelimelerinin birleşmesidir.²⁶ Teknik anlamda teodise, “kötülük problemi karşısında geliştirilen savunma”, “Tanrı’nın adâletini ve haklılığını kötülükler karşısında gerekçelendirme” gibi anlamlar taşımaktadır.²⁷ Aklın dünyadaki hikmetli gâye karşısı şeylerin varlığına işâret ederek yaptığı şikâyetlere karşı, Yaratıcının üstün hikmetinin savunması anlamında kullanılmaktadır. Buna bazen “Tanrı’nın gâyesini savunma” da denilir.²⁸ Teist,

*Bkz.: Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press, / London, Collier Macmillan Publishers, 1967, vol. 3, s. 136; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, C. VI, s. 292; John Merz’e göre, Leibniz bu kelimeyi ilk defa 1697’de arkadaşı Magliabechi için yazdığı bir mektupta (Bkz.: Hick, *Evil*, s. 6), kötülük problemini çözme girişimi anlamında kullanmıştır (Hick, *Philosophy of Religion*, s. 40).

²⁶ Swinburne, *Providence*, s. 15.

²⁷ Hick, *Evil*, s. 6.

²⁸ İmmanuel Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, Çev. Muhsin Akbaş, *Doğu Batı: Avrupa*, Sayı 14, Ankara, 2001, s. 195.

“kötülük nereden gelmektedir?” ya da “Tanrı neden ona müsaade etmektedir” sorularını yanıtlamaya çalıştığı anda, teodise yapmaya başlamıştır demektir.²⁹

O halde denilebilir ki teodise, yaptığı izahlarla kötülük, acı çekme ve adâletsizlik gibi olumsuzluklara, onları İlâhî adâlet düzeni içerisine yerleştirerek sebepler bulmaya girişen bir inanç sistemidir.³⁰

Özgür irâde savunmasının, kötülük probleminin Tanrı’nın varlığını ortadan kaldıracak kadar güçlü olmadığını ve kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığının çelişkili olmadığını savunduğunu, Tanrı’nın kötülükleri yaratabilmesi için bilemediğimiz nedenler varolabileceğini ileri sürdüğünü görmüştük. Teodise daha da ileri giderek, Tanrı’nın kötülüğü yaratmadaki iyi ve tutarlı nedenlerini bulmaya çaba harcar. Bu anlamda onun, savunmayı da içermiş olduğu açıktır.

Hick, teodise kavramını kötülük problemine karşı olarak her türlü çözümler için kullanmaktadır. Ne var ki, Hick, teodisenin temelini oluşturan “haklı çıkarma/gerekçelendirme” (justification) sözcüğünün bâzı Hıristiyan ilahiyatçılarca itirazla karşılandığını farketmiştir.³¹ Onlara göre teodise sözcüğü çok fazla dindarca bir kavram değildir (impious). Tanrı’yı haklı çıkarmak değil de, O’nun her türlü irâdesi karşısında Eyüp gibi titreyerek sükut etmek gerekiyor.* Tanrı’yı beşeri kriterlere göre yargılamak haddini bilmezlik olur.³²

²⁹ Plantinga, **God, Freedom and Evil**, s. 10.

³⁰ Ejder Okumuş, **Toplumsal Değişme ve Din**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 92.

³¹ Örneğin bkz.: Anders Nygren, **Commentary on Romans**, tr. by Carl C. Rasmussen London, S. C.M. Press LTD., 1952, s. 365; Henry L. Mansel, **The Limits of Religious Thought**, London, John Murray, 1959, s. 13; Hick, **Evil**, s. 6.

* Kant, Eyüp’un kötülükler karşısında sabretmesinin felsefi temellendirilmesine çaba harcar ve onun arkadaşları olan teodise taraftarlarının tutarsızlıklarını ortaya çıkarmaya çalışır: örneğin Eyüp arkadaşlarına şöyle demektedir; “Adil olmayan tezlerle mi Tanrı’yı savunmak istiyorsunuz? Onun şahsı için düşünceler mi üretmek istiyorsunuz? Savunmak istediğiniz gerçekten onun davası mı? Eğer kişiler için düşünceler üretirseniz, o sizi cezalandıracaktır! Onun önünde hiç bir iki yüzlü duramaz.” (Bkz.: Kant, “Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s. 203-205).

³² Hick, **Evil**, s. 7.

Burada yargılamak kavramının kullanılması, teodise sözcüğünün kendisinde dolaylı şekilde bile olsa bir tür yargılamanın olduğunu ima etmektedir. Örneğin, Kant kötülüğe yanıt olarak ortaya konulmuş her türlü teodiseyi, “bu konularda kendi sınırlarını küstahça görmezden gelen bir aklın savunmasından başka bir şey olarak” görmez.³³

Kant, Tanrı'nın “avukatlığını” yapan teodise yazarının karşısında üç problemin üstesinden gelmeyi şart koşar:

1.Ya dünyadaki gâyeliliğe aykırı olan şeylerin aslında öyle olmadığını kanıtlamalıdır.

2.Ya aykırı olduğunu itiraf etmeli, fakat neden öyle olduğunu açıklamalıdır.

3. Ya da son olarak, Tanrı'nın mutlak güç olduğunu fakat kötülük türü olayların sebeplerinin Tanrı'dan olmadığını, bilakis, insan veya insanüstü ruhlar gibi, iyi ve kötü başka bir sorumlu varlığın olduğunu kanıtlamalıdır. Bunlar ise, Kant'a göre teist için yanıtlanması kolay olmayan sorunlardır.³⁴

Hick'e göre teodiseye yöneltilmiş bu tür itirazlardan biri de farklı şekillerde kötülüklerin nedenini oluşturan “günah” (sin) kavramının hiçbir rasyonel ya da akılla açıklanabilecek temellerinin olmayışının yanısıra, onun bir bakıma akıl-karşıtı (contra-rational) da olduğudur. İddiaya göre “günah”ın ne akılla savunulabilir bir yanı var ne de teodiseye yarayacak (açık olan) bir tarafı var.³⁵

Diğer bir taraftan da, kötülüğe maruz kalmış birisinin ne teorik düzeyde açıklamaya ne de metafiziksel tutarlılığa ihtiyacı var: Onun birincil ve tek isteği acının ya da ıstırabın kötü etkilerinden kurtulmaktır. Zira, kötülük o kadar acı

³³ Kant, “Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s. 195-196.

³⁴ Kant, “Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s. 196.

³⁵ Hick, **Evil**, s. 8.

verici ve korkunçtur ki, onun hakkında teorik konuşabilmek için ya “ahlâki ciddiyetten” ya da insâni duygulardan yoksun olmak gerekir.³⁶

Acının teorik izahının, ister bilim veya din adamlarınca isterse de acıyı tecrübe eden sıradan insanlarca ahlâki ciddiyetten yoksunluk ya da küstahlık olarak algılanması, teodise ile uğraşan her teolog ya da felsefecinin yüzleşeceği bir gerçekliktir.

Swinburne de teodise adına konuşurken, aynı serzenişlerden kurtulamadığından yakınıır:

“Benim ya da bir başkası tarafından bir teodise oluşturmak için yapılacak her bir girişimin duygusuz, gerçekten insan acısına tamâmen duyarsız görünebileceği kaçınılmazdır. Ateistler kadar birçok teist de, bir teodise oluşturacak her girişimin acıya ahlâki olmayan bir yaklaşımı açığa vurduğunu hissetmiştir. İnsan acısına tamâmen duyarsız olmadığımı ve başka herkes kadar zehirleme, çocuğa kötü davranma, ölüm, hücre hapsi ve evliliğe sadakatsizlik gibi şiddetli acılardan kaygı duyduğuma, okuyucunun sadece inanmasını isteyebilirim. Doğru, pek çok durumda papazın elinizdeki bu bölümü, ani stres kurbanlarına en kötü durumlarında vermesini, teselli için okumasını önermem. Ancak bunun nedeni, argümanların sağlam olmaması değildir; bu sadece derin stres altında pek çok insanın argümana değil teselliye gereksinim duymasından dolayıdır”.³⁷

Hick’e göre teodisenin imkânsızlığı ya da gereksizliği ile ilgili iddialar her ne kadar önemli iseler de, kötülüğü her zaman için sorgulayanlar varolduğuna göre, teodisenin de kaçınılmaz olduğu açıktır. Kötülükler karşısında Tanrı’nın haklı gösterilmesini, insan aklının ukalalığı ve inanç adına değersiz ve hatta tehlikeli olduğunu savunanlar varsa da, teoloji yapan birisinin bu konuyu görmezden gelmesi keyfi olurdu. “Teodise” sözcüğünün çok fazla dindarca bir kavram olmadığı ve bu nedenle de bâzı durumlarda tehlike oluşturduğu doğru olabilir. Fakat, Hick’e göre, diğer teolojik konular da, örneğin Hıristiyanlıktaki Trinity (Teslis/Üçlük) sorunu, bundan daha az tehlikeli değildir.³⁸

³⁶ Hick, *Evil*, s. 9.

³⁷ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 86.

³⁸ Hick, *Evil*, s. 7.

Kötülüğün daha çok ateist çevrelerde söz konusu olması, konuyla ilgili tüm tartışmaların ve açıklama girişimlerinin ateistce olmasını gerekli kılmaz. Hick, burada haklı olarak itiraz ederek bu yanlış anlamayı ortadan kaldırmak ister. Ona göre de, kötülük, her ne kadar ateistlerce teizme karşı delil olarak kullanılıyor ise de, bu, problemle uğraşan herkesin illa da din karşıtı olduğu anlamına gelmemeli. İnanan biri de çok samimi olarak kötülüğün nedenlerini merak edebilir. Bu durum özellikle dini rasyonel düzeyde kabullenmeyi düşünen birisi için kaçınılmazdır. Ayrıca, din sadece körü körüne bağlanılacak müessese de olmadığı için, bâzıları kötülüğü açıklamaya, en azından kendisi için anlamlandırmaya ihtiyaç duyabilir. Hick'e göre, teodise karşıtlarının korktuğu Tanrı'yı haklı-çıkarma (justification) meselesi sorun oluşturuyor olabilir. Ya "haklı-çıkarma" değil de Tanrı'nın insanlara karşı olan tutumunu anlamaya (understanding) çalışmak da din adına önemsiz midir? ³⁹ Dinin kendisi buna ihtiyaç duyduğu ve bunu yaptığı için teodise fikri de doğal olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁰

Günah gibi kötülüklerin akıl-karşıtı olduğuna gelince, her ne kadar bu tür kötülükler iddia edildiği gibi rasyonelize edilemese de, insan yine de bu kötülüklerin nereden geldiğini merak etmeden yapamıyor. Bu merak da sonunda teodise yapmaya götürüyor. Apolojetik açıdan baktığımızda teodisenin inanç yaratıcı değil, inancı koruyucu özellikte olduğu görülmektedir.

Teodisenin imkânsızlığını din adına savunmak da dînî temelden yoksundur. Kutsal kitaplarda da, Hick'e göre, gizli de olsa teodise zâten mevcuttur: Zira bela ve musibetlerin, Tanrı tarafından insanları disipline etmek için "gönderildiği" ya da onları gizliden gizliye Tanrı'ya yaklaştıran vasıtalar olduğu şeklinde nebevi açıklamalar bunun bir kanıtı olarak gösterilebilir.⁴¹ Böylece Hristiyan teodisesi, büyük oranda açıklanamaz olmasına rağmen,

³⁹ Hick, **Evil**, s. 245.

⁴⁰ Örneğin, İslâm dininin ortaya çıkışının ilk on yılı (Mekke dönemi), Tanrı'nın kendisini diğer din mensuplarına (özellikler Hristiyanlar), kâfirler (ateistler) ve müşriklere kabûlendirmeye çabası olarak görülebilir.

⁴¹ Hick, **Evil**, s. 243.

kötülüklerin inancı irrasyonel kılmadığını ılımlı ve mütevazı bir şekilde göstermeyi amaçlıyor.

Teodisenin imkânı ile ilgili bu kadar uzun sayılabilecek girişten ve onun gerekliliği ile ilgili kanaatimizden sonra, teodiseler üzerinde durulabilir. Bu teodiselerden ilki Batı din felsefesi geleneğinde “süreç (procces) teodisesi” olarak kabul gören teodise olacaktır.

III. SÜREÇ TEODİSESİ

Süreç teolojisi, temellerini XX yüzyılın büyük filozofu Alfred North Whitehead’in (1861-1947) eserlerinde bulur. Süreç teolojisi, kötülük olgusu dâhil, başka birçok nedenlerle Tanrı’nın sınırsız güce sâhip olmadığını fakat varlığa etki yaptığını, dünyanın yaratıcısı değil onunla sürekli ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir.

Felsefi kozmolojisiyle süreç anlayışını felsefede ön plana çıkaran Whitehead, çift kutuplu (dipolar) bir uluhiyet anlayışı öne sürmektedir. Ona göre, Tanrı’nın her türlü değişimin ötesinde olan bir veçhesi, bir de değişen, sürecin içinde olan ve dolayısıyla “oluşmakta olan” veçhesi vardır. O, bunlardan ilkini Tanrı’nın “aslı mâhiyeti”, ya da “tabiatı” (primordial nature), ikincisini ise “oluşan tabiatı” (consequent nature) olarak adlandırır. Tanrı, “aslî” veçhesiyle âlemdeki düzenin teminatıdır. Nelerin nasıl olduğu ve olacağı sorusuna Tanrı’nın bu veçhesini dikkate almadan cevap veremeyiz. Tanrı’nın bir de sürecin içinde olan veçhesi vardır. İşte O, bu veçhesiyle âlemde var olan her şeyle bir ilişki içerisinde. Bir şeyin başka bir şeyle ilgili olması, ilgi düzenine göre girenlerin birbirini etkilemesi demektir.⁴²

Kötülük meselesi de bu bağlamda değerlendirilmekte ve sürecin farklı özellikleri olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³ Whitehead kötülüğü, mutlak kötülük

⁴² Alfred North Whitehead, **Process and Reality: An Essay in Cosmology**, Ed. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, New York, The Free Press, 1979, s. 345.

⁴³ John B. Cobb, David Ray Griffin, **Process Theology: An Introductory Exposition**, Philadelphia, The Westminster Press, 1976, s. 118

(ultimate evil) ve spesifik kötülük diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre gelip-geçici dünyadaki mutlak kötülük, herhangi bir spesifik kötülükten daha derindir. Mutlak kötülük, gerçeğin kaybolmasından ortaya çıkar. Çünkü zaman “sürekli yok oluş”tur; mevcut gerçek, tam bir şuur içerisinde mutlak kötülük ile geçmiş gerçeğe sâhip değildir. “Zamanın akıp gitmesi, farklı his altında gerçeği örter. Mevcutta şeyler arasındaki oluşun bir birliği sözkonusudur. Ona göre kötülüğün mâhiyeti, şeylerin karakterlerinin karşılıklı olarak birbirine engel olmasıdır. Böylece hayâtın derinlikleri, seçme sürecine ihtiyaç duyar. Ve seçme kötülüğün ölçüsüdür, ondan kaçınmanın sürecidir”⁴⁴.

Mehmet S. Aydın’a göre, “sınırlı” Tanrı kavramının modern felsefede savunucu bulmasının sebeplerinden biri kötülük probleminin üstesinden gelme arzusudur. Whitehead ve Hartshorne, kötülüğü, varlıkların kısmi olarak kendi kendilerini belirleme gücüne, dolayısıyla kötülüğü yapabilme hürriyetine sâhip olmalarının tabî bir sonucu olarak görmektedirler. Whitehead’e göre, kötülük reel olup varlıklar arasındaki uyumsuzluktan, gâye çatışmasından ve varlıkların kendilerine sunulan imkânları reddetme hürriyetine sâhip olmalarından doğmaktadır. Hür olarak karar verme ve sosyal dayanışma zorunluluğu, hem iyiliğin hem de kötülüğün dayandığı zemindir. Bu bakımdan, evrende var olan kötülüğün bütünüyle ortadan kaldırılması, Whitehead’e göre, söz konusu olamaz.⁴⁵

Hick’e göre, süreç teodisesi ile ilgili her ne kadar bâzı ipuçları önceki filozofların eserlerinde mevcut ise de, ilk defa sistemli bir şekilde David Ray Griffin tarafından, **God, Power and Evil: A Process Theodicy**’de temellendirilmiştir.⁴⁶

Griffin, kötülüğün, Tanrı’nın varlığı yoktan yarattığı (*creatio ex nihilo*) ve her şeyi idare ettiği (sustainer) düşüncesinde ısrar edenler için problem oluşturduğunu düşünür, bu nedenle de “yoktan yaratma” fikrine katılmaz.

⁴⁴ Mevlut Albayrak, **Tanrı ve Süreç**, İsparta, Fakülte Kitapevi, 2001, s. 198.

⁴⁵ Mehmet S. Aydın, **Âlemden Allaha**, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s.101-102.

⁴⁶ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 49.

Dolayısıyla, Tanrı tarafından yaratılmamış, varoluş öncesi (pre-existence) varlıkların kendilerine özgü özellikleri, Tanrısal irâdeyi birtakım sınırlılıklara ve zorlamalara götüreceği de buradan anlaşılmaktadır. Bu varlıkların zaman zaman kendilerine bazen de başkalarına etki yapacak güçleri kendilerinde bulunduğu açıktır. Bu tür sınırlı varlıklar da belli bir güce sâhiptirler ve yeni durumlar ortaya çıkarabilirler. Tanrı bu varlıkların gücüne sâhip olduğu halde, gücün tamamına sâhip değildir.⁴⁷

Ona göre, hem zevk alma hem de ıstırap çekme özelliği arasında metafiziksel bir ilinti vardır ve bu eşyanın doğasına özgüdür. Griffine göre, bu iddia, kötülük problemiyle ilgili olan sorulara, örneğin, “Tanrı neden bizi fiziksel acı ya da psikolojik ıstıraplar tarafından etkilenen biri olarak yarattı?” sorusunu yanıtlayabilir. Bu soruya “Tanrı başka türlü yapamazdı” şeklinde cevap verilebilir.⁴⁸ Bu aynı zamanda dinlerin üzerinde ısrarla durduğu otoriter ve gücün tamamını elinde bulunduran bir Tanrı tasavvurundan da vazgeçmeyi gerektirmektedir.

Geleneksel Tanrı inancı, Tanrı’nın, her şeyin “yoktan” (*ex nihilo*) yaratıcısı ve devam ettiricisi olduğunda ısrar eder. Kötülüklerle ilgili olarak da, genellikle insanın özgürce yaşayabilmesi ve yapıp-edebilmesi için Tanrı’nın zaman zaman bâzı durumlar karşısında “susması” ve kararı insanın irâdesine bıraktığını da görmüştük. Tanrı otonom olan ve özgür olan varlıkları kendi irâdelerini kullanmalarına “ikna” (persuasion) eder. Bu anlamda da Tanrı bir bakıma kendi kendisini sınırlamış (self-limited) oluyor.⁴⁹

Süreç teolojisinin Tanrı anlayışı da burada çok büyük önem arz etmektedir. Ona göre, Tanrı eylemlerinde “zorlayıcı” (coersive) değil, “iknaedici”dir (persuasive). Ne var ki, Tanrı’nın sınırlı oluşu, süreç felsefesince,

⁴⁷ David Ray Griffin, “Creation Out of Chaos and The Problem of Evil”, **Encountering Evil: Live Options in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davies, Atlanta, John Knox Press, 1981, s. 104, 105.

⁴⁸ Griffin, “Creation”, s. 107.

⁴⁹ Geddes MacGregor, **Introduction to Religious Philosophy**, Boston, Houghton Mifflin Company, 1959, s. 270.

varlığın nihâi metafiziksel gereği zorunludur. Tanrı evrende varolan temel yasalar tarafından sınırlanmıştır. Geleneksel kanaatin zıddına, Tanrı evreni yaratmamıştır ve bu nedenle de ondan sorumlu da değildir. Evrende var olan aslında ilâhî varlığı da içeren yaratılmış olmayan (uncreated process) bir süreçtir.⁵⁰

Süreç filozof ve teologları, geleneksel teizmin kabul ettiği anlamda, sınırsız gücün Tanrı'nın tekeli (monopoly) altında olduğu düşüncesinden ayrılmakta ve her-şeye-gücü-yeten Tanrı kavramına itiraz etmektedirler. Onlar, süreç içerisinde olan yaratıcı gücü “özgürlük” terminolojisi içerisinde değerlendirmekte ve bu özgürlüğün gerçekliğin kendi doğasından kaynaklandığı, dolayısıyla da, onun kendi kendisini belirleyebileceği konusunda ısrar ederler. Bu anlamda, Tanrı, onun için olanaklı olan güce sâhiptir, fakat gücün tamamına değildir.⁵¹

Süreç teodisesinin birkaç açıdan eleştiriye açık olduğu ortadadır. Hick'e göre süreç teodisesi ahlâken ve dinen kabul edilmesi kolay olmayan bir tür elitizmi temsil etmektedir. Süreç teodisesi açısından dünyada insanların büyük çoğunluğunun bizzat yaşadığı açlık ve açlık korkusu, sağalmaz ve alçaltıcı hastalıklar, zulümler, işgaller, tehlikeler için suçlu bulmak zordur. Bu teodise, fiziksel ve mental kötülükler için de tek neden olarak evrende oluşan olayları göstermekten başka bir şey ileri sürmüyor. Ona göre kötülükler karmaşık sürecin sonuçlarıdır. Bu karmaşık proseslerin bir parçası olan insanlardan, kendisi için daha iyi imkânlar (finer possibilities) kazananlar, kötülüklerden ve ıstıraplardan kurtulurlar.⁵²

Aydın'a göre, süreç teodisesi yandaşlarının kötülüğü çözme adına Tanrı'nın özellikle semâvi dinlerce kabul edilmiş en önemli özelliği olan her-şeye-gücü-yetme özelliğinden mahrum bırakmaya çalışması da kabul edilebilir bir durum değildir. Onlar, Tanrı kavramını “kaba güçten” ayıkladıklarına, sınırlı

⁵⁰ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 50.

⁵¹ Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 110.

⁵² Hick, **Philosophy of Religion**, s. 54, 55.

Tanrı anlayışıyla insanın ahlâki sorumluluklarına bir dinamizm getirdiklerine inanıyorlar. Oysa, Tanrı hakkında düşündüğümüzde önemli olan O'na sınırın kim tarafından koyulduğu değil, sınırlı olmanın Tanrı'ya yakışmadığı, Tanrı'nın sınırlı olarak düşünülmesi O'nu ibâdet olunmaya layık olan varlık olarak düşünmemizi engellemesidir.⁵³ Hatta ateist felsefecilerden Madden ve Hare, süreççi Tanrı anlayışının natüralizmden pek farklı olmadığını savunurlar. “Panteistik Tanrı kavramı gerçekten kötülük probleminden kurtulur, fakat yaratılmışlardan ayırt edilemeyen, kişisel olmayan, ibâdet objesi olmayan, iyiliğin zaferinin kefil de olmayan bir varlığa işâret eden böyle bir anlayış, üzerine inşa edildiği tuhaf metafizik dışında, bizim kabul ettiğimiz natüralizmden farksız gözüküyor”.⁵⁴

Griffin'in önerdiği süreç teodisesi, buradan da anlaşılacağı üzere ahlâki değil, Stoik ve Yeni Platonculardan bâzı öğelerin varlığını çağrıştıran estetik bir görünüm arz etmektedir.⁵⁵ Fakat kötülüğün kendisini reel ve varoluşsal gerçeklik olarak hissettirdiği sürece, estetikten hareketle kötülüğü çözmeye çabalarının yetersiz kalacağı açıktır. Süreç teodisesi yeni olmanın yanı sıra, kendi alternatiflerine oranla eksik ve daha az kuşatıcıdır denilebilir. Öyleyse Hıristiyan geleneğinde erken dönemlerden başlayarak hep hakim olan Augustine'ci teodisenin meseleye getirdiği çözümleri belirlemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

IV. AUGUSTINE'CI TEODİSE VE ÖZELLİKLERİ

Hıristiyan felsefi ve teolojik düşüncesinde kötülük problemi karşısında her zaman için yaygın olarak Augustine'in geliştirmiş olduğu ve onun adıyla bağlı olan Augustine'ci teodiseyi bulmaktayız. Teodisenin haklı olarak Augustine'in adıyla adlandırılması, onun bütün hayâtı boyunca eserlerinde

⁵³ Mehmet S. Aydın, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1991, s. 180; **Din Felsefesi**, s. 154.

⁵⁴ Madden ve Hare, **Evil and Concept of God**, s. 17. , bkz.: Yaran, **Kötülük**, s. 89.

⁵⁵ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 56.

kötülüğe yer vermesi ve neredeyse, Hick'in ifâdesiyle bir “takıntısı”⁵⁶ haline gelmesi nedeniyledir. Kötülük onu bütün hayâtı boyu uğraştırmıştır.*

Hıristiyanlığın inanç esaslarının oluşumu Augustine dönemine rastladığı için, diğer teolojik konularda olduğu gibi kötülük konusunda da fikirleri önemli bulunmuştur. O kadar ki, kendisinden sonra gelen ve Hıristiyan düşüncesinde ne Scolastizm ne de Protestanlık onun, “insanın yaratılışı”, “düşüş” ve “keffaret” konusunda oluşturduğu yapıyı değiştirme ihtiyacı duymuşlar.⁵⁷

Son dönemlerde fazla eleştirilmesine rağmen, yaygınlığını koruyan Augustine teodisesi, hem felsefi hem de teolojik yanı olan ve Hıristiyan çoğunluğun kabullendiği teodise türüdür. Onun felsefi boyutu kötülüğün olumsuz ya da yokluksal yapıda olduğu iddiasıyla ilgilidir. Kötülüğün nedeni olarak insanın özgür irâdesinin yanlış kullanılması, ya da suç ve kötülüklere karşı Tanrısal bir cezâ olarak görülmesi Augustine’ci teodisenin teolojik boyutunu oluşturmaktadır.⁵⁸

Augustine’in kötülük problemine yaklaşımı genel olarak “kötülük nedir?”, “kötülük nereden gelmiştir ve niçin vardır?” gibi konular ve maddenin yetersizliğinden kaynaklanan (sonradan “metafiziksel kötülük” adlandırılacak olan) kötülükler niçin vardır? soruları etrafında odaklanmaktadır.

Birinci soruya onun yanıtı kötülüğün iyilikten yoksun olma anlamında “yokluksallık” (privation) olduğu yönündedir. İkinci soru karşısında Augustine, insanın özgür irâdesinin geçerliliğini ve gerekliliğini savunur. Metafiziksel kötülük meselesine gelince, o Yeni-Platonculuğa benzer bir yaklaşımla, “bu varlığın “çeşitlilik ilkesi” (principle of plenitude) gereği kaçınılmazdır” der.

⁵⁶ Hick, **Evil**, s. 39; Etienne Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2003, s. 144.

* Augustine’in kötülük sorunu ile bu kadar fazla alâkadar olması, onun Hıristiyan olmadan önce, kötülük problemini düalist bağlamda çözmeğe çalışan Maniheizt inanca sâhip olmasının etkisi olabileceği de düşünülebilir.

⁵⁷ Hick, **Evil**, s. 37.

⁵⁸ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 43, 44.

Bütün bunlar da onun varlık felsefesi için önemli kavramlardan biri olan, “âlemin estetik mükemmelliği”; sadece iyi değil, hem de çok iyi olduğu ve içinde günah ve cezâların da bulunduğu dünyada her şeyin armonik bir bütünlük oluşturduğu anlayışını doğuruyor.

Augustine’in din felsefesi, temel olarak Hristiyanlık dışında ayrı iki düşünce akımının etkilerini bulundurmaktadır. Birincisi Hristiyan olmadan önceki sâhip olduğu Mani dininin hayır ve şer, ışık ve karanlık bağlamında değerlendirdiği Tanrı(lar) ikilemine tepki olarak Augustine’in savunduğu mutlak iyi ve sınırsız Tanrı inancıdır. Ona göre, Tanrı’da kötülüğün bulunması hiçbir şekilde olanaklı değildir. Kötülüğün Tanrı ile ilişkisi sözkonusu olamaz. Kötülük ne Tanrı’nın iyiliğine ne de gücüne zarar veremez.⁵⁹

Peki bu durumda kötülük nereden gelmektedir? Augustine’in kötülüğün varlığını inkar etmediğini, bilakis, kötülük probleminin onun bütün felsefesi boyunca bir takıntısı olduğuna işaret etmiştik. Doğal kötülükleri bile insanın bir kaderi olarak gören Augustine’e göre, Tanrı’nın iyiliği ve gücüyle kötülüğün inkar edilemez varlığı nasıl bir arada bulunabilir? Augustine bu sorunun yanıtını birçok konudan kendisinden etkilendiği Yeni-Platoncu düşünce sistemi içerisinde bulur.⁶⁰

A. İyiliğin Yokluğu Olarak (*Privatio Boni*) Kötülük

Augustine’ci teodise için temel oluşturan Plotinus’un kötülüğü açıklama tarzı, varlığın Tanrı’dan “taşma”sıyla devam eden sürecin sonucunda maddenin oluşturduğu zorluklarla bağlantılıdır. Bu düşünceye göre, Tanrı nihâi olarak iyidir. İyilik farklı şekillerde ve çeşitli formlarda Tanrı’dan çıkmakta, bu süreç varlıkta iyiliğin bittiği ve hiçliğe ulaştığı evreye kadar devam etmektedir. Bu sürecin sonunda, Plotinus’a göre, iyiliğin “tükeniği” (exhausted) ve

⁵⁹ Hick, *Evil*, s. 39.

⁶⁰ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 144.

kendisinde iyiliğin bulunmasının olanaklı olmadığı maddesel evre vardır. Kötülüğün zorunlu varlığı da buradan gelmektedir.⁶¹

Augustine için de, Neo-Platonistlerde olduğu gibi, Tanrı nihâi varlık ve iyiliktir. Augustine'in kötülük konusundaki ana düşüncesi, Plotinus'a benzer bir şekilde, kötülüğün negatif ve "ademi" olduğudur.⁶² O, evrenin iyi olduğunu ve iyi bir amaçla iyi bir yaratıcı tarafından yaratıldığını savunur. Ona göre müthiş bolluk ve çeşitlilik içinde yüksek ve alçak, bozulmadığı ve kötü edilmediği sürece var olan her şey kendi yolunda ve derecesinde iyidir. O halde her ne türden olursa olsun kötülük bir yere Tanrı tarafından konulmaz, özünde, doğasında iyi olan bir şeyin orada yanlış gittiğini gösterir.⁶³ "Kötülük, o zaman, en azından metafizik olarak düşünürsek, özünde Tanrı'dan bağımsız varlığı olan pozitif bir şey değildir; daha ziyâde, iyi olandan yoksun olma, iyiliğin yokluğudur".⁶⁴

Mutlak ve değişmez olan Tanrı'dan farklı olarak, evren "yokluk"tan (out of nothing) yaratılmıştır, bu nedenle de sabit olmayan ya da değişkendir. Augustine'e göre, bu düşünce tarzı varlığın asıl doğasının nasıl değiştiğini, böylece kötülüğü de açıklayabilir.⁶⁵ "Değişmeden kalan gerçekten var olandır. Sadece Tanrı'da var olduğuma göre, iyiliğim ona bağlanmakta yatıyor, kendi kendimde var olmam. Oysa Tanrı kendi kendiliğinden varlığını sürdürür ve her şeyi yeniler."⁶⁶

Augustine'in kast ettiği iyiliğin yokluğu (privation of good) sadece, örneğin, "ağacın mânevi iyiliklerden yoksun olması" anlamındaki yoksunluk gibi düşünülmemelidir. Ona göre, "ağacın meleklerdeki mânevi iyiliklerden

⁶¹ Hick, **Evil**, s. 41.

⁶² Louis P. Pojman, **Classics of Philosophy**, New York/Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 407-408.

⁶³ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 91.

⁶⁴ Augustine, **Enchiridion**, Lake Bluff, IL, Regnery Gateway, 1961, i. 8.

⁶⁵ Augustine, **City of God**, Ed. D. Knowless, New York, Penguin, 1984, xii, 1, 6, (Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 108'den naklen).

⁶⁶ Augustine, **İtirafılar**, Çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999, s. 153.

daha az donatılmış olarak yaratılması” bir tür kötülük değildir. Sadece olarak iyiliğin azlığıdır. Çeşitlilik ilkesi gereğince varlıkların birbirlerinden daha az iyilikli (iyilikle donatılmış) yaratılması kaçınılmazdır. Oysa ki, var olan her şey, kendi varlık yapısı içerisinde bulunduğu duruma göre en uygun olan yerdedir. Kötülük olarak algıladığımız şey tam tersine, bu yapı içerisinde varlıkların gerektiği ontolojik düzeylerinin altına inmeleridir.

Augustine için, var olma, varlık için önemli olan kategorik özelliklere sâhip olma anlamına gelmektedir. Bu kategoriler de ona göre, “ölçü” (measure), “form” (form) ve “düzenlilik” (order). Var olmak belirli bir ölçüyü, formayı ve düzeni gerektirmektedir. Bu özelliklerin kendisinde fazla olduğu varlıklar varlık hiyerarşisinin en üst (iyilik) düzeyinde bulunurlar.⁶⁷

Augustine’e göre, varlık hiyerarşisinde, yaratılmış olan her şeyin kendi yeri ve önemi vardır. Her yaratığın varlık düzeyinde işgal ettiği yer onun niteliksel özellikleriyle bağlantılıdır. Varlık hiyerarşisinin her ne kadar aşağı düzeyinde yer alırsa alsın, hiçbir yaratık kötü sayılamaz. Bu anlamda, maddesel evren dâhil, tüm yaratılış iyidir.⁶⁸ (Augustine’in kötülüğü, südür sürecinin sonundaki maddesel doğaya ya da maddeye atfeden Plotinus’cu yaklaşımdan burada ayrıldığı gözükmemektedir).

Bir şeyin başka türlü olmasını istemek, Augustine’e göre, aslında onun olmamasını istemektir. Örneğin, “Ay’ın berraklığının Güneşten az olmasına” bakarak, onun da Güneş gibi olmasını istemek hatadır. Zira bu durum, Ay’ın artık Ay olmaktan çıkması ve dolayısıyla “iki Güneşin olmasını istemek anlamına gelir”⁶⁹ ki, bu evrenin mükemmelliğine artı değil eksi etki yapar.

Ona göre, evrende aşağılanmayı, değersiz görülmeyi hak eden hiçbir varlık yoktur. Her türlü günah bile kendi ontolojik varlık düzeyinde bir

⁶⁷ Hick, *Evil*, s. 51.

⁶⁸ Hick, *Evil*, s. 44.

⁶⁹ Augustine, *On Free Choice of the Will*, Tr. Thomas Williams, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, s. 88.

mükemmellik arz etmektedir. “Augustine için Varlık ve onun nitelikleri ayrı ayrı şeyler değildir, yâni Tanrı’nın nitelikleri yoktur. O, bizzat niteliklerden ibarettir. Öbür taraftan duyulur nesnelerin gerçek anlamda varlıkları yoktur; onlar varlıkla yokluğun bir karışımıdır, realitelerini de tek ve gerçek Varlık olan Tanrı’dan alırlar. Her varlık Tanrı’ya bir katılmadır. Bu yüzden bütün varlıklar iyidir. Kötülük ise, gerçekte, iyiliğin, yâni Varlığın (kategoriyalarının) bulunmamasından ibarettir. Onun için de evrende kötülük yoktur”.⁷⁰

Peki eğer günah ve kötülükler mükemmel yapıyı tamamlıyor iseler, iyi bir amaca hizmet ettiklerine göre, bu durum kötülük yapanları kötülüklerin sorumluluklarından kurtarmaz mı? Ya da onu işleyenleri cezâlandırmak Tanrı için âdilce midir? Augustine bu sorunun sorulabileceğinin farkındadır. Günahın mükemmellik için gerekliliği, onu işleyenlerin sorumluluktan kurtulacağı anlamına gelmez. Zira, “günah işlememek iyi bir şey ise de evren mükemmeldir, günah işlemek kötü bir şey ise de bu nedenle evren “az mükemmel” değildir”.⁷¹ Burada önemli olan, görüldüğü üzere, evrenin kapsadığı her durumda mükemmel ve iyi oluşudur.

“O zaman Augustine’ci düşüncenin temel konusu varlığın tamamının iyi olduğudur; Güneş, Ay, yıldızlar iyidirler; meleki ve insâni varlıklar iyidirler; kuşlar, sürüngenler, balıklar ve diğer hayvanlar iyidirler; ağaçlar, çiçekler ve diğer bitkiler hepsi iyidirler; ışık ve karanlık, sıcaklık ve soğukluk, deniz, hava, kara iyidirler ve mükemmel iyilik ve güzelliğin yaratıcı ifâdeleridir. Bu nedenle Augustine, Eski Platoncu, Yeni Platoncu, Gnostik ve Maniheiztlerin maddeye karşı olan önyargılarını reddeder ve onu ruhun azılı düşmanları olarak görüp kaçmak yerine, onu Tanrı’nın lütfünün cömertçe iyiliği olarak kullanan, dünyayla paylaşan Hristiyan natüralizminin temellerini atmıştır”.⁷²

Hick’e göre, Augustine’in oluşturmağa çalıştığı varlık anlayışı ve kötülüğün yokluksal yapısı birkaç açıdan eleştiriye açıktır. İlk önce, Augustine’in varlık hiyerarşisi dediği yapıya göre, varlıklar “ölçü”, “form” ve

⁷⁰ Zeki Özcan, *Agustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul, Alfa, 1999, s. 112.

⁷¹ Augustine, *On Free Choise*, s. 89.

⁷² Hick, *Evil*, s. 45.

“düzenlilik” özelliği oranınca vardır. Oysa ki, “var olma” Hick’e göre, derece meselesi değildir. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Bir şeyin diğerinden daha fazla var olduğunu iddia etmek anlamsızdır. Bâzı varlıkların ahlâki ya da estetik açıdan diğerleri arasında daha fazla değere sâhip olduğu doğruysa da, onlardan metafizik anlamda “daha fazla var olan” diye bahsedemeyiz.

Kaldı ki, Augustine’in bu yaklaşımı estetik açıdan sağlam gözükebilir, fakat ahlâki açıdan hiçbir şekilde savunulamaz. Zira, varlığın temel özellikleri olan ölçü, form ve düzenliliğin iyi olduğu düşüncesi de, niçin öyle olduğu bakımından sorgulanabilir. Bunlar hangi açıdan ve “kime göre iyidirler; Tanrı’ya göre mi yoksa bize göre mi?” Varlığa sâhip olma iyi bir şey ise ebedi cehennemin yukarıdaki özellikleri taşıması itibariyle de varlık olması bakımından iyi olması gerekmez mi? Eğer Augustine’in yanıtı olumlu ise, o zaman iki karşıt iyilikten (cennet ve cehennem) bahsediyor olmaz mı? ⁷³

Augustine’in doktrini mantıki açıdan da eleştiriye açıktır. Augustine’in ısrarla üzerinde durduğu “kötülük, iyiliğin yokluğudur” ifâdesi, aynı olgunun, farklı kelimelerle ifâdesi olan semantik bir tercihtir. Hick’e göre, örneğin, “bardağın yarısı boştur” diyen birisine “ hayır, bardağın yarısı doludur” diye karşı çıkmak bardağın gerçek (yarısının boş olması) durumunu değiştiremeyeceği gibi, “kötülük iyiliğin yokluğudur” demek de kötülüğün varlığını ortadan kaldırmaz. Nitekim bu “soğuk” yerine “sıcaklığın az olması/az sıcak ”, “küçük” yerine “büyüklüğün az olması/az büyük ” gibi ifâdelere dayalı anlatımlardan farksızdır. ⁷⁴

Augustine’ci teodiseye metafiziksel olarak bakıldığında, Tanrı’nın yarattığı evren içerisinde kötülüğün statüsü “gerekli” ya da “birincil” olarak değil, “göreceli” veya “ikincil” olarak tasvir edilmektedir. Bu anlamda kötülük, yokluksallık, olumsuzluk olarak anlaşılabilir. Fakat empirik olarak baktığımızda,

⁷³ Hick, **Evil**, s. 52,53.

⁷⁴ Hick, **Evil**, s. 55.

kötülüğün varlığı pozitiftir ve inkar edilemez.⁷⁵ Hick'e göre bu teodiseye metafizik anlamda evet, empirik anlamda hayır diyebiliriz.

B. Özgür İrâde

Maniheist düşüncede kötülük, evrenin ayrılmaz ve kaçınılmaz bir parçası olduğu gibi Yeni-Platoncu felsefede de kötülüğün metafiziksel bir zorunluluk olduğunu görmüştük. Her iki yaklaşıma da karşı çıkan Augustine'e göre ise, ister doğal isterse de ahlâki kötülükler olsun, bunların tüm sorumluluğu rasyonel varlıkların özgür irâdelerinin yanlış kullanılmasına bağlıdır.⁷⁶ Ona göre "bütün günahların temelinde gurur vardır".⁷⁷

Özgürlük teodisesinde kötülükle ilgili eleştirilere getirilen cevap, yaratışın nihâi ve en mükemmel şeklinin bağımsız ve özgür varlıklar yaratmak olması, dolayısıyla insanın özgür olduğu ve bu armağan karşılığında kötülüklere katlanmak zorunda olmasıdır. Özgürlük teorisi iki temel ilkeye dayanır:

1. Özgür varlıklar yaratmak Yaradan'ın yapacağı en mükemmel iştir.
2. Bilgi bilinenden etkilenir; bilinen bilgiden etkilenmez, ya da eski tâbirle söylersek, "ilim maluma tabidir; malum ilme tabi değildir".

İkinci ilkeyi açarsak, insanın ne yapacağı tamâmen kendi elindedir ve insan birşeyi özgürce öyle yapacağı için o Tanrı tarafından önceden öyle bilinmektedir. Bu bilgi özgür seçimi aslâ etkilemez. Önceden bilinmesi Tanrı'nın mükemmel bilgisine mahsus birşeydir; yoksa insana zorlanan bir kader değildir.

Augustine'ci düşüncede, Tanrı'nın özünde iyi olarak yarattığı evrene kötülüğün girişi, başlangıçta, âlemin melekler ve insanlara ait özgür irâde taşıyan düzeylerinde olduğu iddia olunmaktadır. Bu iddiaya göre, önce, bâzı melekler

⁷⁵ Smart, **Philosophers and Religious Truth**, s. 154.

⁷⁶ Bkz.: Augustine, **On Free Choice**, s. 102-103.

⁷⁷ Augustine, **City of God**, Ed. David Knowless, Tr. Henri Betterson, London, Penguin Books, 1972, xii, 6.

yaratıcılarına isyan ettiler; sonra da ilk erkek ve kadının düşüşüne neden oldular. Melek ve insanın bu düşüşü, ahlâki kötülük veya günahın kaynağıdır.⁷⁸

Hastalıklar, depremler, fırtınalar ve benzeri şeklindeki doğal kötülöklere geldiğinde ise, onlar insanların işledikleri günahların cezâi sonuçlarıdır. Nitekim Augustine şöyle der: “Bütün kötölükler ya gûnahtır ya da gûnahtan dolayı cezâdır”.⁷⁹ Fakat ona göre günahın karşılığında olduğu için bu cezâ âdil cezâdır ve evrenin mükemmeliyetini bozmaz.⁸⁰ Nitekim Augustine **İtiraflar** eserinde Tanrı’yla “konuşurken” O’na şunları söylemektedir:

“Damak zevki bozulmamış birine lezzetli gelen ekmek, damak zevki bozulmuş birine lezzetli gelmeyebilir; gözleri sağlıklı birine ışık hoş gelirken hastalıklı gözlerle acı verebilir. Aynı şekilde senin hakkaniyetin dürüst olmayan kişilere hoş gelmez: haydi haydi iyi olarak yaratmış olduğün ve aşağı seviyedeki yaratıkların bir bölümü ile uyum içinde bulunan bir engerek ve bir küçük yer solucanı da hoş gelmez. Kötüler bu aşağı bölgelere daha çok uyum sağlayarak sana (Tanrı) olan benzerliklerini yitirirler; tersine sana daha çok benzemeye çalışanlar ise, üstün yaratıklarınla daha çok uyum içerisine girerler. Kötünün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötölük yüce tözden yâni Tanrım, senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir irâdenin ahlâk bozukluğudur”.⁸¹

Augustine’in oluşturduğu varlık hiyerarşisini hatırlarsak, orada her varlığın sonsuz mükemmellik içerisinde, kendi varlık kategorilerine (ölçü, form ve düzen) göre bulunduğünün âdilce olduğunu görürüz. Ona göre, kötölük ya da günah herhangi bir varlığın kendi varlık düzeyinin altına inmesiyle ortaya çıkar. “Ben”in istençli olarak en yüce iyilik olan Tanrı’dan daha aşağı olan iyiliğe dönmesi, Augustine’e göre kötölüktür; “Eğer onlar (melekler) en yüksek iyiliğe bağlı kalmağı seçselerdi, en yüksek düzeyde iyi kalabilirlerdi; fakat onlar, kendilerinden daha aşağı olanları kendilerine uygun buldular. Bu ilk yanlış, ilk

⁷⁸ Augustine, **City of God**, x1, 17.

⁷⁹ Augustine, **De Genesi Ad Litteram, Imperfectus liber**, 13. (Hick, **Philosophy of Religion**, s. 43’ten naklen).

⁸⁰ Yaran, **Kötölük ve Teodise**, s. 92.

⁸¹ Augustine, **İtiraflar**, Çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs 1999, s. 156.

aşağılanma ve sadece iyi yaratılmış değil, aynı zamanda en yüksek iyiliğe katıldığında kutsanmağı da hak eden doğanın (nature) ilk hatası idi”.⁸²

Burada bir kısım meleklerin irâdelerini kötüye kullanmasının nedenleri merak edilebilir. Ne var ki, Augustine’e göre bunun nedenleri bulunamaz. Zira kötü irâdenin nedeni yoktur, bilakis, kötü irâde kendisi kötü eylemlerin nedenidir. Bir şey varsa, onun iyi ya da kötü irâdesinin de olması gerekir. Aksini iddia etmek de, Augustine’e göre, varlığın kendisinin yok olmasını istemek anlamında gelir ki, bu absürddür.

Ona göre, aynı durum karşısında aynı özelliklere sâhip varlığın farklı tepkiler (iyi veya kötü) vermesi, varlıkların doğalarının kötü oluşundan değil de, onların hiçlikten (out of nothing) yaratılması ve dolayısıyla değişken olmaları nedeniyledir.⁸³

“İrâdenin değişmez olandan ve genel iyilikten şahsi iyiliğe ya da ikincil veya dışsal olana dönmesi günahıdır. O, kendi otoritesiyle idare edilmeği arzuladığı zaman, kendi şahsi iyiliğine döner; kendisinde olanı değil başkasının yararına olanı bilmeği arzuladığı zaman dışsal olana yönelir ve bedensel zevkleri istediği zaman aşağı (inferior) olana yönelir. Böylece insan gururlu, sorgulayıcı ve azgın olur; gerçek hayâtla kıyaslandığında haklı olarak gerçek ölüm saydığımız başka bir hayât tarzının tutsağına çevrilir”⁸⁴.

Özgür irâdeli olan meleklerden bir kısmı, az iyiliğe tenezzül etmekle insanının da iyi ve kötü olarak doğmasına neden olmuştur. Augustine’in ısrarla üzerinde durduğu konu ise bu tür kötülüğün doğasının yokluksal olması ve onları anlamak için duyu algıları kullanmak değil, tam tersine onlardan yoksun olmakla ya da işlevini durdurmakla mümkün olduğudur. Örneğin ona göre, sessizliği duyabilmek/anlayabilmek için ses duyu organı olan kulağı tıkamak gerekir; ya da karanlığı görebilmek için gözleri kapatmak gerekmektedir.⁸⁵ Kötülüğün varlığını

⁸² Augustine, **City of God**, xii, 6.

⁸³ Augustine, **City of God**, xii, 6.

⁸⁴ Augustine, **On Free Choise**, ii, ix, 53.

⁸⁵ Augustine, **City of God**, xii, 7.

anlayabilmek de iyiliğin yokluğunu anlamakla mümkündür. Dolayısıyla kötülüğün varlığıyla iyiliğin yokluğu ters orantılıdır.

Augustine’e göre, insan metafiziksel özgürlüğe* sâhiptir. O, doğa yasalarının bir katılımcısı ya da önceden yazılmış bir oyunun oyuncusu değil, aynı zamanda kendisi de kendi kaderini yazabilen bir varlıktır. Metafiziksel özgürlük, kötüye kullanılabilir olduğuna göre, Augustine’e göre kullanılmıştır da, kötülük dünyamıza girmiştir. Peki Tanrı bize kötüye kullanılabilir metafiziksel özgürlüğü vermemiş olsaydı, daha iyi olmaz mıydı? Augustine, “o zaman iyilik de olmazdı” der.⁸⁶

C. Evrenin Kompleks Yapısı ve “Çokluk İlkesi”

İçinde yaşadığımız evren çok türlü ve karmaşık bir yapıya sâhiptir. Varlıklar arası ilişkiler ve onların dikkatlice oluşturulmuş uygunluğu, onun düzensiz bir kaos olmadığına işâretidir. Kuruda, suda ve havada olan farklı türden canlılar ve cansızlar arası düzen, evrenin mükemmel bir kozmos oluşturduğunu göstermektedir. En yüksek yaratıklar mertebesinde ki, bunun melekler olduğunu düşünelim, en aşağı olana kadar milyonlarca çeşit varlıklar söz konusudur. Varlıkların çeşitliliğinin çokluğu onlar arasında farkların da olmasını zorunlu kılar. Çokluk ilkesini dikkate aldığımızda, bu varlıkların bir kısmının diğerlerine göre daha sert, kuvvetli, bir kısmını daha güzel, bâzılarının diğerlerine oranla daha akıllı olması gerekiyor. Bu gerekliliği, çeşitliliğin eşitsizlikten kaynaklanması doğuruyor.⁸⁷

Fakat bu mevcut eşitsizlik varlıklar arasında âdilce ve onların doğasına uygun olarak gerçekleştirilmiştir ki, bunun mükemmelliğe zarar verdiği söylenemez. Örneğin, “güzel bir çiçeğin bu kadar çabuk kırılır olarak yaratılması” ya da “çok sevimli olan bir köpeğin konuşmadan yoksun olması”

* Augustine, insanın fiziksel gücünün yettiğini yapıp etme özgürlüğüne fiziksel özgürlük, bu eylemler karşısında özgürce seçme yetkisinin kendisinde bulunmasına da metafiziksel özgürlük der. (bkz.: Augustine, **On Free Choice**, xiii).

⁸⁶ Augustine, **On Free Choice**, i., xiii.

⁸⁷ Hick, **Evil**, s. 70.

birilerince üzücü ve kusurlu bir şey olarak algılanabilir. Ne var ki, bu varlıkların özgün olarak var olma özelliğinin kaçınılmaz sonucudur.

Varlıkların en yüksek düzeyinden en alt düzeye kadar oluşturduğu hiyerarşi sisteminin, neden sadece en yüksek varlıkları değil de, kötülüklerin kendisinden çıktığı “aşağı düzey varlıkları” da bulundurduğu sorulabilir. Soru, bir taraftan, Hristiyan düşüncesinde temeli Platon’a kadar giden ve Neo-Platonistler aracılığıyla Augustine’e, ondan da Batı düşüncesine hakim olan, Arthur Lovejoy’un **The Great Chain of Being** eserinde⁸⁸ adlandırdığı hâliyle, “çokluk ilkesi” fikriyle, diğer bir taraftan da yine Hristiyan düşüncesinde var olan evrenin bu kadar karmaşık yapısı içerisinde otonom olan insanın, kendi sorumluluk ve görevlerini yerine getirme özgürlüğünün bu muammada saklı olduğu görüşüyle yanıtlanmaya çalışılmıştır.⁸⁹

“Tanrı her şeyi yarattığında, niye onları eşit olarak yaratmadı” sorusuna yanıtı Augustine, çokluk ilkesinde bulur ve Plotinus’cu tezi, altı kelimelik bir epigrafla şöyle ifâde eder: *non essent omnia, si essent aequalia*: “eğer her şey eşit olsaydı, o zaman hiçbir şey var olmayacaktı”. Zira evrenin oluşturduğu şeylerin türlerinin çoğulluğu- yaratığın en aşağı derecelere kadar birinci ve ikinci diyerek sıralanması –olmayacaktı.⁹⁰ “Dünyevi olandan Tanrısal olana kadar, görünenden görünmeyene kadar, biri diğerinden üstün varlıklar vardır; bunların hepsinin var olabilmesi nedeniyle onlar eşit değildirler.”⁹¹

Platon’a göre “evrenin gövdesi”ni dört öge (ateş, hava, su, toprak) oluşturmuştur ve ahengini orantıdan alan evren dostluğu da yaratılışındaki bu şartlardan almıştır; “o kadar ki, tam bir bütünlüğe kavuştuktan sonra artık kendisini birleştiren kuvvetten başka hiçbir kuvvetle bölünmez olmuştur”.⁹²

⁸⁸ Bkz.: Arthur O. Lovejoy, **The Great Chain of Being: A Study of History of An İdea**, New York, Harper & Brothers, 1960, s. 52.

⁸⁹ Hick, **Evil**, s. 72.

⁹⁰ Lovejoy, **The Great Chain of Being**, s. 67.

⁹¹ Augustine, **City of God**, x1, 22.

⁹² Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güney & Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s. 28.

Plotinus'ta da varlığın kendisini oluşturduğu çokluk ilkesi, onun varlığa çıkış, sudur etme teorisinin sonucu olarak görülmektedir. Varlık ardışık bir zorunlulukla, Tanrı'dan çıkmaktadır ve bu çıkış kendisini gerçekleştirdiği oranda iyidir. En yüksek varlıktan en aşağı varlığa kadar olan bu hiyerarşi de varlık formlarını oluşturmaktadır. Ne var ki, Plotinus için bu tür sudurda ilâhî takdir söz konusu değildir. Bu bilinçsizce ve kaçınılmaz bir süreçtir.

Bu konuda Augustine'in başarısı, Plotinus'cu yaklaşımla Hristiyan inancının uzlaştırılmasında görülebilir. Sudur anlayışına ilâve olarak Augustine, bunun, bilinçli bir Varlığın ve sürecin dışında fakat onu kontrol eden “Bir”in irâdesiyle gerçekleştiğini ileri sürer.

Böylece Nihâi olandan bilinçsizce çıkış, Augustine'de, bilinçli “ilâhî irâde”yle yer değişti. Tanrı evreni oluştururken belli bir amaca yöneldi. O, kendi katında, hepsi de mükemmel armoni ve güzelliğe katkı sağlayan en yüksek olduğu gibi en aşağı, en zengin olduğu gibi en yoksun olan, mümkün varlık şekillerini yaratmanın sadece kutsanmış melekler topluluğu yaratmaktan daha iyi olduğunu dikkate alarak çokluk ilkesi gereğince hareket etmiştir.⁹³

D. Evrenin Estetik Mükemmelliği

Augustine teodisesinin kötülüğün doğasını; onun yokluksal yapısı, özgür irâdenin yanlışlıkla ya da kasıtlı olarak kötüye kullanılması ve evrende varlıkların çokluğu ilkesiyle açıklamaya çalıştığını gördük. Onun teodisesinin dördüncü özelliği, yukarıda belirtilenlerin tamamını kapsayan “evrenin estetik açıdan mükemmelliği” düşüncesidir.

Augustine'ci düşüncede “estetik mükemmellik” denilen şey, Hick'e göre, içinde kötülük ve eksiklikler bulunduran evrenin Tanrısal perspektiften mükemmel bir bütünlük oluşturması ve mutlak iyi olmasıdır. Ona göre, Augustine için, kötülükler dahi bu mükemmel yapıyı tamamlamak için vardır ve ona güzellik anlamında katkı yaparlar.

⁹³ Hick, *Evil*, s. 76-77.

Adolf von Harnak'ın ifâdesiyle söylersek, “Augustine yaratılışın güzelliğini ve düzenliliğini övmekten hiçbir zaman geri kalmadı; evreni, içindeki zıtlıklar kadar derecelendirilmenin da arzuedilir olduğu harika bir sanat eseri olarak tanıtmıştır. Birey ve kötülük bu güzellikler içerisinde kaybolmuştur...”. Onun için “Günahkarların acı çektiği Cehennem dahi düzenliliğin bir gereği olarak bu sanat eserinin ayrılmaz bir parçasıdır.”⁹⁴

Yaşamdaki bu tür, Augustine'in ifâdesiyle “anti-tezler”, onun güzelliğine eklenen artılardır. Nasıl ki, belağat sanatındaki karşıt ifâdeler (opposition/contra-position) onun edebi üslubuna güzellik sağlarsa, hayâtteki farklılıklarda, hatta zıtlıklarda bile durum bundan farklı değildir.⁹⁵

“Kendilerinin yaratıcısı olan Tanrı'dan ayrı olan yaratıklar, her biri belli varlık düzeyinde bulunmakla diğerlerinden farklıdırlar; canlı yaratıklar cansız objelerin üzerindedir; kendilerinde üreme yetisi olan, ya da üremeye yardımcı olanlar , bu yetiden yoksun olanlara oranla üstündürler. Canlı yaratıklar arasında duyusu olanlar olmayanlardan daha üstün düzeydeler; hayvanların ağaçlara üstünlüğü gibi. Duyusu olanlar arasında da akıllı olanlar, olmayanlara göre ilerlerler; insanlar ve hayvanlarda olduğu gibi. Akıllı olanlar arasında ölümsüz olanlar ölümlü olanlara göre daha yüksek düzeydeler; meleklerin insanlardan üstünlüğü gibi”.⁹⁶

Tanrısal açıdan her varlık bu düzen içerisinde yaratıcı olanağa sâhiptir; her biri kendi yolunda çok iyidir. Evrensel bütünlük içerisinde her varlık olması gereken düzeydedir ve mükemmel bir bütünlük oluşturmaktadır. Tabî ki, ontolojik düzenin farklılaşması farklı değerler ortaya çıkarmaktadır. O kadar ki, bazen bu varlıkların bir kısmı diğerlerine göre daha değerli bulunduğu için ona tercih edilebiliyor.⁹⁷

Maddi varlıklar arasında gözlemlenen, örneğin Güneş ve Ay'ın berraklığı arasında görülen farklılıklara bakıp da, onların birinin, muhtemelen de Ay'ın

⁹⁴ Adolf von Harnack, **History of Dogma**, 3rd Ed. and Tr. James Milliar, London, Williams & Norgate, 1898, and New York, Russel & Russel, 1958, vol. V, s. 114.

⁹⁵ Augustine, **City of God**, xii, 18.

⁹⁶ Augustine, **City of God**, xi, 16.

⁹⁷ Hick, **Evil**, s. 84.

olmaması gerektiğini söyleyemeyiz. Dikkatle düşünöldüğünde, birinin diğetine oranla fazla berrak olması, evrenimizi daha mükemmel ve güzel yapıyor.

Cansız varlıklar ya da bitkiler arasındaki derecelenmenin ve farklılaşmanın onlar için sorun veya kötölük oluşturmadiğı düşünölebilir ve kabuledilebilir bir durumdur. Bu durum canlı hayvanların dünyasındaki farklılaşmanın onlar için sorun oluşturmadiğini söylemeye imkân verir mi? Augustine'e göre, evet, hayvanlar akıllı varlıklar olmadıkları için insanlarda olduğı anlamda, ölümden ve çürümeden acı çekmezler. Dahası onlar çürüdükten sonra başka hayvan ya da bitkilerin bedeninde yaşamaya devam ederler. Fakat bu ruhsal değil, bedensel bir var olmadır.⁹⁸ Burada Augustine'in varolma için gerekli gördüğü ölçü (measure), form (form) ve düzenlilik (order) kategorileri hatırlanılabilir.

Peki, Augustine'in estetik açıdan mükemmel evren anlayışı, ahlâki kötölükleri de kapsar mı? Tanrı'nın yarattığı her şeyde, O'nun mutlak adâletinin var olduğunu düşünürsek, hem ahlâki kötölükler iyidirler, hem de onlara karşılık olarak yaratılmış cezâlar gereklidirler. Öyle gözüküyor ki, günahkarların düşüşü ve cezâlandırılması da Augustine'in estetik teodisesi içerisinde ele alınmaktadır.⁹⁹

Augustine'e göre, az (iyilikleri) olan şeyleri de içermeyen çok iyilikler, kusurlu olurdu. Bu mânevi ve ruhsal durumlar için de geçerlidir. Nitekim, günahkar varlıkların cezâ görebileceğı cehennem olmamış olsaydı, bu evrensel mükemmelliğı bozardı. Tanrı iyi ruhların zevk alabileceğı yeri yaratmasında haklı olduğı gibi, kötü ruhların ıstırap göreceğı yeri yaratmada tamâmen haklıdır¹⁰⁰.

Hick, Augustine'in estetik mükemmelliğı düşüncesinin teodise adına savunulmasını ahlâki açıdan sakıncalı bulur. Ona, göre, Augustine teodisesinin

⁹⁸ Augustine, **On Free Choise**, III, 9.

⁹⁹ Hick, **Evil**, s. 87.

¹⁰⁰ Augustine, **On Free Choise**, III, 8.

en temel anlayışı iyiliklerin kötülüklerden çıkartılması yönündedir. Kötülüğe dahi, evrenin mükemmel yapısını tamamladığı için Augustine ona “iyi” görevini yükler. Oysa evrende var olan kötülüklerin çoğunluğu iyiliğe değil de tam tersine daha büyük kötülükler yol açmaktadır. Onlar hiçbir iyiliğe neden olmadıkları gibi, ebedi olarak varlığın bir parçası olarak varolmaktalar. Kötülüklerin iyiliğe dönüştüğü durumlar çok seyrek ve insanlığın çoğu bunlardan acı çekmektedir.¹⁰¹ Augustine’in gerekli bulduğu ebedi cehennem anlayışını, durumu daha da karmaşıklaştıran ve aslında diğerlerinden daha fazla kötülük oluşturduğunu düşünür.

V. İRENAEUS’CU* TEODİSE VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

John Hick’e göre herhangi bir teodise tutarlı olmak istiyorsa, bu durum iki şartın yerine getirilmesini gerektirecektir:

1. Teodise içsel olarak tutarlı olmalıdır (internally coherent).
2. Teodise hem üzerine kurulduğu dînî teolojik verilerle, hem de döneminin bilimsel verileriyle uyumlu olmalıdır.¹⁰²

Hick, Hristiyan dininin temelleri olarak Hristiyan tecrübesi (Christian experience), Hristiyan mitolojisi (Christian mythology) ve Hristiyan teolojisi olmak üzere üç dönem belirler.¹⁰³ Ona göre eski dönemlerde teoloji ve mitoloji biri diğerini etkilemiş ve oluşmasına yön vermiştir. Bunun nedeni de bugünkü anlamda bilimin gelişmemesi hasebiyle teolojinin temelinde bazı mitolojik öğelerin bilimsel bir gerçeklik olarak algılanması olmuştur. Evrenin fiziksel yapısının az bilinmesi onun hakkında târihsel ve bilimsel tespitlerin mitolojik

¹⁰¹ Hick, *Evil*, s. 89.

* İngiliz’ce haliyle “**Irenaeus**” olarak yazılan bu kelimeyi Türk’çe yazım kurallarına uygun olarak “**İrenaeus**” şeklinde ele almakta sakınca görmedik.

¹⁰² Hick, “An Irenaean Theodicy”, *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Ed. Stephen T. Davis, s. 39.

¹⁰³ Hick, *Evil*, s. 245.

faktörlerden ayırt edilmesi işini zorlaştırmıştır. Son dönemlere kadar kötülüğün kaynağı olarak düşüş doktrinin kabul görmesinin sebebi, Hick’e göre, onun aslında târihsel bir olgu olarak bilinmesi yanılısındandır.¹⁰⁴

Hıristiyan teologları da teolojilerini bu mitoloji üzerine kurmuşlardır.¹⁰⁵ Bunu ilk defa yapan Augustine olmuş ve Roman Katolik Kilisesi vasıtasıyla günümüze kadar devam edegelmiştir. Yalnız son dönemlerde bilimin gelişmesi,¹⁰⁶ Hıristiyan teolojisinin mitolojik temellerini belirleme olanağı sağlamış ve onun teolojik ve bilimsel eleştirisi yapılmıştır.¹⁰⁷

Diğer bir taraftan da, Hick’e göre, Hıristiyan öğretisinin ilk üç yüzyılı, henüz Hıristiyanlık inanç ilkelerinin gevşek bir dönemi olarak sürüp gider. Bu dönemde diğer dinsel konularda olduğu gibi, kötülük konusu her ne kadar korkunç ve zararlı bir gerçeklik olarak kabul ediliyor idiyse de, günah ve düşüş meselesinin kökeni ile ilgili Hıristiyanlık belli bir yaklaşım ortaya koymamıştır. Bu da, Hıristiyan teologlara, sonraki dönemler için anlaşılma zor olan konularda ilkin döneme, mâkul bir tavırla yaklaşabilme ve araştırma fırsatını vermiştir. Bu nedenle Hick, Augustine’ci teodiseye özgü güçlüklerin, bir başka Kilise Babası olan Aziz İrenaeus’un (M. S. 130-202) düşünce sistemi içerisinde bulabildiklerimizle aşabileceğimize inanmanın gerekliliğini düşünür.

Ortaçağ felsefesini meydana getiren birçok konuyu ortaya çıkaran Aziz İrenaeus, yaratma konusunu ele alan Hıristiyan Kilise babalarının ilkidir. Buna göre, Tanrı, dünyayı, gnostiklerin Anaksagoras, Empedokles, Platon ve Aristoteles gibi Yunan düşünürlerinden hareketle iddia ettikleri gibi, ezeli olan

¹⁰⁴ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 40.

¹⁰⁵ Bkz.: Hick, **An Interpretation of Religion**, s. 360-361.

¹⁰⁶ C. Lewis’e göre, modern bilimin “**düşüş**” doktriniyle ilgili olumlu ya da olumsuz diyebileceği hiçbir şeyi yoktur. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: C. S. Lewis: **The Problem of Pain**, London, The Centenary Press, 1940, s. 62).

¹⁰⁷ Hick, **Evil**, s. 246.

maddeye şekil vermek suretiyle değil de, hiçten yaratmıştır. Başka değişle Kâdiri Mutlak olan Tanrı, her şeyi kendi Kelâmı ile yoktan var etmiştir.¹⁰⁸

Kötülük meselesine gelince, Augustine'ci teodise savunucularının kötülüğün kaynağında meleklerin işledikleri suçlar, sonra da Adem'in hatası yüzünden sonraki nesillere aktarılan bir bedel olarak İncil'e dayalı iddiaları da Hick'e gore, yine İncil'den bâzı pasajların işâret ettiği farklı tutumlarla kıyasladığımızda kesin değildir.¹⁰⁹ Hick, buradan hareketle de, İrenaeus'un geliştirdiği teodisenin daha mâkulluğu üzerinde durur. Ona göre modern bilimin tespitleriyle bağdaşabilen ya da en azından ters düşmeyen, diğer bir Hıristiyan teodise türü olan İrenaeus'cu teodise bugün üçün en önemli kötülük açıklamasıdır.

Özellikle kötülük meselesini dikkate aldığımızda İrenaeus'un Augustine'den ayrıldığını fark etmek zor olmayacaktır. İnsanı yaratılışın başında mükemmel bir varlık olarak tasarlayan ve mükemmel olmasına rağmen hata yapabilme tutarsızlığını da göze alabilen Augustine'den farklı olarak, İrenaeus, ilk insanı uzun evrimsel bir gelişimin başında, mükemmelleşme yetenekleriyle donatılmış fakat evrimsel gelişimi kendi irâdesine bırakılmış bir varlık olarak düşünmüştür. O, var olan tüm kötülükleri, sıkıntıları, ıstırapları insanın ahlâki-mânevi bakımdan olgunlaşma aracı, ya da Swinburne'in iddia ettiği gibi bilişsel ilerleme için kaçınılmaz şartlar olarak görür. İster ahlâki, ister fiziksel, isterse de metafiziksel kötülükler olsun, hem sevgisinde hem de gücünde sınırsız olan Tanrı anlayışıyla hiçbir şekilde çatışmadığı, bilakis uygun olduğu bu teodisenin temel iddiası idi.

İrenaeus'a göre, insan da tüm diğer varlıklar gibi, Tanrı tarafından kendi suretinden ve bir bütün olarak yaratılmıştır. İnsanın iyi oluşu da onun Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna göredir. İnsanın mükemmel olmayışı da onun yaratılmış bir varlık oluşu sebebiyledir. Ancak yine de, ruh ve bedenden oluşan insan gelişerek belli bir yetkinlik derecesine ulaşabilir. Bunu olanaklı kılan şey

¹⁰⁸ Ahmet Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Târîhi**, Bursa, ASA Kitapevi, 1999, s. 31.

¹⁰⁹ Hick, **Evil**, s. 208-209.

ise insan ruhunu meydana getiren akıl ve irâde güçleri ya da melekeleridir. O akıldır ki, insana, sırasıyla duyma, inceleme, akılyürütme, anlama ve yorumlama aşamasından geçerek gerçeye ulaşma imkânı yaratır.¹¹⁰

Augustine'den iki yüzyıl önce Hıristiyan teolojisi içinde yer alan, kökleri Grekçe konuşan Kilise Babalarına kadar uzanan, İrenaeus'un geliştirdiği ve onun adıyla adlandırılan İrenaeus'cu teodise, kötülüklerin eğitici fonksiyona sâhip oldukları bu dünyada insan ırkının gelişimini iki aşamaya ayırmıştır:

Birinci aşamada insan, ahlâki ve mânevi yeteneklerle donatılmış akıllı bir canlı olarak düşünülmüştür. Bu Augustine'de gördüğümüz gibi, kusursuz ve mükemmel yaratıklar olan Âdem ve Havva'nın yaratılışından farklıdır. Augustine'in aksine, İrenaeus insanı Tanrı'ya giden uzun bir mânevi yolun henüz başında olan kusurlu ve mükemmellikten uzak bir varlık olarak tanımlar. Bu uzun bir sürede gerçekleştirilecek olan aşamalı bir yaratılış ve mükemmelliğin ilk (henüz gerçekleşmemiş) halidir.¹¹¹

İrenaeus'un sözünü ettiği ikinci aşama da bu amacın özgür irâdeli yaratıkların kendi çabalarıyla gerçekleştiği içinde yaşadığımız ve tecrübe ettiğimiz evredir. Henüz tamamıyla gerçekleşmemiş olsa bile bir kısmının ortaya çıktığı ve hatta ölüm ötesinde Tanrı'nın insan için dilediği mükemmellik düzeyine ulaşmaya kadar devam edecek olan yaşadığımız hayât Tanrısal amacın ikinci hissesini oluşturmaktadır.¹¹²

İrenaeus kendisi bu evrenin birinci kısmına (Genesis 1:26'ya dayanarak) Tanrı'nın "imge'si (image of God), ikinci aşamaya ise Tanrı'nın "benzerliği" (likeness of God) der.¹¹³ Diğer bir ifâdeyle, insanın evrimsel gelişiminin birinci

¹¹⁰ Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Târîhi**, s. 31.

¹¹¹ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 43-44.

¹¹² Hick, **Philosophy of Religion**, s. 44.

¹¹³ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 44.

aşamasında *homo sapien* varlığı uzun bir sürecin sonunda ahlâki ve bilge bir varlık olarak bulmaktayız.¹¹⁴

İnsanın “imgesel” boyutu, onun Tanrı’yla birlikte olmaya müsait yeteneklere sâhip olduğuna işâret ettiği halde, mükemmelliğini tamamlamış ruh ise Tanrı’ya “benzerlik” evresidir. Bu mükemmelleşme olayının gerçekleşebilmesi için de insan Tanrı’dan epistemik uzaklıkta ya da mesâfede yaratılmıştır.¹¹⁵

Ahlâki kötülükler sözkonusu olduğunda, insanın başlangıçta neden Tanrı’nın huzurunda ve mükemmel olarak değil de, kusurlu ve epistemik mesâfede yaratıldığı sorusuna İranaus’cu teodisenin vereceği yanıt, insan özgürlüğünün pozitif değeri üzerinde odaklanmaktadır. Ona göre, insanın iyilikleri kendi özgür irâdesiyle kötülük ve sıkıntı durumları ile yüzleşerek kazanabilmesi için onun belli bir mesâfede yaratılması gerekmiştir. Ona göre, Tanrı evreni içinde varlıkların maksimum zevk ve minimum işkence gördüğü yer olarak değil, ruhların kendi irâde ve istekleriyle sıkıntı ve kötülükleri aşarak, epistemik mesâfede evrimsel gelişmeni tamamlayan yer olarak yaratmıştır.¹¹⁶

Kötülük problemine karşı Hick’in savunduğu şekliyle¹¹⁷ İrenaeus’cu teodisenin ana temaları, insanın doğal evrim yoluyla, Tanrı’dan bilişsel bir mesâfe, bir uzaklık içerisinde yaratılmış olmasıdır. İnsana Yaratıcı karşısında temel (basic) bir özgürlük imkânı veren de bu bilişsel uzaklıktır. Ben-merkezli bir organizma olan insanın, içinde hayâtta kalma mücâdelesini verdiği sert ve sıkıntılı dünyanın, yine de ahlâken ve mânen olgunlaşmamış bir yaratık olan insanın nihâi yetkinliğe doğru gelişebileceği bir çevre olduğu, bu gelişmenin bu hayâtta başlayıp, onun ötelerinde sürüp gittiği, ahlâki ve doğal kötülük, Tanrı’nın mükemmelleşmiş sonlu kişiler yaratmasının şu anki aşamasının

¹¹⁴ Hick, “An Iranaean Theodicy”, s. 41.

¹¹⁵ John Hick, **Death and Eternal Life**, London, The Macmillan Press, 1985, s. 252.

¹¹⁶ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 45-46.

¹¹⁷ Bkz.: Hick, “An Iranaean Theodicy”, s. 48-49.

zorunlu özellikleri olduğu, kötülüğün varlığının nihâi sorumluluğunun Tanrı'ya ait olması¹¹⁸ da İrenaeus'cu teodisenin özellikleri arasındadır.

A. Özgür İrâde

Augustine'ci teodiseden farklı olarak, İrenaeus'un kötülük karşısındaki tutumu kötülüğe pozitif bir anlam yüklemesi ve onun Tanrısal amaca (God's purpose) uygun olduğu yönündedir. İrenaeus için Tanrı insanı başlangıçta kendisinden belli bir bilişsel mesâfede yaratmasına rağmen, ona kendisine ulaşmanın yollarını açık bırakmış ve bu yollarda farklı türden mâniler yaratmıştır. Bu tür zorluklar ve engeller insanın en sonda kazanacağı şeyin ahlâki değerini yükseltme için gerekmektedir. İrenaeus'cu teodise özgür irâdeyle “kazanılmış mükemmelli”ğin “bahşolunmuş mükemmellik”ten daha değerli olduğunu vurgular.¹¹⁹ Tanrı başlangıçta insanı kendi özgür irâdesiyle iyiyi ya da kötüyü seçebilecek yeteneklerle yaratmıştır. Hiçbir Tanrısal zorlama söz konusu olmadan insanın, biyolojik varlık düzeyinden insanlık düzeyine doğru gelişim sürecini gerçekleştirebilmesini sağlamıştır.

İrenaeus'a göre insanın doğasının doğuştan kötü ya da iyi olarak yaratılması Tanrı'nın adâletine aykırı olurdu ve eylemlerin sonucunun değerlendirilmesine de gerek kalmazdı. Zira, iyi, doğası gereği, kötü şeyler yapamayacağı için hep iyi işler yapar ve bunun mükâfatı hak edecek bir nedeni de kalmazdı. Kötü de doğası gereği kötülükler yapar ve iyilik yapamadığı için cezâyı hak edemezdi. Öyleyse Tanrı insan doğasını değil insan irâdesini özgür yaratmıştır ve ebedi mutluluğu kazanmanın yollarını da özgür irâdesine bırakmıştır.¹²⁰

“Kuşkusuz, İncil'e tabi olmakta gönülsüz olan, onu ret etme gücüne sâhiptir; ne var ki, bu onun yararına değildir. Zira Tanrı'ya boyun eğmeyip de, iyiliklerden vazgeçmek

¹¹⁸ Bkz.: Irenaeus, **Against Heresies: Anti Nicene Fathers**, Eds. Alexander Roberts, James Donaldson, Michigan, Grand Rapids, 1996, C. I, s. 518-523.

¹¹⁹ Arvind Sharma, **The Philosophy of Religion: Buddhist Perspective**, Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 60.

¹²⁰ Irenaeus, **Against Heresies**, s. 519.

ona kalmıştır, fakat bunun insana vereceği zarar ve kötülük az değildir. Bu nedenle Paul “bana her şey mubahtır, fakat her şey yararlı değildir” dediğinde, “bana her şey mubahtır” ifâdesinde insan özgürlüğüne, yâni Tanrı’nın hiçbir mubah durum karşısında zorlama yapmadığına, hem de “yararlı değildir” dediğinde de bu özgürlüğü, kötü davranışlara örtü olacak şekilde kötüye kullanılmamasına, zira bunun faydalı olmadığına işâret etmektedir”.¹²¹

İrenaeus’a göre, Tanrı insanı kendi kararlarında iyiyi ya da kötüyü seçmeğe zorlamaz. “Tanrı hiçbir zaman zor kullanmaz, fakat onun istediği her zaman insanın iyiliğinden yanadır” der. Bu nedenle de onun herkes için düşündüğü tasarı iyiliktir.¹²² İnsanın kendi irâdesiyle Tanrı’nın çocukları olmasını ister.¹²³ Bu sadece “insanın yapıp etmelerinde değil, aynı zamanda insanın inancını seçme konusunda da geçerli olan bir özgürlüktür. İrenaeus’a göre, Tanrı kendisine olan inançta da özgürlüğü insanın kendisine bırakmıştır.”¹²⁴

Buradan hareketle kötülüklerin bir nedeni olarak insanın irâdesinin kötüye kullanmak olduğunu ileri sürmek,¹²⁵ Tanrı’nın gücünü sınırlandırmadığı gibi, aynı anda, hem insanın bir ölçüde hür olduğunu hem de Tanrı’nın her şeye gücü yeten olduğunu savunmak herhangi bir çelişkiye neden olmamaktadır.¹²⁶ Dolayısıyla, insanın özgür irâdesidir ki, insanın Tanrısal emirleri temele alarak eylemesini ve son çözümlemede de, yaratıcısına olabildiğince benzer bir varlık haline gelmesini sağlar.¹²⁷

İrenaeus mânevi evrim düşüncesi için benimsediği özgür irâde anlayışında Augustine’dan çok farklı düşünmemekte, fakat bu özgürlüğü ileriye

¹²¹ Irenaeus, **Against Heresies**, s. 519.

¹²² Irenaeus, “Adversus Haereses”, **The Early Christian Fathers: A Selections from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius**, Ed. and Tr. Henri Betterson, London, Oxford University Press, 1974, s. 71.

¹²³ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 44.

¹²⁴ Hick, **Evil**, s. 213.

¹²⁵ J. C. A. Gaskin, **The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion**, New York, Penguin Books, 1984, s. 119.

¹²⁶ Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, s. 60.

¹²⁷ Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Târîhi**, s. 31.

yönelik bir amaç olarak tasarladığı için Augustine`in günah (geçmişe yönelik) fikrinden ayrılmakta ve daha optimistik çizgiye yaklaşmaktadır. İrenaeus`un özgür irâde düşüncesinin özgünlüğü buradan gelmektedir.

B. Bilişsel Mesâfe (Epistemic Distance)

İrenaeus`cu teodiseni Augustine`in teodisesinden ayıran belki de en önemli özellik, onun insanı yaratılışın başında mükemmel olarak değil, kusurlu ve olgunlaşmamış (çocuksu) varlık olarak ele almasıdır. Ona göre, eğer Tanrı insanları (kadın ve erkekleri) direkt huzurunda (direct presence) yaratmış olsaydı, insanın Yaraticısı karşısında herhangi bir gerçek özgürlüğünden bahsedilemezdi. Tamâmen şahsi ve bu nedenle de ahlâki özgür varlıklar olabilmesi için, onun Tanrı`dan belli bir uzaklıkta yaratılmış olması gerekirdi. Burada sözkonusu olan fiziksel bir uzaklık değil, bilişsel (epistemic) uzaklıktır.

Epistemik uzaklığın anlamı, insanın tamâmen otonom evrenin bir parçası olarak Tanrı`nın kendisini “sakladığı”, sadece kendisine özgürce iman edenlere kendini belli eden bir dünyada yaşadığıyla ilgilidir.<sup>128</sup> Tanrı`nın kendisini belli etmesi sadece benimsenmiş dînî tecrübe ile gerçekleşmiş olabileceği gibi, ondan uzaklaşmaya neden olan kötülük gibi açıklanması zor durumlar vaki olacaktır. Tanrı birincisini insanlar için murad ettiği halde, birincinin anlam kazanması ikincinin de aynı gerçeklikte varolmasıyla olanaklı kılınmıştır.

İrenaeus`cu teodisenin ahlâki kötülüklerin kökeni ile ilgili soruya vereceği yanıt da, özgür irâdenin gelişebileceği ve Tanrı`ya karşı gönüllü olarak sorumlulukların yerine yetirilebileceği bir epistemik mesâfede olması gerektiğiyle ilgilidir.¹²⁹ Zira bu tür mesâfenin olmadığını farzederseniz, insanın gerçek ahlâkiliğinden bahsedebilir miyiz?

¹²⁸ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 44.

¹²⁹ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 45.

İnsanın zayıf ve olgunlaşmamış yaratılışı ile onun kognitif özgürlüğü arasında da anlamlı bir ilişki söz konusudur. Zira Tanrı'nın târihte kendisini belirgin olmayan bir şekilde ifâde etmesi, insanın da inanma ya da inanmama konusunda zorlamalardan yoksun olması anlamına gelmektedir.¹³⁰ Tanrı kendisini saklamakla insana özgürlük için fırsat yaratmıştır. Zira özellikle inanç söz konusu olduğunda bu tür belirlenemezlik (gayb) ile iman arasında birebir ilişkinin olduğunu fark etmek zor gözükmemektedir.

Peki böyle bir durumda epistemik mesâfenin yaratılışı ne gibi Tanrısal amaçlara hizmet etmektedir? Tanrı ile insan arasında epistemik mesâfenin oluşunun iki amaca hizmet ettiği söylenebilir. Birincisi insan kendi irâdesinde, iman veya inkar etmesinde, tüm dînî ve dînî olmayan davranışlarında kendi seçimini kullanabilmektedir. İkincisi, insan davranışlarının ahlâkiliği ve aslîliği önem kazanmaktadır. Zira görmeden ya da tam bilinmediği halde Tanrı'ya olan inanç ve saygının değeri, bilme düzeyinden daha değerli ve anlamlıdır.

C. Evrimsel Yaratılış

İrenaeus'cu teodisenin diğer bir özelliği de insanın, hayvani varlık düzeyinden Tanrı'ya kadar olan mesâfeyi evrimsel gelişimin akışına bırakmasıdır. Bu, isterse zamansal açıdan târihten bugüne ve bugünden geleceğe doğru olsun, isterse de insanın mânevi olarak beşeri olandan Tanrısal olana doğru sürekli bir gelişimdir.

Augustine'in aksine, İrenaeus'cu teodisede insanlığın ebeveyni kabul edilen, Âdem ve Havva uzun bir gelişim sürecinin henüz başında tasvir olunmuştur. Bu İrenaeus'un ifâdesiyle insanın “image” evresidir ve Tanrı onun kendisine yaklaştıran “likeness” (benzerlik) aşamasına varmasını istemektedir.¹³¹ Augustine insanın mükemmelliğinin uzak geçmişte “düşüş”e kadar olan dönemde düşündüğü halde, İrenaeus insan mükemmelliğini gelecekte uzun

¹³⁰ Hick, *Evil*, s. 213.

¹³¹ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 44.

evrimsel gelişiminin sonunda olacağını kabul eder.¹³² Buradan hareketle de insanın karşısında ilerlemesi gereken uzun bir yol, fakat bu yolun varkılınmasının anlamı da insanın ahlâki, mânevi ve bilişsel yükselişini gerçekleştirmesi dolayısıyladır.

Ona göre de, Tanrı'nın dışında her şey, yaratılmış olmaları sebebiyle, varlıklarını O'na borçludurlar ve tüm her şey yaratmış olmaları hasebiyle sınırlıdırlar. Fakat Tanrı onlara, Yaratana doğru yol alacak özgür irâde, zorluklarla baş edecek yetenekler ve bu konuda onlara yardım edecek işâretler bahşetmiştir. Sonunda Yaratılmamış olanın rahmetiyle insan sınırlılıkları aşarak ebedi var olma özelliğini kazanabilir ve kazanacaktır da:

“Tanrı'ya kul olma, sürekli olarak ölümsüzlüğe katılmadır; ölümsüzlük ise yaratılmamış Bir olanın şanına hastır. Bu düzenlilik ve armoni nedeniyle doğasına uygun olarak yaratılmış ve düzenlenilmiş varlık olan insan, başta, yaratılmamış bir Tanrı'nın imgesi ve benzeri olarak ortaya çıkarılmış – Baba her şeyi güzelce planlamış ve Kendi emirlerini vermiş, Oğul bunu uygulamaya koymuş ve yaratma işini gerçekleştirmiş, Ruh da bunu sağlamlaştırmış ve (yaratılanları) çoğaltmış ve böylece insan ise her gün bir az daha gelişim geçirmiş ve yaratılmamış Bir olana yakın bir mükemmelliğe doğru yürümüştür. Zira Yaratılmamış olan mükemmeldir, bu da Tanrı'dır”.¹³³

İrenaeus'a göre, insan Tanrısal olana doğru ilerleme ve mükemmelliği tamamlama görevini üstlenmiştir. Augustine'den farklı olarak da, insanın düşüşü kazara ortaya çıkmış ve insanı günaha sürüklemiş değil, bilakis, Tanrısal amacın bir parçası olarak vuku bulmuştur. İrenaeus kötülük ve iyiliklerin olduğu evreni, insan gelişimi için uygun olan en iyi ortam olarak tasvir eder.¹³⁴

İyinin ve kötünün aynı şiddetle var olduğu ortam, ahlâki seçimin anlam kazanabileceği bir ortamdır. İyiyi herhangi bir dışsal baskı olmadan yâni özgürce seçmek, onun gerçek bir seçim olduğunu kanıtlar. Dahası, olumsuzluklara karşı mücâdele etmek ahlâki erdemın esasıdır. Ve erdemlinin kendi mutluluğunu

¹³² Irenaeus, **Against Heresies**, s. 521.

¹³³ Irenaeus, **Against Heresies**, s. 521-522.

¹³⁴ Hick, **Evil**, s. 214.

kötünün elemini karşılaştırdığı zaman çekmesi gereken acı, bu olumsuzluklardan biridir. Böylece acı, sadece erdemin değerini arttırmaya hizmet eder ve bu suretle hak edilmemiş üzüntüler tarafından aklın kulağında yaratılan âhenksizlik en güzel ahlâki uyum şeklini alır.¹³⁵

Özetlersek, İrenaus`cu teodise yukarıdaki özellikler itibariyle Tanrı, insan, yaratılış ve kötülük gibi teolojik konularda Hristiyanca bir yol denemesine rağmen, birtakım ortak noktalarının var olmasını dikkate almazsak, Augustine çizgisinden uzak bir yol denemiştir. İster Hristiyanlığın dînî teolojik verileriyle olsun isterse de günümüz bilim verileriyle olsun uyuşan ya da en azından ters düşmeyen bu teodise kısa bir süre sonra unutulmaya yüz tutmasına rağmen bu denemede başarılı olmuştur denilebilir.

¹³⁵ Kant, “Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s. 200.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YENİ BİR TEODİSE ARAYIŞI: JOHN HİCK'İN RUH- YAPMA TEODİSESİ

I. XIX YÜZYILDA İRENAEUS'CU TEODİSENİN YENİDEN ORTAYA ÇIKIŞI

İrenaeus'cu teodise, Augustine'in geliştirdiği teodiseye tek alternatif olmasına rağmen, Augustine'in diğer teolojik konularda olduğu gibi, teodise konusunda da otoriter kabul edilişi sonucu, kendi gücünü kaybetmiş ve unutulmuştur. İrenaeus'un kötülük problemine karşı ortaya çıkardığı eskatolojik çözümler XIX yüzyılda “modern teolojinin babası”¹ olarak bilinen büyük Protestan düşünürü Friedrich Schleiermacher'e (1768-1834) kadar Hristiyan düşüncesinde unutulmuş olarak kalacaktır. Schleiermacher Hristiyanlığın ilk dört yüzyılında devam etmiş İrenaeus teodisesini, yeniden ele alarak daha sistemli bir şekle sokmuş ve Hristiyanlık adına tartışılır kılmıştır. Ne var ki Schleiermacher'ın İrenaeus'tan etkilendiği ya da tamamen onun çizgisini takip ettiği söylenemez.* Schleiermacher kötülük probleminin çözülmesinde İrenaeus'cu teodiseye, onun kendisine has özelliklerin yanısıra farklı anlamlar ve mânâlar atfeder.

A. Aslî Günah Kavramının Anlamsızlığı

Schleiermacher'ın ortaya çıkarmaya çalıştığı kötülük açıklamasında, Hristiyan düşüncesi açısından ilk dikkat çeken nokta tabii ki, “aslî günah” kavramı olacaktır. Schleiermacher, günah kavramını geleneksel Hristiyan düşüncesinde var olan Âdem'in düşüşü ve onun sonucu olarak dünyaya

¹ Dawn DeVries, **Schleiermacher: Modern Theology**, Ed. Gareth Jones, Blackwell Publishing, 2004, s. 311.

* Schleiermacher, *Geschichte der Christlichen Kirche* adlı kitabında İrenaeus'tan sadece anti-gnostik yazar olarak bahseder. (Bkz.: Hick, **Evil**, s. 219)

kötülüklerin girişi* anlayışından farklı düşünür. Onun için, Hristiyanlığın temel meselelerinin altyapısını oluşturan düşünüş doktrini metaforik anlatım olarak kabul görmektedir. Schleiermacher, Yaratılışla ilgili Kutsal Kitaptaki pasajların literal anlamda anlaşılmasını reddeder. Bu sadece bilimsel temellerden yoksun olduğu için değil, aynı zamanda Hristiyan inancı için de teolojik zorluklar oluşturması nedeniyle, Schleiermacher'e göre, kabul edilmezdir.

Diğer bir taraftan da, Schleiermacher'ın zaman zaman düşünüşten bahsetmesi onun felsefesinde düşünüşün tamâmen inkar olunduğunu değil, merkezi bir öneme sâhip olmadığını söylemeye izin verir. Örneğin, o, düşünüşü aslında bir tür ahlâki yabancılaşma veya ayrılma anlamında kabul etmektedir.

“İnsanda Tanrı'ya ya da Tanrısal olana karşı hiçbir “aslî” güç söz konusu değildir. İnsanın Tanrı'dan ayrılması anlamında düşünüş doktrinine gelince, bundan hareketle günahın nihâi bir özelliğe sâhip olduğunu söyleyemeyiz. O, sadece insan-Tanrı ilişkisinde oluşan bir sapmadır”.²

Schleiermacher'de günahın fenomenolojik ve teolojik olmak üzere iki tür açıklaması vardır. Onun birinci tür açıklamasında Tanrı'yı bilme ve tanıma önem arz etmektedir. Schleiermacher'ın ısrarla üzerinde durduğu “Tanrı-bilinçlilik” (God-consciousness) günah anlayışının kökenini ve mâhiyetini açıklamak için ileri sürülmektedir. Bu tür fenomenolojik yaklaşıma göre, “Tanrı-bilinçlilik”ten alıkoyan her şey sonuçta günahtır. Bu insanı Tanrı'dan uzaklaştıran her şey için geçerlidir. Ona göre, insanda Tanrı bilincinin azalması,

* Hristiyanlığın “**Aslî Günah**” itikadı, kötülük problemin çözümünü daha fazla zorlaştıran noktalardan biridir. İslâm dinince insan günahsız olarak doğduğu halde, Hristiyan inancında insanlar ataları Âdem ve anneleri Havva'nın cennette iken işledikleri suç yüzünden günahkar olarak doğarlar. İşte bu “aslî günah” olarak kabul görmüştür. Onlardan çoğalıp gelen insanların her birinde bu isyanın kırı fitraten bulunmaktadır. Bunun için de, Tanrı'nın biricik oğlu İsa gönüllü olarak kendisi bütün insanlığın kurtuluşu için feda etmiş, insanlığın bu günahına kefareten insan şeklinde dünyaya inmiş ve insanlar tarafından çarmıha gerilmiştir (Bkz.: Herve Rousseau, **Dinler: Târihi ve Sosyal İncelemeler**, Çev. Osman Pazarlı, İstanbul, “y. y.”, 1970, s. 109; Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, s. 142-143).

² C. W. Christian, **Friedrich Schleiermacher: Makers of the Modern Theological Mind**, Ed., Bob E. Patterson, Texas, World Boks, 1979, s. 112-113.

insanın bedensel doğasına yönelmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla, günah, insanın ruhsal boyutunun maddesel dünyaya karışması nedeniyledir.³

Schleiermacher'ın günaha teolojik yaklaşımı ise, günahın diğer bir teolojik kavram olan “kurtuluş”la bağlantılı olduğu yönündedir. Bir taraftan günah olmadan kurtuluş ya da bağışlanmanın olmayacağı, diğer bir taraftan da, her türlü günahın sadece nihâi kurtuluş ile son bulacağı teolojik düşünce adına önemlidir. Ne var ki, Schleiermacher, günahın gerekliliği meselesinin bizi hiçbir şekilde günahın sorumluluğundan kurtaracağı anlamına gelmeyeceği üzerinde ısrar eder. Zira, her ne kadar günah bağışlama ile son bulacak ise de, “günahın insan doğasını bozduğu ” da herkesçe bilinmektedir.⁴

Böylece Schleiermacher insanı, hem bozulmuş bir toplumun içerisinde kötü etkilere maruz kalan bir varlık olarak, hem de kendi kişisel irâdesini kullanarak günahsızlığı ve mânevi olgunluğu kazanabilen bir yapıda düşünmekte ve insanın bu karmaşık ikili özelliğini bütünlük içerisinde ortaya koymaktadır. Fakat toplumun oluşturduğu günahlar bir nesilden diğerine tevarüs eder ve bu Schleiermacher'ın “aslî günah” (original sin) dediği şeydir.⁵ Burada Schleiermacher'ın çelişik olduğu düşünülmemelidir. Çünkü onun kasdettiği “aslî günah” düşüncesinin, dikkat edilirse, Hristiyanlıktaki gibi, Âdem'in düşüşüyle başlatılan ve zorunlu olarak tevarüs ederek insanın adeta kaçınılmaz kaderi haline gelen “aslî günah” anlayışından uzak olduğu görülür.

C. W. Christian'ın, Schleiermacher üzerine yazdığı **Friedrich Schleiermacher** adlı eserinden hareketle, Schleiermacher'ın günaha ve onun özelliklerine ilişkin yaklaşımlarını şöyle özetlemek mümkündür:

İnsan yaşamının ayrılmaz parçalarını oluşturan günah ve bağışlanma prensipleri birbirleri için gereklidirler. Schleiermacher'e göre Tanrı bilinci

³ Paul Roy Fries, **Religion and the Hope for a Truly Human Existence: An Inquiry into the Theology of F. D. E. Schleiermacher and A. A. Van Ruler with Questions for America**, USA, Geboren OP Humboldt IOWA, 1935, 44 - 45.

⁴ Hick, **Evil**, s. 224.

⁵ Hick, **Evil**, s. 225.

olmadan günahın ne olduğu anlaşılamaz. Tanrı fikrinin oluşmasından sonradır ki, insana varlığın üstünde ulaşamadığı yüksek bir hayâtın var olduğu fikri de bahşolunur. Dolayısıyla Tanrı bilinci ne kadar fazlaysa, günah da o kadar kendisini fazla hissettirir. İşte bu nedenledir ki, Paul “ben günahkarların başıyım” diyordu.⁶

Schleiermacher için günahkar olmak ve bu günahın farkında olmak Tanrı’nın kayrasının da işâretidir. Öyleyse, günahın kendisi bile, Tanrı’ya yönelmiş iyi bir amaçın önemli aracına çevrilmiştir. Buradan çıkan sonuç görüldüğü üzere günahın Tanrısal değil beşeri özelliklerden kaynaklandığıdır. Burada Paul’un yukarıda mezkur “ben günahkarların başıyım” ifâdesi de, Tanrı bilinçliliğin kendisini en açık şekilde günahın farkındalığında bulduğuna işâret etmektedir.

Schleiermacher teodisesine özgü diğer bir özellik de günahın inkar edilemez ve ortadan kaldırılamaz bir gerçekliğidir. Örneğin şöyle demektedir: “Kökeninin Tanrısal olması nedeniyle, bedeli ödenmeden, yâni onunla hesaplaşılmadan, kötülük (günah) insan tarafından yok edilemez”.⁷

Günah’ın hem kalıtımsal olan hem de, sonraki eylemlerle oluşan yanı vardır. Schleiermacher günahı toplumsal ve bireysel boyutlarıyla ele aldıktan sonra, o, hem toplumu masum gösterip bireyi suçlayan kimseleri, hem de toplumu suçlama adına bireyi kötü yasaların karşısında günahsız olarak düşünenleri kınar. O şöyle der: “Günahlarımızın bir kısmı kendimizden bir kısmı da bizim dışımızdakilerden olduğunu bilmeliyiz”. Günah hem bize hem de topluma aittir. Toplum bizi günahkar kılar, fakat biz de toplumu günahkar yaparız.⁸

Günahın diğer önemli bir özelliği, Schleiermacher’e göre, Tanrısal merhametin olabilmesi için günahın da gerekliliği şartıdır. Tecrübe ettiğimiz her

⁶ Christian, **Friedrich Schleiermacher**, s. 114-115.

⁷ Christian, **Friedrich Schleiermacher**, s. 115.

⁸ Christian, **Friedrich Schleiermacher**, s. 115-116.

şeyin temeli Tanrı'ya dayandığı için, kötülük gibi günahı da Tanrı'dan görmemiz gerekir. Günahın Tanrı tarafından yaratılmış olması, onun insan için kaçınılmaz olduğu anlamında değildir. Dikkat edilmesi gereken nokta günahın neden olacağı iyi sonuçlar itibariyle değerli oluşudur.

Schleiermacher'e göre tüm evrende Tanrı'nın sınırsız egemenliğini görmek mümkündür. Günahı bu sistemin içerisinde görmemek Tanrı'nın ya adâletini ya da iyiliğini kısıtlar. Onun için de, Schleiermacher günahın yaratıcısı ve nedeni olarak bizzat Tanrı'yı kabul etmemiz gerektiğini söyler. Fakat Tanrı günahın yaratıcısı olduğu gibi kurtuluşunun da garantisidir. Bu açıdan da günahın fonksiyonunun nihâi değil, amaçsal olduğunu anlamalıyız, der Schleiermacher.⁹

Schleiermacher daha fazla, ister sosyal düzeyde isterse de bireysel düzeyde olsun, kökeni insan olan ahlâki kötülüklerden bahsetmiştir. Tabîî kötülükler onun felsefesinde önemli yer işgal etmemesine rağmen, onun günaha yüklediği anlam ve fonksiyonlardan yola çıkarak, tabîî kötülükler karşısında sabretmenin de ilâhî merhametin ortaya çıkabilmesinin gereği olduğunu söyleyebiliriz.

B. Kötülük ve Tanrısal Amaç

Schleiermacher için kötülük, insanın tecrübe alanına giren, insan hayâtının maddesel boyutunu sınırlayan ya da onu etkileyen olay ve olgulardır. Örneğin, ölüm, acı ve hastalıklar vb. bu tür olgulardır.¹⁰

Schleiermacher'ın kötülükleri toplum kaynaklı (*gesseleges übel*) ve doğa (*natürliches übel*) kaynaklı olmak üzere ikiye ayırdığını zikretmiştik. Toplumun neden oldukları kötülükler savaşlar, açlıklar, siyasal adâletsizlikler ve sefalettir. Bunlar dolaysız olarak, sonuçlarından insan ırkının sorumlu tutulması gereken kötülük türleridir. Ona göre, insanın sınırlı yaratılışı onu kaçınılmaz olarak birtakım kısıtlamalara götürdüğü gibi, ölümlü yaratılışı da değişim ve

⁹ Christian, **Friedrich Schleiermacher**, s. 116,117.

¹⁰Hick, **Evil**, s. 226.

bozulmalara götürecektir. Ne var ki, Schleiermacher'e göre, insanın ben-merkezci korku ve endişelerinin dikkate almadığımızda bu durumun hiç de nihâi kötülük oluşturmadığını anlarız.

Tüm kötülükler Tanrısal bağlamda günahla ilişkili olarak düşünüldüğünde ortaya çıkar. Bu ise insanın özgür irâdeye sâhip olması ve mânevi gelişim evresi için gereklidir. Bu nedenle de Schleiermacher'e göre var olan tüm kötülükler günaha göre, ya da günahın karşılığıdır.¹¹

Schleiermacher'ın yaratılışla ilgili yaklaşımları İrenaeus'ta gördüğümüz iki aşamalı yaratılış düşüncesiyle yakındır. Fakat, İrenaeus'un “image” ve “likeness” dediği varlık aşamalarından farklı olarak, Schleiermacher varlığın birinci aşaması için “birinci Âdem”, ikinci dönem için de “ikinci Âdem” kavramlarını kullanır. Schleiermacher'e göre birinci Âdem, kendisinde Tanrı-bilincinin mükemmelleşebileceği tüm özellikleri taşır. İkinci Âdem'de ise ki, bu Schleiermacher'e göre İsa'dır, tüm insanlığın Tanrı'ya doğru yönelmesinin tamamı kendisinde gerçekleşmiştir. Böylece Schleiermacher için de insanda evrimsel bir ilerlemenin ve yükselişin olduğu ve bu süreçte de kurtuluş gelinceye kadar günahın geliştirici bir görevinin kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır.¹²

Schleiermacher'ın ortaya çıkardığı bu teodise İrenaeus'cu öğeler taşımasına ve onunla birçok konuda benzer amaçlara yönelmesine rağmen, çok fazla tanınmış olamadan, o dönem Batı'nın yoğun modernist baskıları arasında kaybolmaya yüz tutmuştur. XX yüzyılda John Hick tarafından ruh-yapma teodisesi olarak yeniden din felsefesi sahalarına dönerek tartışılmaya başlayacaktır.

¹¹ Hick, *Evil*, s. 226, 227.

¹² Hick, *Evil*, s. 234.

II. JOHN HICK'İN RUH-YAPMA TEODİSESİ VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

Ahlâki kötülükleri açıklarken geleneksel teodise* ve özgür irâde savunması temel olarak iki sorunla karşılaşmaktadır. Birincisi geleneksel kabul gören teodiseye göre, ilk insan (Âdem) mükemmel olarak yaratılmıştır. Aynı teodise yine de Âdem'in hata işlediğini ve Tanrı'nın huzurundan kovulduğunu savunur. Tanrı'nın huzurunda ve mükemmel olarak yaratılmış varlığın herhangi bir yetkinsizlik ya da kusursuzluk sözkonusu olmadan hata işleyebilmesi için neden bulmak zordur. Zira, bu, “mükemmel varlık nasıl olur da hata işler”, sorusunu doğurmaktadır.

Bu teodisenin diğer bir çıkmazı da Tanrı'nın huzurunda (presence) yaratılmış bir varlık için herhangi bir otonomluktan bahsedilemeyeceğiyle ilgilidir. Böyle otonom ve statik bir durum olsa olsa melek makamına uygun olabilir; özgür irâdesi olan insan için irâdesini kullanabilecek uygun bir durum değildir.¹³

Bu nedenle de geleneksel Hıristiyan teodisesi tüm gücü ve etkinliğine rağmen, kendi iddiaları ile, özellikle de düşünüş ve insanın özgürlüğü meselelerinde çelişkilidir. Kaldı ki, Augustine teodisesinde önemli yer işgal eden özgür irâde meselesi ve düşünüş doktrini mantıki açıdan tutarlı olabilse bile, modern dünyanın insanın yaratışı ve menşesi ile ilgili elde ettiği târihi-bilimsel verilerle uygun değildir.

Peki, Hıristiyan düşüncesinden hareketle ilk yaratış ve bu yaratılışın gâyesi ve anlamı ile ilgili alternatif yaklaşım bulunabilir mi? Eğer varsa bu alternatif nasıl bir ortamı öngörmektedir? Hick, bu soruya olumlu yanıt verir ve böyle bir düşünce ortamının köklerini yine Hıristiyan düşüncesi içerisinde bulduğunu söyler;

* “Geleneksel Hıristiyan teodisesi” ile hep Augustine'ci teodise kast olunmuştur.

¹³ Hick, **An Interpretation**, s. 360.

“İnsanın, Tanrı’nın egemenliğinde mutlu ve kutsanmış iken, onun huzurundan kopararak ayrılmış mükemmel bir varlık olduğu düşüncesi anlamsızdır. Günah, Tanrı-merkezcilikten (God-centredness) daha çok ben-merkezci (self-centredness) olma, Tanrı’nın direkt huzurundan başka bir ortamda ancak gerçekleşebilirdi. Ancak böyle bir ortam, günah işleyebilme (*posse peccare*) gibi özgür irâdenin gerçekleştiği yer olabilirdi”.¹⁴

Augustine’in aksine, Hick’e göre insan yaşamı ruhi ve mânevi olgunlaşmaya doğru çaba gerektiren zor bir yolculuk ve şahsiyet geliştirme (person-making process) için özgürce gerçekleştirilen bir süreçtir.¹⁵ Bu sürecin fâilleri, durumu belirleme ve öngörme bakımından Tanrı ise de, gerçek aktörü insan irâdesidir. Bu çabada Tanrı sürekli insanla beraberdir ve öyle gözüküyor ki, bu çabanın başarılmasında Tanrı da “arzuludur”.

Fakat, ne var ki, insanın başlangıçta özgür olarak yaratılması onun, Tanrı ile olan münasebetinde belli bir mesâfenin olmasını gerektirir. Bu mekansal bir mesâfe değil de bilişsel (epistemik) mesâfedir. Eğer Tanrı kendisinin sevdiği ve kendisini seven insan yaratacaksa, o zaman insanın belli ölçüde otonomluğunun da olması gerekir. Bu, insanın gönüllü olarak Tanrı’ya doğru yönelmesinin devam edeceği mesâfedir. Bu, aynı zamanda insanın karar ve eylemlerinde hiçbir zorlamanın sözkonusu olmayacağı anlamına da gelir. Hick, işte böyle Tanrı, insan ve özgürlük anlayışının İrenaeus’cu teodisede var olduğunu düşünür ve ona yeni birtakım öğeler de kazandırarak geliştirmeye çalışır.

İrenaeus’cu teodisenin devamı niteliğinde olan, fakat Hick’ce geliştirilmiş ve birtakım özellikleriyle de en azından Hıristiyan düşüncesi bakımından orijinal sayılabilecek “ruh-yapma teodisesini” anahatlarıyla şöyle özetleyebiliriz:

¹⁴ Hick, *Evil*, s. 280.

¹⁵ Hick, *Death and Eternal Life*, s. 51.

A. Düşüş Prensiplerinin Mitolojik Değerlendirmesi

Augustine teodisesinin şiddetle savunduğu ve tüm Hristiyan düşüncesinde etkin olan Âdem'in düşüşü doktrini, hem İrenaeus'ta hem de Hick'in geliştirmiş olduğu "ruh-yapma" teodisesinde çok fazla öneme sâhip değildir. Hick bu anlayışı önce, mitolojik hikaye olarak,* her ne kadar önemli ve faydalı tarafları mevcutsa da, çağdaş bilimin, insanın yaratılışıyla ilgili tespitleriyle uymadığı için eleştirir. Hick'e göre, bilimin gelişmediği dönemler için kabul gören bu yaklaşımlar günümüz için geçerli değildir ve bu düşüncenin bilimsel temelleri çökmüştür.¹⁶

Düşüş doktrininin İncil'in farklı pasajlarında defalarca tekrarlanması da, Hick için durumu değiştirmez. Ona göre, bu anlatımları literal olarak kabul etmek hatalıdır. Zira insan ırkının hedefi olan ideal durum, bir zamanlar yaşanmış ve kaybedilmiş olmaktan ziyâde, hâlâ devam eden sürecin sonunda herkesi bekleyen ve yaratıcı davranışlarla kazanılacak olan bir amaç olarak gelecekte mevcuttur. Bu anlamda da, kötülük geçmişte rastgelelikle vuku bulmuş bir olayın sonucu olarak değil, ahlâki varlık olan insanın sürekli evrimsel gelişimine hizmet eden ve sonuçları da daha iyi gelecekte anlaşılabilecek olan bir değere sâhiptir.

* Hick'e göre mitos, literal olarak doğru olmayan ancak onu duyanın zihninde hikayenin ima ettiği şeylere yönelik uygun bir eğilimli tutumun belirmesine yol açan bir hikayedir. İsa'nın "Tanrı" oluşuyla ilgili "mitosu" da şöyle açıklamaktadır: "Tanrı'nın oğul Tanrı olarak gökten yeryüzüne bir insâni bebek olarak gelmesi ve dünyanın günahlarına keffâret olarak çarmıhta ölmesi hikayesi literal olarak doğru olamaz. Çünkü ona kabul edilir literal bir anlam verilemez. Ancak o diğer taraftan tüm kurtarıcı transformasyonun kaynağı ve böylece bizim beşeri bakış açımıza göre son derece merhametli olan İlâhi Varlığa, Gerçekliye yönelik bizde uygun bir tutumun uyanmasına sebebiyet veren anlamında mitolojik bir hakikattir". (Hick, **İnançların Gökkuşağı**, s. 135); Hristiyanlığın "düşüş" doktrini mitolojik değerlendirmesi için bir başka yazı için bkz.: Maurice Wiles, "Myth in Theology", **The Myth of God Incarnate**, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977, s. 148-166; Malcolm Luria Diamond, **Contemporary Philosophy and Religious Thought: An Introduction to The Philosophy of Religion**, New York, McGraw-Hill Book Company, 1972, 9 bölüm.

¹⁶Hick, **Evil**, s. 246-248.

B. Bilişsel (Cognitive) Özgürlük

Evrenin dinsel açıdan müphemliği, kendisinin hem teistik hem de naturalistik kavramlarla açıklanmaya müsait olması, Hick'in tüm felsefesinde etkili olmuştur. Bu anlayışa göre Tanrı adeta kendisini varlıklardan belirsiz bir şekilde saklar: *etsi deus non daretur* (sanki Tanrı yoktur) gibi gözüktür.¹⁷

Sadece kendisini anlayabilecek ve kabullenebilecek özgür varlıklara kendisini açar. Evren, kendisini hem dînî inancı mümkün kılacak şekilde belirtecek, hem de zaman zaman insanların özgürce seçimlerinin olabilmesi için kendisini, onları dînî inançtan uzaklaştıracak şekilde sunacak.¹⁸

Bu insanın bilişsel özgürlüğünün gerçekleşebilmesi için gereklidir. Kısacası, özgür irâdeli inananların hiçbir dışsal zorlama sözkonusu olmadan, kendi istekleriyle Tanrı'ya doğru yönelmelerini sağlayan bir dünya böyle olmalı:

“Öyleyse, bizim beklediğimiz dünya, kendi irâdemizle (dinsel inanç açısından en önemli olan da irâdedir) etrafımızda olan her şeyi İlâhî varlığın bir belirtisi ve eylemi olarak görebilmemize imkân veren böyle bir dünya olacaktır. İnanan biri, tüm varlığı O'nun merhametinin bir delili olarak görecektir ve tüm insanlık târihinde ilâhî yardımı hissedecektir. Böylece insanın yaşam yeri olan dünya, dinsel müphemliğini- Tanrı'nın kendisini hem sakladığı (veiling) hem de aşıkâr ettiği (revealing) -koruyacaktır; saklaması insan özgürlüğü için, ortaya çıkarması için bu özgürlüğün doğru kullanılabilmesi için olacaktır”.¹⁹

Peki bizim içinde yaşadığımız dünya böyle bir dünya mıdır? Hick'e göre, evet, bu dünya yukarıda belirtilen tüm özellikleri kendisinde birleştirir, ona tam olarak uygundur.²⁰ İnsanın mükemmel değil de kusurlu, yanılabilir olarak aynı zamanda da kendi arzusuyla Tanrı'yı kabullenebilen ya da inkar edecek

¹⁷ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 43; Ayrıntılı bilgi için bakılabilir: John Courtney Murray, **The Problem of God: Yesterday and Today**, New Haven and London, Yale University Press, 1968, I bölüm.

¹⁸ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 43.

¹⁹ Hick, **Evil**, s. 282.

²⁰ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 56.

kadar bilişsel özgürlüğe (cognitive freedom) de sâhip olduğu bir dünyada yaşıyoruz.²¹

C. Mücâdeleli Evrim Ortamı

Ruh-yapma teodisesine göre, şahsiyetin ahlâki-mânevi ve entelektüel gelişimi meydan okumaların ve sorumlulukların sonucudur. Hiçbir başarısızlığın ve tehlikenin olmadığı, çaba gerektirmeyen statik durumlarda herhangi bir gelişme sözkonusu olamaz. İster bilgisel isterse de ahlâki-mânevi olsun her türlü gelişmeler sıkıntı ve zorluklarla hesaplaşma sonucu ortaya çıkabilmektedir. Aksi halde insan dâhil hiçbir varlık için böyle bir ilerlemeden bahsedemeyiz.²²

Hick, Held ve Heim kardeşlerinin yapmış oldukları deneyden örnek vererek bu durumu açıklamaya çalışır: Onların, biri özgürce hareket edebilecek şekilde olan, diğeri ise ona bağlanarak onun gittiği yere gidebilen fakat, bu eylemlerini özgürce değil, diğerine tabi olarak yerine yetiren iki kedi yavrusu üzerinde gerçekleştirdikleri deney, sonuçta göstermiştir ki, her ikisi aynı yere giderek, aynı tecrübeleri yaşamalarına rağmen, ikincisi bir sonraki denemede başarısız olmuştur. Buradan anlaşılmalıdır ki, çevre zorluklarının meydan okumalarına muhatap olmayan canlının davranış şekillerinde çok fazla ilerleme de olmamıştır.²³ Dolayısıyla yaşam şartları için bilgisel düzey ne kadar önemliyse, zorluklarla ve daha çok bireysel şekilde muhatap olmak da o kadar gereklidir.

“Yanılmadan söyleyebiliriz ki, insanlığın entelektüel gelişimi, insanın doğadaki yasalarla etkileşim sonucu olmuştur; şöyle ki, oradaki yasaları öğrenerek ya onun tehlikelerinden uzak durmak ya da onun nimetlerinden faydalanmak için, o yasaların (deneysel olarak) bilinmesi gerekmektedir. Uzak durulmayı gerektiren tehlikelerden ya da kazanmağı teşvik eden mükâfattan yoksun olan bir dünyada, gerçek mânâda ne

²¹ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 43.

²² Michael J. Buckley, S. J., **At The Origins of Modern Atheism**, New Heaven and London, Yale University Press, 1987, s. 293.

²³Bkz.: Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 46-47.

insanın zeka ve kâbiliyetlerinin ilerlemesinden bahsedilebilir, ne de gerçek bir bilimden, sanattan ve kültürden bahsedilebilir”.²⁴

Öyleyse, kişinin ruhsal gelişiminin fonksiyonel aracı olarak doğa yasaları ve bunların ortaya çıkardığı zorluklar eğitici özelliklere sâhiptirler. Doğanın keşf olunması ve insan hayâtına uyarlanmış olarak düzenlenebilmesi birtakım çabalar gerektirecektir ki, bu çaba sürecinde insan doğayla anlaşmayı öğrenecek ve mücâdeleli evrim ortamında ruhsal gelişimini ilerletecektir.

Hick, ruh-yapma teodisesinde Tanrı-insan münasebetini, baba-çocuk analojisinden hareketle açıklamaya çalışır. Nasıl ki, çocuk doğduğunda ilk olarak onun fiziksel gelişime ihtiyacı var ve babası bu konuda ondan sorumludur, aynı zamanda da belli bir süre sonra çocuğun mânevi, entelektüel olgunlaşmasından kendisini sorumlu hisseder, Tanrı da insanın hem fiziksel varlık olarak ilk halinden, Hick buna *bio* evresi der, hem de iyi ve kötüyü ayıracak ve daha çok iyiliği tercih edebilecek kadar olgunlaşmasına, buna da *zoe* evresi der, yardım eder. Bu süreçte fiziksel gelişimin şartlarından olan maddi, fiziksel zorluklar, aynı zamanda mânevi gelişimin de vazgeçmezlerinden birine çevrilmiştir.

Kanaatimizce Hick “gerçek zorluklar ve tahriklerin olduğu durumlarda özgür ve sorumlu ahlâki seçimler yapmak suretiyle meydana gelen bir insânî iyiliğin, insanların özgürce katılımı olmaksızın her şeyiyle hazır olarak yaratılmış bir iyilikten aslında daha fazla değerlidir”²⁵ diyerken haklıdır. Zira daha önce de zikrolunduğu gibi, insanın iyi ve erdemli davranışlar göstermesi Tanrısal açıdan ne kadar önemli ve gerekliyse, bu davranışların özgürce yapılması en az o kadar önem arz etmektedir.

D. Kötülüğün Tanrısal Amaca Uygun Oluşu

1. Ahlâki Kötülük ve Tanrısal Amaç

İster Augustine’ci teodise taraftarları, isterse de İrenaeus ve onun yandaşları olsun, kendi teodiselerini oluştururken, özgürlük anlayışına çok fazla

²⁴ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 47.

²⁵ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 40.

önem atfederler. Özgürlük, tabîî ki, insan eylemlerinin değeri adına, hele hele inanç söz konusuysa kaçınılmaz bir öneme sâhiptir. Peki özgürlük dünyada bunca zulümleri, tecâvüzleri, ıstırapları, âfet ve musibetleri, gözyaşlarını ve sayısız diğer kötülükleri haklı çıkaracak kadar, onlara kefil olacak kadar da değerli bir şey mi?

Öyleyse özgürlüğe gereğinden fazla fiyat biçilmiş olmuyor mu?²⁶ Ya da, insan özgürlüğü, en azından ahlâki kötülükleri aklayacak kadar güçlü bir gerekçe sayılabilir mi? Tüm olumsuz sonuçlarına rağmen ahlâki kötülükler Tanrısal amaç doğrultusunda herhangi bir öneme haiz midir?

Şu ana kadar gördüklerimiz bize Augustine’ci teodisede özgürlüğü, insanın başlangıçta yanlış kullandığını ve olumsuz sonuçlar doğurduğunu öğretti. Bu anlamda özgürlüğün herhangi bir eğitici ve geliştirici özelliğinden bahsedemeyiz. Sadece bir kere kullanılmak üzere verilmiş şans olarak değerlendirilebilir. Fakat İrenaeus, özgür irâde ve onun sonucu olan ahlâki kötülükleri, insanı dâim gelişen ve olgunlaşan olarak düşündüğü için, gerekli bir araç ve nihâyetinde kazanılan sonuç karşısında adeta kendisine ‘teşekkür’ edilmesi gereken olgu olarak ortaya koymuştur.²⁷

Öyleyse, Hick’in de yukarıda sorulan sorulara yanıtının olumlu olacağı kesindir. Zira ona göre kötülükler ve bunların sebebi olarak gördüğümüz insan özgürlüğü o kadar değerli bir şeydir ki, neredeyse insanın tüm yaşamının anlamını belirler. Özgürlüğün değerli oluşu onun bizzat kendisinden kaynaklanan bir şey olarak da değerlendirilmemeli; bilakis, sonuç olarak insanı en yüksek makam olan “Tanrı’ya benzerlik” (likeness of God) evresine götürdüğüne göredir. İnsan yaşamı ölümden sonra da ötelerde devam edeceğine göre, sonuçta

²⁶ Antony Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, **New Essays in Philosophical Theology**, Eds. Antony Flew & Alasdair MacIntyre, London, SCM Press LTD, 1955, s.147.

²⁷Hick, **Evil**, s. 350.

kazanılan “mükâfat” durumun böyle olacağını kanıtlayacaktır.²⁸ Ne var ki, bunu şimdiden anlayamayız*.

Özgür irâde savunucularına göre, evrenin yaratılmasında Tanrısal amaç, iki özelliğin gerçekleşmesi için vardır:

Birincisi, Tanrı, içerisinde hem ahlâki hem de fiziksel iyiliklerin, ahlâki ve fiziksel kötülüklerle arasında en mükemmel dengenin olduğu bir dünyayı amaçlamıştır.

İkincisi de, akıllı varlıkların kendisini özgürce sevdiği ve boyun eğdiği bir dünyayı amaçlamıştır. Onlara göre, aslında buradan da görüldüğü üzere, aslı bir kötülük yaratılmamıştır, fakat ona sebebiyet verebilecek özgür irâde yaratılmıştır.²⁹

Hick’e göre de, Tanrısal amaç, içerisinde insanların maksimum zevk ve minimum acıları tecrübe ettiği bir dünya yaratmak değil, bilakis, sıkıntılı ve zorluklarla dolu ortamla dâimi mücâdele halinde olarak “ruh-yapma” (soul-making) yeri olan bir dünya yaratmaktı ve bu da gerçekleşmiştir.³⁰

Kötülüğün özgür irâdeden kaynaklanmasının kaçınılmazlığı meselesiyle ilgili birtakım itirazlar vardır. Bu itirazlardan en ciddi olanı hiç kuşkusuz Antony Flew tarafından yapılmıştır. Ona göre, özgür irâdenin, insanın gerçek sorumluluğu için gerekli olduğu doğru olabilir. Ne var ki, Tanrı için hem özgür irâdesi olan, fakat her defasında da özgür irâdesiyle doğru olanı seçebilen

²⁸ Hick, **Death and Eternal Life**, s. 259.

* Hick’in eskatolojik yaklaşımı burada önem arzetmektedir. Ona göre, eğer bedensel olarak ölümü yaşarsak, (tahmini olarak) onu yaşamış olduğumuzu biliriz, ancak ölümü yaşamazsak, onu yaşamamış olduğumuzu bilemeyiz. (“Eskatolojik doğrulama” tartışmaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: William T. Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri**, Çev. Tuncay İmamoğlu, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005, s. 129-148; Arvind Sharma, **The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta: A Comparative Study in Religion and Reason**, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, s.141-144).

²⁹ Stephen Davis, “Free Will and Evil”, s. 70.

³⁰ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 47.

varlıklar yaratma imkânı açık idi. Nitekim bâzı durumlarda özgür olarak iyi ve doğru olanı seçme olanaklıdır ve gerçekleşmektedir. Öyleyse, Tanrı, insan doğasını bâzı durumlar için değil de, bütün durumlar için iyiyi ve doğruyu seçebilecek şekilde yaratabilirdi.³¹

Flew, insanın davranışlarının onun doğasından ayrı düşünölemeyeceği fikrinde ısrar ederken haklıdır. Davranışların, insanın doğasından ya da belirlenmiş (predetermined) karakterinden ayrı olduğunu söylemek, onların rasgele gerçekleştiğini söylemekten farksızdır. Bu konuda Hick de aynı kanaattedir. Var olmak, bâzı özel güç ve yeteneklerle, içgüdüler, yönelimler ve ihtiyaçlarla ve bunların oluşturduğu karakterle eşzamanlı ve eşdeğerlidir. Dolayısıyla “bizim seçimimizin dışında gerçekleşen donanımlarla beraber, içinde var olduğumuz dünyada özgürüz” der Hick.³²

Ne var ki, bu yaklaşım da beraberinde bâzı soru(n)ları getirmektedir. Örneğin, Tanrı başlangıçta, insanı Tanrısal yönelimlerle (bias) mi yoksa onlardan yoksun ya da bağımsız (neutral) olarak mı yaratmıştır? Bu soru, en az *dışlayıcılar* (exclusivism)* kadar, Hick gibi *üniversalizm** taraftarlarının da yanıtlaması gereken bir sorudur. Zira özgür olmak bu tür yönelimlerden de bağımsız olmayı gerektirmez mi? Eğer yanıt olumluysa ki, öyle olduğü anlaşıyor, o zaman sonuçta herkesin kurtulacağı hangi haklı nedenlerle iddia edilebilir?

Öyle gözüküyor ki, özgür irâde ve doğru seçim arasında olan ilişkiler farklı değerlendirilmektedir ve bu konu hiç de üzerinde ittifak olunabilen bir konu değildir.³³ Örneğin Mackie’ye göre, insanın, özgür irâdesiyle her zaman

³¹ Flew, “Divine Omnipotence”, s. 144.

³² Hick, **Death and Eternal Life**, s. 254-255.

* Kendi inancı dışında hiçbir inancın doğru olmadığına ve kurtuluşunun da olmayacağına dayanan dînî anlayış.

** Her kesin sonunda nihâi kurtuluşa ereceğini savunan görüş (Ayrıntılı bilgi için bakılabilir: Hick, **Death and Eternal Life**, xiii bölüm).

³³ Hick, **Evil**, s. 343.

doğruyu seçebileceği olanaklı olsaydı, Tanrı onu mutlaka öyle yaratırdı.³⁴ Ona göre, bu sadece, mantıksal olarak mümkün değildir. Hem özgür olma hem de her zaman doğru olanı seçmeye kodlanmış olmak mantıksal çelişkidir. Tanrı mantıksal çelişkili olanları yaratamaz, ya da Plantinga'nın ifâdesiyle “yaratmaz”.³⁵

Tanrı'nın başlangıçta insanı yönelimlerle mi yarattığı sorusuna gelince Hick'in cevabı, “özgür olmak, Tanrısal yönelimlerden bağımsız olmak değil (not free from), bilakis Tanrı'ya doğru yönlendirilmiş (free for) özgürlüğe sâhip olmaktır” yönündedir.³⁶

Hick'in buradaki iddiası, adeta Tanrı'nın henüz gerçekleştirmediği fakat gerçekleştirmeyi planladığı insan doğasına iyiye doğru eğilimler yerleştirerek, bu süreci insanın kendisinin tamamlamasını istediğidir. Tanrı insanı, ne kendisini bulamayacak ve dolayısıyla unutacak kadar bilişsel uzaklıkta, ne de kendisine ulaşmanın hiçbir “ödül”ü hak etmeyeceği kadar yakınlıkta yaratmıştır. İnsanın içinde bulunduğu epistemik yer Tanrı ve insan için olması gereken yerdir.

Her zaman doğru olanı seçmek için “ayarlanmış” insanın gerçekten de özgür sayılıp sayılamayacağı daha önce müzakere edildiği için burada daha fazla durmadan meselenin ikinci tarafına geçmek istiyoruz. Bu da insan özgürlüğüyle Tanrısal amaç arasında olan veya olması gereken ilişkinin mâhiyeti ile ilgilidir. Hick'e göre, birtakım septikler, Tanrı'nın varlığı sevmesi dolayısıyla, evrenin insan istek ve zevklerine en uygun bir şekilde tasarlanmış olması gerektiğini düşünmekteydiler.

³⁴ Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 92.

³⁵ Alvin Plantinga, **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, London, Cornell University Press, 1990, s. 132; (Tanrı'nın mantıksal olarak mümkün olmayan (**logically impossible**) şeyleri yaratamayacağı düşüncesine Swinburne de katılır (Bkz.: Swinburne, **Providence**, s. 5; **The Coherence of Theism**, Oxford, Clarendon Press, 1993, s. 153).

³⁶ Hick, **Death and Eternal Life**, s. 256-257.

Farz edelim ki, gerçekten de insan, Tanrı tarafından özgür olarak ve aynı zamanda da sadece doğruyu tercih edebilecek şekilde yaratılmıştır. Herkes hep doğru olanı yapmakta ve dolayısıyla da hiçbir şekilde kötülük gerçekleşmemektedir. Fakat bu gerçekleşmeme, insanın kişisel kararlarının sonucu olarak, ya da hem yanlış hem de doğruyu yapabileceğinin muhtemel olduğu durumlarda doğruyu seçme değil de, Tanrı tarafından onun doğasına yaratılış öncesi yerleştirilmiş olan, isterse bile aksini yapamayacağı durumdur. Böyle bir durum sonucunda, insanın yaptığı günahların cezâyı hak etmesi bir tarafa, işledikleri salih davranışlara göre hak ettiği bir karşılıktan bahsetmemiz anlamsız olmaktadır. Çünkü katlandığı bir sıkıntısı olmadığı için kazanacağı mükâfat da yoktur.

Tanrı'nın insandan beklediği davranış ve tutumlar insanın özgürce kararlarından kaynaklanırsa onun ahlâki değeri vardır.³⁷ Aksi halde, bu Tanrı'nın adeta insan doğasında önceden “sakladığı” bir şeyi sonradan “keşfetmesi”ne benzer ki, hem teolojik ve varoluşsal hiçbir anlam ifâde etmez, hem de ahlâki açıdan davranış ve tutumların aslîliği sakatlanmış olur.

Diğer bir taraftan da, acı ve keder olmaksızın yapılamayan belli bâzı eylemler ve yeterince geliştirilemeyen bâzı duygular vardır. Sözgelimi, acı çekenlere duygudaşlık göstermek, onlara yardım etmek, cesur davranışlar sergilemek, affedebilmek, merhamet göstermek, kendinden fedâkarlıkta bulunabilmek, sabırlı olmak, cömert olmak ve benzerleri, bu tür eylemlerin ve duyguların örneklerindendir. Bunların olabilmesi, bu türden kötülüklerin olabilmesine bağlıdır. Zira hiç kimse keder içinde olmazsa, kimseye duygudaşlık göstermem. Ne acı çeken biri olmadığı sürece, acı çeken birine yardım edebilirim; ne de katlanacak bir acım olmadığı sürece, bir acıya cesurca katlanabilirim. İncinin gelişimini mümkün kılan, karşılaştığı ve katlandığı güçlüklerdir.

³⁷ James Hall, **Knowledge, Belief and Transcendence**, Boston, Houghton Mifflin Company, 1975, s. 95-96.

Hiç kötülük bulunmayan bir dünya, insanların bağışlamada, merhamette, fedâkarlıkta bulunamayacakları bir dünya olurdu. Bu fırsata sâhip olmayan insanlar da, kendilerini bu asil davranışları sergileyecek biçimde geliştirme fırsatından mahrum kalmış olurlardı. Bu sebepten, çekilen bâzı acılar, yaratıkların cesâret, duygudaşlık, yardımseverlik gibi asil davranışlar sergilemesine fırsat sağladığı için, Tanrı bâzı yaratıkların sınırlı miktarda acı çekmesine izin verebilir.

“Buna aykırı olarak, bir anlık dünyanın her türlü acı ve ıstıraptan yoksun olan bir cennet olduğunu düşünelim. Sonuç çok farklı olurdu. Örneğin, kimse kimse tarafından yaralanmaz. Katilin bıçağı kağıda ya da kurşunu havaya dönüşürdü. Çalınmış bir bankanın kasası mucizevi bir şekilde diğer bir milyonla doldurulmuş olurdu. Dolandırıcılık, aldatma, hile ve ihanet hiçbir şekilde toplumun yapısına zarar vermez. Hiçbir kimse, bir kazadan yara almaz; dağa tırmanan biri ya da oynarken yükseklikten yere düşen bir çocuk yaralanmaz; sorumsuz bir sürücü için hiçbir zaman kaza vaki olmaz; işten kaytarma hiçbir olumsuz sonuç doğurmayacağına göre, çalışmaya da gerek yoktur; tehlike ve ihtiyaç anında diğerleriyle ilgilenmeye de gerek yoktur, zira böyle bir dünyada gerçek ihtiyaç ve tehlike de sözkonusu değildir”.³⁸

Böyle bir durumda, insan kötülükten sorumlu tutulamayacağı gibi, iyilikler için de pay alamaz. O zaman dinlerin üzerinde ısrarla durduğu iyi ve kötü sonuçların (cennet ve cehennem) bir anlamı kalmadığı da açıktır.³⁹

Hick böyle bir dünyanın sonuçlarının mevcut durumdan çok farklı olduğunu düşünür. Birinci olarak bu dünya, genel yasalara göre değil, “özel inâyetlere” göre işlemek zorunda kalırdı. Doğa yasaları aşırı derecede esnek olmak zorunda kalırdı. Çekim yasası bazen geçerli olur, bazen olmaz, bir nesne bazen sert olur, bazen yumuşak. Hiçbir şekilde bilimden bahsedemezdik, çünkü araştırılacak sabit bir dünya yapısı olmazdı.⁴⁰

Diğer bir taraftan, kendi yasaları olan nesnel bir çevrenin güçlükleri ve sorunları ortadan kaldırıldığı için, hayât hoş fakat amaçsızca içinde sürüklenip gittiğimiz bir rüya gibi olurdu. Demek ki, Tanrı’nın görmek istediği insan doğası

³⁸ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 47.

³⁹ Hick, **Death and Eternal Life**, s. 252.

⁴⁰ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 45.

böyle olmamalı. Bu Tanrısal amaç için uygun bir insan ve özgürlük tanımlaması olmayacaktır.

Üçüncü olarak, şu anki etik kavramlarımızın hiçbir anlamı kalmazdı. Örneğin hiçbir tehlike ve güçlüğün olmadığı yerde cesâretin ve metânetin mânâsı olmazdı. Cömertlik, şefkat, ihtiyat, özveri ve diğer ahlâki kavramlar, nesnel bir çevrenin olmadığı yerde oluşturulamazdı. Sonuç olarak, hiçbir acının olmadığı zevk dolu dünya, haz yönünden iyi olabilse de, insanın ahlâki niteliklerinin gelişimi için çok uygunsuz olurdu. Hatta bu amaç açısından bakıldığında, öyle bir dünya “mümkün dünyaların en kötüsü” olurdu.⁴¹

Şu halde özgür bir varlıkta, kişisel hayâtın en iyi karakteristiklerinin gelişmesine imkân sağlaması amaçlanan bir çevre, bizim şu anki dünyamızla pek çok ortak yöne sâhip olmalıdır. O, genel ve güvenilir yasalarla işlemeli, tehlikeler ve güçlükler, sorunlar, acılar ve kederlerin imkânını içermelidir. Bu da bizim dünyamızın, acıyı en aza indirmek, hazzı en çoğa çıkartmak amacı için değil ama bundan oldukça farklı olan “ruh-yapma” amacı için oldukça iyi uyarlanmış olduğunu gösterir.⁴²

Öyleyse, önceden de söylediğimiz gibi, bu dünya Tanrı’nın amaçladığı gerçek insan yaşamına uygun olmak istiyorsa; insan eylemlerinden sorumlu olabilmesi, aynı zamanda da mânevi olarak gelişimini sağlayabilmesi için özgür irâdesini hiçbir dışsal baskı olmadan kullanabildiği ortam, dinsel olarak müphemliğini koruyan dünya olmalı. Bu müphemlik durumu inancı azalttığı gibi, bâzı durumlarda da ona güç katacaktır. Gilson’un ifâdesiyle söylersek, “dünya ilâhî bir yaratıcının eseri olamayacak kadar kötüymüş gibi geliyor insana. Oysa insanlar, sadece kötülüğün varlığına rağmen Tanrı’yı düşünmezler; aynı zamanda, kötülüğün varlığı sebebiyle de düşünürler. İnsanlar acı çektikleri, korktukları ve özellikle de ölüm korkusu onları tedirgin ettiği zaman Tanrı’yı düşünürler”.⁴³

⁴¹ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 46.

⁴² Hick, **Philosophy of Religion**, s. 46,47.

⁴³ Etienne Gilson, **Ateizmin Çıkmazı**, Çev. Veysel Uysal, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991, s. 62.

Tanrı her şeyi bildiği ve her şeye gücü yettiğine göre, kötülükleri ortadan kaldırabilir, örneğin, Hz. İsa'nın öldürülmesini engelleyebilirdi. Fakat bu müdâhele Tanrısal yaklaşım ve amaçlarla uyuşmazdı. O, tüm insanlara gerçek bir özgürlük bahşetmiş, “güneşi hem kötü hem de iyi üzerine doğmuş, yağmuru hem âdil hem de zâlim üzerine gönderilmiştir”.⁴⁴

Böyle bir dünyada ahlâki kötülükler insan özgürlüğü adına önem kazanmıştır. Tüm ahlâki kötülükler insan irâdesinden kaynaklanmıştır. Fakat bu, Yaratıcının herhangi bir yetkinsizlik veya ihmali sonucu değil, Tanrı'nın bilinçli ve kasıtlı olarak belirli bir amaç doğrultusunda, insan ruhunun veya şahsiyetinin uzun mücâdeleler sonucunda gerçekleştirdiği ruh-yapma yerine uygun olması nedeniyledir. Ahlâki kötülöklere dahi tüm kötü durumlar için pozitif bir özellik yüklenmiştir.

2. Acının Teleolojik Fonksiyonu ve Tanrısal Amaç

Tüm kötölüklerin insan özgürlüğünden kaynaklanmadığı bilinen gerçektir. Örneğin, hayvanlar arasında yaşanan kötölüklerden de insan irâdesi sorumlu değildir. Ayrıca insan yaşamında ortaya çıkan acılar, hastalıklar ve sonuçta ölümlerden insan irâdesi sorumlu değildir. Öyleyse, bu tür kötölükler teodise düşüncesi içerisinde nereye oturtulabilir?

Kötölüğün fiziksel etkileriyle ilgili olan acıların neliğinin bilinmesi Hick için önem arz etmektedir. Ona göre, ahlâki kötölüklerden farklı olarak düşünülen acılar* (pain) modern bilimin gelişmediği dönemlerde yanlışlıkla psikolojik bir durum olarak değerlendirilmiştir ve bu anlamda zevkin (pleasure) karşıtı olarak düşünülmüştür. Son dönemlerde bilimde vuku bulan ilerlemeler durumun böyle olmadığını ortaya çıkarmıştır. Zira zevk, psikolojik bir durum olduğu halde, acı sadece fizikseldir ve sinir sistemiyle alakalıdır. Bu anlamda da acının karşıtı aslında yoktur.⁴⁵ O, aynı zamanda ses ve renk gibi açıklanması

⁴⁴ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 64.

* Bundan sonraki yazımızda **acı** kelimesi hep fiziksel acı (**pain**) anlamında kullanılacaktır.

⁴⁵ Hick, **Evil**, s. 292.

kolay olmayan bir şeydir. Sıcak suyun yakması, ya da iğne saplanması etkisi gibi sadece olarak hissedilerek anlaşılan fiziksel durumdur.

Ne var ki, Hick'e göre, acının etkisi ya da kötü sonucuyla ilgili kanaatler şahıslara, zamanlara, kuşaklara ve hatta milletlere göre değişik olabiliyor. Çağımızın konforlu yaşamı, modern insanı daha da yumuşatmış ve kötülüklerden daha çok incinebilir kılmıştır. Dolayısıyla çağımız insanı, eski nesillere kıyasla kötülüklerle karşı daha hassas olmuştur. Son dönemlerde acının bilimsel ve tıbbi metotlarla hafifletilebilir olması, onun kötü oluşuyla ilgili kanaati daha da kuvvetlendirmiştir.⁴⁶

Diğer psikolojik bir durum olan zevke gelince, onun karşıtı rahatsızlık, sıkıntı, keder veya Hick'in ısrarla adlandırmayı önerdiği ıstırap (suffering) olarak düşünülebilir. Acı ve ıstırap arasında olan ilişki birincinin ikinciye sebebiyet vermesiyle bağlantılıdır. Fakat, ıstırap sadece fiziksel olaylar karşısında olan bir tür tepki olarak da görülmemeli. Zira insanın birçok fiziksel olmayan, örneğin, korku, pişmanlık, kıskançlık, haset, aşağılanma, zulüm, sevdiğini kaybetme gibi durumlardan da rahatsız olması olanaklıdır. Böyle durumlar, fiziksel acılara oranla daha uzun süreli ve hatta kalıcı olabilirler.⁴⁷

Hick, son dönem bilim dünyasında acının neliği ile ilgili uzunca tartışmalardan bahsettikten sonra, yukarıdaki ayırımların doğru bir ayırım olduğunu savunur ve dönemin bilimsel verilerinden hareketle desteklemeye çaba harcar.⁴⁸

Acının kendine özgün olan özellikleri arasında, bilim adamlarınca kabul gören farklı yaklaşımlar mevcuttur.⁴⁹ Nitekim bâzılarına göre, bir kere acı mutlak anlamda varlığa sâhip değildir. Bâzı psikiyatrislerin acıyı tamâmen ortadan

⁴⁶ Hick, **Evil**, s. 297.

⁴⁷ Armand M. Nicholi, **The Question of God: C. S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex and The Meaning of God**, New York, Free Press, 2002, s. 188.

⁴⁸ Hick, **Evil**, s. 293.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: C. E. M. Joad, **God and Evil**, New York and London: Harper and Brothers Publishers, 1943, s. 72-79.

kaldırabileceği, ya da şiddetli korku ve heyecan durumlarında acının unutulduğu, bâzı mazoşistlerce acının zevk veren özelliğinin olması ve hatta “toplama kamplarında olan ıstırap anlarında kendini yaralayarak acı çekmenin kamptan kurtulma nedeni olması” sebebiyle, onun iyi oluşuna işâret eden durumlar da mevcuttur.⁵⁰ Hick, farklı durumlarda acının mevcutluğunun arazi yapısının olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Kanaatimizce Hick`in yukarıda zikrettiği durumlardan hiçbirisi acıyı haklı çıkaracak kadar güçlü nedenler değildir. Birincisi bunlar her zaman normal durumlarda geçerli olan vakalar değil de, müstesna durumlardır. İkincisi de, kendini yaralama bir kötülükten kurtulma nedeni olabiliyorsa da, bu iki kötü durum arasında daha az kötü olanı tercihe daha çok yakındır. Bu nedenle de, ona iyi değil de, daha az kötü durum demek doğru olurdu ki, bu da kötülüğün kötü olma sonucunu değiştirmez.

Acının insan organizması için birtakım biyolojik değerinin olduğu bilimsel deneylerle bilinen gerçektir. Diğer duyu organlarından farklı olarak acı-yaratıcı sistemin birtakım uyarıcı fonksiyonları mevcuttur. Örneğin, kulak sadece sesi duymaya uyarlandığı halde, acı dokuları organizmayı tehdit eden her türlü dışsal tehlikelere karşı hassastır. Bilim adamlarınca tespit edilen bu açıklamalar acının uyarıcı fonksiyonuyla ilgili olduğunu göstermektedir.

Bilim adamlarının acının koruyucu foksionu ile ilgili açıklamaları şöyle özetlenebilir:

a. İlk önce acı bir uyarı işâretidir. Herhangi bir hastalık veya yaralanmanın habercisi olmaktadır. Bu hastalığın geç olmadan tespiti için tıbbi açıdan son derece önemli özelliktir. Bu anlamda acıya olan gereklilik açıktır.

b. İkincisi de, tehlike ve yaralanma durumlarında tehlikelerden alıkoyma ve uzaklaştırma açısından paha biçilmez öneme sâhiptir.

⁵⁰ Hick, **Evil**, s. 296.

c. Acı aynı zamanda hastalığın tedavisinde güvenlik açısından önemli görülen karşıdakinin durumunu iyi teşhis edebilmek için gerekli görülmektedir.⁵¹ Hastalığın iyileşme durumunun öğrenilmesi acının azalması veya çoğalmasının bilinmesiyle mümkün olabiliyor.

Dolayısıyla, acı tüm canlıların işkence nedeni olduğu doğruysa da, hayâtın korunması adına önemlidir. O, canlı hayât için faydalı bir etken olarak kabul edilmiştir.

Hick yukarıdaki tespitlerin birtakım eleştirilerden de kurtulamayacağını farkındadır. Nitekim bu eleştirilerin haklı olduğu durumlar da var. Acının değerli oluşunu ileri süren iddialara şöyle itiraz edilebilir:

a. Acının uyarıcı işaretler taşıdığı ve bu anlamda faydalı görülebileceği durumların olduğu doğrudur. Fakat dünyadaki kötülüklerin ve acıların çeşitliliğine baktığımızda, bunlar bütünüyle faydalıdır diyemiyoruz. Örneğin, diş ağrısının hayât için herhangi bir olmazsa olmaz özelliğinin ya da uyarıcılığının olduğunu söyleyemeyiz.

b. İkincisi de acının uyarıcı özellikleri birçok önemli ve tedavi olunmaz hastalıklar için çok geç ortaya çıkıyor. Kalp krizi, kanser gibi hastalıkların ortaya çıkmasında herhangi bir uyarıcı fonksiyon göremiyoruz. Ya da görüldüğünde artık çok geç oluyor.

c. Acının uyarıcı özellikleri daha az miktarda acıyla da yaratılabilirdi. Bazen bu acılar uyarıcılıktan öteye geçmektedirler.

Dini açıdan baktığımızda öyle anlaşıyor ki, bilim adamlarının bu konudaki iddiaları çok genel ve bize teodise adına temel ipuçları veremeyecek şekilde yapılmıştır. Fakat acının biyolojik önemini ister bilim adına isterse de din adına savunulsun, burada temel problem acının daha çok iyiliğe mi yoksa kötülüğe mi yakın olduğunun belirlenemezliği meselesidir. Zira Hick, yukarıdaki eleştirilere bâzı belli durumlara dayanarak itiraz etmiştir. Ona göre, bazen

⁵¹ Hick, *Evil*, 297-298.

gerçekten de acı tehlikenin habercisi oluyor. Karındaki acı appendisin işareti, mide ağrısı gıda ile bağlı sorunun olduğunun işareti, kulak ağrısı içsel enfeksiyonun habercisi ve benzerleri olabiliyor. Fakat genel olarak ele aldığımızda acının uyarı sistemi tüm durumlar için geçerli değildir. Yalnız bu anlamda bu fonksiyonu yetersiz ya da başarısız görmek mümkündür.

Hick ise acının biyolojik fonksiyonu istisnai durumlara bakılarak değerlendirilmemek gerektiğini iddia eder. Zira hastalık insanın veya canlının normal değil, anormal bir durumudur. Dikkatle bakıldığında normal durumlar için acının ne kadar vazgeçilmez olduğunu farkedebiliriz. İnsan da dâhil olmakla tüm canlılar, yaşam için gerekli olan birçok özelliği yalnız acı vasıtasıyla öğrenebiliyorlar. Örneğin, biz vücudumuzun sert olan taş, ağaç, duvar, kapı gibi şeylere çarptığında, ya da ateşe yaklaşıldığında yanabileceğini sadece acı vasıtasıyla bilebiliyoruz. Bunlar tüm canlılar için geçerli olan sözsüz öğretim fonksiyonu görmektedir.

Bu düşünceye şöyle itiraz olunabilir. Peki tüm bu hastalıkları yaratıp da onları belirtmek için acıya baş vuracak yerde, bunların hiç yaratılmaması daha iyi değil miydi? Daha kolayı olanaklı iken böyle bir operasyona gerek var mıydı? Ve hatta Hume'un iddia ettiği gibi, acının biyolojik değerini savunanların iddiasını, acı değil, zevkle de açıklamak olanaklıdır. Zira, örneğin ister insanlar olsun isterse de hayvanlar, tabiatta daha tatlı bir zevk içerisinde yaratılmış olabilirlerdi. Açlık, susuzluk ve benzerleri gibi en temel ihtiyaçlarını karşılamak veya tehlikelerden sakınmak için de bu zevkin azalması onlar için bir uyarı işareti olarak tasarlanabilirdi. Bu daha kolay ve uygun iken, acının yaratılması ve ona özel fonksiyonlar yüklenmesine gerek var mıydı?⁵²

Eğer Hick'in fiziksel kötülüğü acı ve ıstırap olarak iki kısma ayırma nedenini hatırlarsak burada onun yanıtının nasıl olacağı da anlaşılır. Zira Hick, modern dönemin bilimsel açıklamalarından yola çıkarak, acının karşısında zevk

⁵² Hume, **Din Üstüne**, Ayrıntılı bilgi için bkz.: J. C. A. Gaskin, **Hume's Philosophy of Religion**, Ed. John Hick, London, Macmillan Press, 1988, s. 65-69, s. 252-253.

(pleasure) kavramını koymanın yanlış olacağını ileri sürmekteydi. Bu anlamda “zevkin karşıtı yoktur” demişti.*

Hick acının gerekli olup olmaması ile ilgili soruya Tanrısal amaç doğrultusunda bakarak olumlu yanıt verir. Tabiatla uygunlaşabilmek için gerekli görülen bu zorluk ve sıkıntılar gelişimin (evolution) kaçınılmaz şartıdır. Böyle durumda acının geliştirici fonksiyonunun yanında, bâzı hastalık durumlarında olduğu gibi kötü ya da anlaşılmasız etkilerinin olması da normal karşılanmalıdır. Zira âlemin esrarlı tabiatı bile, iyi bir amaç için tasarlanmıştır.⁵³ Diğer bir taraftan Hick, acıyı sırf acı olduğu için değil, onun Tanrı’dan bir uyarı ve insanı Tanrı’ya götürme fonksiyonları olması hasebiyle iyi kabul etmektedir. Bu nedenle de Hick’i iddia etmediği bir şeyle eleştirmek doğru gözükmemektedir.

Bâzı filozoflar,⁵⁴ acının biyolojik değerinin savunulmasını, tüm risklerine rağmen, ruh-yapma amacı için yaratılmış insanlar için geçerliyse de, hayvanlar için böyle bir amaç olmadığına göre, acının hayvanlar âlemindeki yeri ve öneminin açıklanamaz olduğunu iddia etmişler. Hatta hayvanlar âlemi ile ilgili teodiselerin en çok itirazla karşılandığı nokta da burasıdır. Zira, insanlar rasyonel ve ahlâki varlıklar olduklarına göre “Tanrı’nın çocukları” veya “ebedi yurdun mirasçıları” olma gâyesi adına insanlarla ilgili teodise bir yere kadar anlaşılır kabul edilebilirse de, hayvanlar için böyle bir gâye sözkonusu olmadığına göre bu problem olarak kalmaktadır.

Augustine teodisesi bu problemi çokluk prensibinden (principle of plenitude) hareketle çözmeye çalışmıştı. Bu teodisenin bâzı çıkmazları var olduğu gösterilmeye çalışılmıştı. Hick’in ruh-yapma teodisesi ise meseleye yine de Tanrısal amaç doğrultusunda bakarak değerlendirmektedir:

“Hayvan acılarının haklı çıkarılması, onların varlığını (gerekliliğini) haklı çıkarmakla aynıdır. Hayvan acıları, İlâhî “ruh-yapma” amacı bakımından, insanın sınırsız Yaratıcısı karşısında özgür ve sorumlu varlık olabilmesi için başlangıçta

⁵³ Hick, *Evil*, 299-300.

⁵⁴ Örneğin bkz.: Nelson Pike, *Hume on Evil*, New Jersey, Prentice Hall, 1964, s. 102.

“epistemik mesâfede” yaratılmasının yardımcı faktörü olarak ele alınmaktadır. Mâdem ki, canlılar âlemi de dolaylı olarak insanı “yaratılışın sekizinci gününde ** Tanrı’nın çocukları kılma amacının bir parçası olarak vardır, o zaman onların (canlıların) acılarının da değeri bu amaca katkıları oranında başarılıdır. Öyleyse hayvanların çektikleri acılar insan günah ve ıstırapları yanında ikincil öneme sâhiptirler... Bu nedenle de bu tür kötülükler pozitif bir Hristiyan eskatolojisini zorunlu kılmaktadır”.⁵⁵

Anlaşılabacağı gibi, hayvanlar arasında görülen kötülükler bile, insânî yaratılışın dinamik faktörü olarak vardır. Tabî ki, böyle bir teodise hayvanların özel bir çeşidi için değil de canlıların kompleks yapısı için geçerli olması gerekmektedir. Zira yukarıdaki amaç için hayvanların bu kadar çeşitli olarak yaratılması gerekliliği sorgulanabilir. Bu mânâda Tanrısal amacın çok boyutlu (multi-dimensional) olduğunu düşünmek gerekir. Bu amacın sınırlarını da belirlemek olanaklı değildir. Zira olabilsin ki, bu kompleks yapı bilemediğimiz birkaç görevin bir anda teminatçısı olarak vardır. İnsan sadece meselenin kendisini ilgilendiren boyutunu görebilmektedir. Oysa ki, doğada bizim bilemeyeceğimiz durumlar da az değildir.⁵⁶

Diğer bir taraftan da, acıların insanlarda olduğu gibi, hayvanlar için uyarıcı fonksiyonları vardır. Doğal seçme sürecinde hayvanların hayâtta kalma kudretini kazanabilmeleri için, en az zevk ve lezzetler kadar, acıların da önemi paha biçilmezdir.⁵⁷

Hick, konuyla ilgili birçok optimistik yaklaşımları zikrettikten sonra, canlılar âleminde var olan ölüm olaylarının kaçınılmazlığını savunur. Hick’in “biyolojik yaklaşım” (biological approach)⁵⁸ olarak adlandırdığı bu anlayışa göre,

** Hick, “yaratılışın sekizinci günü” ifâdesiyle dünyadaki yaratılışı ve evrimi kast etmektedir (açıklama bize aittir).

⁵⁵ Hick, *Evil*, 316.

⁵⁶ Hick, *Evil*, 317.

⁵⁷ Cafer Sadık Yaran, “The Argument from Design in Contemporary Thought”, (basılmamış doktora tezi), University of Wales, Lampeter, 1994, s. 222.

⁵⁸ Johh McDowell, “Hick’s “Evolutionary” Eschatoloji”, (Çevrimiçi) www.geocities.com/johnnymcdowell/Hick_pareschatology.htm, 17 Temmuz 2005.

ölüm tekâmül sürecinin ayrılmaz parçası olarak değerlendirilir. Eğer insanlar dâhil, diğer canlılar dünyasında ölümsüz doğumlar gerçekleşmiş olsaydı, burada türlerin birbirleri için en azından mekansal olarak zorluk çıkaracağı, gıda sorunlarının olacağına gerçekleşeceğini anlamak zor olmazdı. Yeni türlerin mevcut ola bilmesi için, bir kısmının yerini diğerine bırakması zorunludur.

3. İstirabın Teleolojik Fonksiyonu

İstirap insan yaşamının kompleks boyutlarının oluşturduğu zihinsel bir durumdur. Ortaya çıkma nedenleri farklı olabildiği gibi, acının uzun süre devamlılığı da bu sonuca çıkarabilir. Mutsuzluk (misery), keder (anguish) ve ıstırap (suffering) kelimeleri hepsi de Hick'in felsefi literatüründe aynı anlamda kullanılmaktadır.⁵⁹

İstirap insanın şiddetle değişmesini arzuladığı durum olarak ele alınabilir. Bu durum, hafızayı, beklentileri, temel ahlâki değerleri ve bunlarla bağlantılı olan pişmanlık, üzülmeye, düş kırıklığı, günah, utanma, sevdiğini kaybetme, terk edilme duygusu ve başarısızlık gibi özellikleri kapsamaktadır.

Göründüğü gibi, bunlar fiziksel acıdan farklıdır. Mutsuzluk varlığın daha geniş bir boyutunu ihtiva etmektedir. Oysa ki, fiziksel acı belli bir (daha kısa) süre içerisinde olup-biten bir olgudur.

Hick'e göre, ıstırap bu özellikleriyle, günah kavramı için kaçınılmaz bir değere sâhiptir. Beşeri tecrübe bâzı durumları kötü olarak algılayabilmektedir. Bunun nedeni, onun ben-merkezli oluşundan kaynaklanmaktadır. Genel Tanrısal bilinç ve amaç doğrultusunda bakılabildiğinde her türlü zihni ve ahlâki sınırlılık kabuledilebilir gözükmemektedir. Böyle bir hayât da, öz bütünlüğü içerisinde Tanrısal hediye olarak değerlendirilebilir.⁶⁰

İstirap, kendisini oluşturan sebeplerin kökeni itibariyle ya kendi-odaklı (self-regarding) ya da başkası-odaklı (other-regarding) olur. Bu, şu anlama gelmektedir: Benim değişilmesini arzu ettiğim durum ya benimle ilgili olarak

⁵⁹Hick, *Evil*, 318.

⁶⁰ Hick, *Evil*, s. 320-321.

kötü, ya da başkasına göre kötüdür.⁶¹ Merak ve ilgi ise ya benlik kaygısından, ya da sevgi ve sempatiden doğar. Hick olaya Hristiyan bakış açısından bakarak, İsa'nın çektiği işkence ve ıstırapın keyfiyetini diğer insanlardan farklı düşünür. Diğer insanların her türlü acıları benlik duygusu endişesinden kaynaklandığı halde, İsa'nın çilesi tam tersine, diğer insanlar için olmuştur.⁶²

Hick dünyadaki kötülüklerin oranına ve rastgeleliğine dikkat çekerek ıstırapın problematik olduğunun farkındadır. Bu durumda o, üç meseleyi ileri sürmektedir:

Birincisi, Kantçı bir yaklaşımla dünyada kötülüklerin rastgeleliğinin gerekliliğini iddia eder. Bu, dünyadaki kaderlerin önceden belirlenmediğini söyleyebilmek için gereklidir. Eğer her zaman iyiler iyi sonuçla, kötüler de kötü sonlukla karşılaşılsaydı, bu defa da iyilikler, sadece iyi olduğu için değil de, kötü sonluktan kaçınmak için yapılmış olurdu.⁶³

İkinci olarak, Hick, dünyadaki hiçbir amaca hizmet etmeyen ıstırapların var olup olmadığını sorgular. Farz edelim ki, en kötü ıstırapları ortadan kaldırdık. Yerinde en kötü diyebileceğimiz kötülük türü yine de kalmış olacaktı. O zaman da bunun ortadan kalkmasını arzulayacaktık ve bu proses sürüp giderdi. Bu sürecin sonu en hafif fiziksel acıların ve pişmanlıkların bile ortadan kalkmasını gerektirecekti. Dolayısıyla bu sürecin sonunda kötülükler hiç olmadığına göre, böyle olan durumda da kimsenin kimseyi incitmediği, kimseye yardım etmeye gerek kalmadığı için herhangi bir ahlâki ve mânevi gelişim olanaklarından bahsedemezdik. Hiçbir ahlâki nitelikler ve ruhsal olgunluklar gerçekleşemezdi.⁶⁴

Üçüncü olarak da, böyle bir durumda davranışların samimiliği ortadan kalkmış olurdu. İnancında doğru ve samimi olanlar ancak sıkıntılı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Böyle durumlarda insanlar yaşamın ağırlığını ve ciddiyetini

⁶¹ Hick, **Evil**, s. 319

⁶² Hick, **Evil**, s. 335.

⁶³ Hick, **Evil**, s. 335.

⁶⁴ Hick, **Philosophy of Religion**, s. 48.

hissetmekte ve gevşekliği bir tarafa bırakarak davranışlarında titizlenmeye başlamaktadırlar.⁶⁵

Böyle bir dünya, kendini feda etme, başkalarıyla ilgilenme, kendini halkın iyiliğine adama, cesâret, sebat, mahâret, iyiye ve doğruya teslimiyet, azim ve kararlılık, doğru sözlülük ve dürüstlük, sevgi ve şefkat gibi duygu ve değerlere ihtiyaç olmayan, bunların gerçek mânâda gelişemeyeceği bir dünya olduğu gibi, yapılan iyi amellerin ahlâki önemi ve samimiliği ortadan kalkmış olacaktır. Her şeyin herkese hazır olarak sunulduğu bu utopik dünyada, ahlâki duygu ve değerlerin gerçekten yerine getirecekleri bir işlev olmadığı için böyle niteliklerin meydana çıkmaları ve gelişmeleri de hemen hemen imkânsız olurdu.⁶⁶ Hans Küng'ün ifadesiyle söylersek, “ıstırap her zaman Tanrı'nın kullarının kendine olan güvenini test etmek için en güzel vasıta olmuştur”.⁶⁷

Üstesinden gelinmesi gereken sıkıntılardan ve zorluklardan yoksun olan bir dünyada, ya da kazanılması için çaba gereken mükâfatlardan yoksun olan bir dünyada gerçek mânâda ne insanın entelektüel gelişiminden bahsedebilirdik, ne sanat olurdu ne de diğer insâni etkinlikler.

Belki sanat, mimari, muzik ve diğerleri gibi insan eylemlerinin sonucu olan müspet gelişmeler, çocuğunu âni bir deprem sonucu, genç yaşta kaybetmiş bir annenin acısını dindirmek için hiçbir anlam ifâde etmeyebilir. Fakat Hick'e göre meseleye sadece münferit olayların olgusal sonuçları açısından bakmak değil, insanlık târihinin tümünün geçirdiği fiziksel ve ahlâki evreleri dikkate alarak bakmak ve en esaslı da sondaki amaç ve mükâfatın değerinden yola çıkarak değerlendirmek gerekir.

Aydın Topaloğlu'nun da haklı olarak belirttiği gibi⁶⁸, karşılaştığımız her türlü kötülükler kendi bağlamında değerlendirilmeli ve öylece

⁶⁵ Mackie, **The Miracle of Theism**, s. 156.

⁶⁶ Hick, **Evil**, s. 326.

⁶⁷ Hans Küng, **Does God Exist? An Answer for Today**, London, SCM Press, 1991, s. 693.

⁶⁸ Aydın Topaloğlu, **Ateizm ve Eleştirisi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s. 116.

yorumlanmalıdırlar. Ona göre, bu tür kötülükler aslında Tanrı'ya olan inancı azaltmak değil, bilakis, bir kat daha kuvvetlendirmekte ve evrenin Tanrısız olamayacağı düşüncesini pekiştirmektedir.

Pişmanlık ve vicdan azabı çekmek, sıkıntı ve umutsuzluk, suçluluk, utanç ve mahcubiyet gibi zihinsel sıkıntılar ve ıstıraplar üzerinde duran John Hick, bunları görmezden gelmenin bir hata olduğunu, ama bâzı eleştiricilerin yaptığı gibi dünyayı sadece bunlarla doluymuş gibi görmek ve göstermenin daha da büyük bir hata olduğunu savunur. Dünyada sıkıntılar kadar, hatta onlardan daha fazla memnurluk, mutluluk, sevgi, saygı, sadakat, neşe ve ümit vardır. Eğer bu iki durumu karşılaştıracak olursak, “memnurluk ve mutluluğun toplamının ıstırapların toplamından daha büyük olduğunu söyleyebiliriz ancak”.⁶⁹

Evrene topyekun bir şekilde bakılabildiğinde oradaki düzen ve intizamı görmemek mümkün değildir. Bütün bunlar karşısında karamsar olmak, âlemden kaostan olduğundan söz etmek her şeyden önce insanın kendi aklına karşı saygısızlığıdır.⁷⁰

E. Kötülüğün Amaçsız Olduğu Durumlar ve Sırrın Pozitif Değeri

Dünyadaki kötülüklerin bir kısmının ahlâki özgürlükten kaynaklandığı doğruysa da, bâzı kötülük durumlarında insan özgürlüğünden ve ahlâki bir dünya hayâtından söz etmek bile mümkün gözükmemektedir. “Örneğin, altı milyon Yahudi'nin yok edilmesi planının mimarı olan Nazilere hayât hakkı tanımak ve zulümlerine göz yummak, sıradan bir hürriyetin kötüye kullanılması gibi de gözükmemektedir”.⁷¹ Bu ve benzeri durumları dikkate aldığımızda, insan

⁶⁹ Hick, **Evil**, s. 308, 309; İyilikler ve kötülüklerin karşılıklı listesi için bkz.: Roderick M. Chisom, “The Defeat of Good and Evil”, **The Problem of Evil**, Eds., M. M. Adams, R. M. Adams, New York, Oxford U. P., 1990, s. 54.

⁷⁰ Topaloğlu, **Ateizm ve Eleştirisi**, s. 112.

⁷¹ Akbaş, **Holocaust ve Tanrı**, s. 109.

özgürlüğünün insan yaşamına giren ve etki yapan her türlü ahlâki kötülükleri ortadan kaldıracakını söyleyebilir miyiz?

Ya da, dünyadaki bu kötülüklerin tamamı “Tanrısal amaç” çerçevesinde değerlendirilebilir mi? Tanrısal amacın gerçekleşebileceği ortam, Tanrı’nın kendisini “sakladığı” ve “sanki o yokmuş gibi” (*etsi deus non daretur*) sunan bir durum olması gerektiği zikir olunmuştu. Bu durum bâzılarını Tanrı’yı inkar etmeye götürmüş⁷² ve dolayısıyla da dünyadaki kötülükleri daha da çoğaltmış,⁷³ bâzılarını ise Tanrı’nın, insanın gönüllü olarak ve severek kendisine yönelmesi için var kıldığı kanaatine götürmüştür.⁷⁴

Hick “evrenin müphemliği” fikrine yüklediği olumlu amaçsal fonksiyonları özellikle amaçsız gözüken ahlâki kötülükler için de düşünmektedir. O, birtakım kötülüklerin mutlaka Tanrısal amaç içerisinde değerlendirilemeyeceğinin farkındadır ve o, amaçsız gözüken ıstırapların yokluğunu iddia etmez. Kötülüklerin büyük çoğunluğunun mânevi gelişim amacına yönelik olmasına rağmen, yine de bazı kötülük durumlarının kapalı ve anlaşılmasız kaldıklarının farkındadır. O, evrendeki müphemliğin Tanrı’yı dışsal zorlama olmadan bilmeye yaradığını iddia ederken, kötülüklerdeki belirsizliğin ve müphemliğin de Tanrı’yı dışsal zorlama olmadan sevmeye yarayacağını ileri sürer.⁷⁵

⁷² Örneğin Bertrand Russel kendisine yöneltilen “eğer öldüktün sonra Tanrı’yı karşında bulsan ve sana neden iman etmediğini sorsa, O’na ne dersin?” sorusuna yanıtı “Rabbim, bana doğru dürüst (yeterli) delil göstermedin (not enough proof)” şeklinde olmuştur. (Bkz.: Bertrand Russel, “The Talk of the Town”, **Bertrand Russell on God and Religion**, Ed. Al Seckel, Buffalo, Prometheus, 1986, s. 11.

⁷³ Tanrı’nın “saklılığının” (hiddenness) neden olduğu kötülüklerle ilgili iddia için bkz.: Abraham Joshua Heschel, **Man is Not Alone: A Philosophy of Religion**, New York, Harper and Row Publishers, 1966, s. 151-157.

⁷⁴ Bkz.: Paul Marshall, **God and Constitution: Christianity and American Politics**, New York, Rowman and Littlefield Publishers, 2002, s.38.

⁷⁵ Hick, **Evil**, s. 272-273.

Hick, bu konunun en çok eleştiri hedefi olduğunu ve bu eleştiricilerin başında da David Hume'un geldiğini söyler. Hume şöyle itiraz etmektedir;

“Rüzgarlar, gemilerin yer üzerinde yüzebilmesi için gereklidir ve bu dünya seferlerinde insana yardım eder; fakat bu, bazı defa kasırga ve fırtına sebebi de olabiliyor ve kötü sonuçlar doğuruyor. Yağmur, yeryüzünde bitki ve hayvanların büyüyebilmesi için kaçınılmazdır; fakat bazen de şiddetli ve dağıtıcıdır. Isı, bütün hayât ve bitkiler için zorunludur; ancak her zaman eşit düzeyde değildir”.⁷⁶

Kötülüklerin bâzılarının amaçsız gibi gözükmesi felsefecilerin gözardı edemeyeceği bir durumdur ve öyle de olmuştur. Konuya yönelik çeşitli savunmalar ileri sürülmüşse de, kanaatimizce unutulmaması gereken bir durum söz konusudur ki, o da insanın birçok metafizik meselede olduğu gibi kötülüklerin mâhiyeti konusunda da bilgisinin tam olmayacağı ve anlayışının net olmayacağıyla ilgilidir. Var olan tüm kötü durumlarının hepsinin nedeninin insanlarca bilinmesi, kendisi bile anlaşılmaz bir durum olarak da algılanabilir.

Konuyla doktora tezi düzeyinde ilgilenmiş Muhsin Akbaş'ın, Hick'in yaklaşımına benzer bir biçimde belirttiği gibi, en mükemmel varlık olan Tanrı'yı ve onun tutum ve eylemlerindeki hikmeti tam olarak bilmek ilâhî bilgiye sâhip olmayı gerektiren bir durumdur. Kendisi sınırlı olan bir varlıktan böyle bir şey beklemek haksızlıktır. Bir beşer olarak belirli bir konumdan yaptığımız gözlemler bunu bize açıklamaktan uzak olduğu gibi, bu gözlem ve işâretler Tanrı'nın görünüşteki sessizliği ve eylemsizliğinin arkasındaki nedeni de tam açıklamamaktadır.⁷⁷

Bu durumda tek çıkış yolu olarak bu tür kötülüklerin anlaşılmaz veya sır olduğunu söylemek kalmaktadır. Fakat Hick bunun bir tür kaçış veya sığınma olduğunu düşünmenin yanlış olacağının altını çizer. Zâten sır kendisi bile bu ruh-yapma amacının önemli bir hissesini oluşturmaktadır.⁷⁸

⁷⁶ Hume, **Din Üstüne**, s. 257.

⁷⁷ Muhsin Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, s. 153.

⁷⁸ Hick, **Evil**, s. 333-334.

Peki bir anlık dünyada vuku bulan iyi veya kötü olayların anlaşılması değil de, herkesçe nedenleri bilinebilen olduğunu, gelişigüzel değil de, her zaman aynı olaydan aynı sonuçların çıkması şeklinde gerçekleştiğini düşünelim. Böyle durumda herhangi bir musibet yahut kazayla karşılaşan kişi, bunun herhangi bir yanlış davranışına göre hak ettiğini düşünür, ya da kesin olarak bunun ruh-yapma sürecinin kaçınılmaz bir parçası olduğu kanısına varır.⁷⁹ Bu durum ahlâki açıdan birkaç problem doğurmaktadır:

Birinci olarak, ahlâki davranışlarımızın temelini oluşturan “sırf iyi(lik)” düşüncesi, iyiliğin herhangi bir karşılık beklemeden, kötülükten sakınmanın da herhangi bir korku nedeniyle olmaması, sadece ve sadece iyi olduğu için tercih etme anlayışı tehlikeye girmiş olur. Kant`ın da işâret ettiği gibi, bu durumda yasanın çiğnenmesi gerçekten önlenemez, buyruk yerine getirilmiş olacaktı. Ancak, eylemlerin kaynağı olması gereken amaç hiçbir buyrukla benimsetilemez. Yasaya uygun eylemlerin çoğu korkudan, pek azı da umuttan kaynaklanacak, hiçbiri ödevden dolayı yapılmayacaktı. Bu durumda da, en yüksek bilgeliğin gözünde kişinin, dahası dünyanın değerini oluşturan eylemlerin ahlâka özgü değeri hiçbir zaman olmayacaktı. İnsan doğası, şimdi olduğu gibi kaldığı sürece, insanın davranışı da böyle mekanik bir duruma dönüşecek, “her nesne kukla oyunundaki gibi **düzgün devinimler yapacak**, ancak yüzlerde bir yaşam belirtisi bulunmayacaktı”.⁸⁰

İkincisi ise, kötülüklerden azap ve sıkıntı çeken diğer insanlar için endişelenmenin bir anlamının kalmayacağı, zira bu durum ne kadar kötü olursa olsun mutlaka iyi ve hatta faydalı bile olduğu kanaati oluşturur ki, bunun insanlararası yardımlaşma, cömertlik, sıkıntıyı paylaşma ve benzerleri gibi erdemleri anlamsız kılardı. Öyleyse, eğer dünyanın sevgi ve fedâkarlık sahnesi olması gerektiği fikri doğruysa, demek ki, birtakım kötülükler, şimdi tecrübe ettiğimiz gibi, kendi belirsizliğini ve müphemliğini korumalıdır. Kötülüğün

⁷⁹ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s. 58.

⁸⁰ Immanuel Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Ankara, Say Yayınları, 1994, s. 223.

sırlı ve muammalı yapısı bu anlamda ruh-yapma teodisesine pozitif katkı sağlamaktadır.⁸¹

Kötülüğün teist için zaman zaman kavranılamaz şekilde ortaya çıkması, Tanrı-insan bireysel ilişkisinden yola çıkarak belirginlik kazanabilir. Özellikle de Tanrı'ya karşı olan sevginin mâhiyeti sorgulanırsa durumun daha da netleşeceğini tahmin edebiliriz.⁸² Örneğin, şöyle soru sorulabilir; Acaba Tanrı sadece kendisinin bilinmesini mi arzu etmektedir, yoksa ahlaki anlamda bilgiden daha değerli olan sevilmesini mi murad etmektedir?

Kutsal dînî metinlerden hareketle, Tanrı'nın kendisini insanlara bildirmek istemesindeki temel maksat sadece entelektüel bir kabülden öte, O'na olan sevgi ve güveni de gerektirdiği görülüyor. Dolayısıyla Tanrı bilgi objesi olduğu kadar, belki daha fazla, sevgi objesi olmayı istemektedir.⁸³ Beşeri sevgi analogisinden hareketle, Tanrı'ya karşı sevginin olabilmesi için (mantıksal netlik ve tutarlılığın yanında) az da olsa duygusallığın (çünkü sevginin duygusallık boyutları daha fazladır) gerekliliği kaçınılmazdır.

Bu amacın dışında kalan kötülüklere gelince, Leibniz'in ifâde ettiği gibi, zâten dünyadaki sıkıntı ve ıstıraplar ne kadar fazla veya dayanılmaz olurlarsa olsunlar, ölümden sonra ikinci bir hayât olduğu ve bu dünyadaki mükâfat veya mücazatlarını görmemiş olanların öbür dünyada görecekleri hakikati, buradaki güçlüğü derhal giderecektir.⁸⁴

Hick'in sırra başvurusu, sadece insan ıstırabının herhangi bir rasyonel sebebini belirleyemeyeceğimiz şeklindeki negatif bir olguya başvurmak değildir. Ona göre, bu evrenin gizemliliğinin bizzat kendisi, ruh-yapma alanı olarak onun

⁸¹ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s. 60-61.

⁸² Merold Westphal, **God, Guilt and Death: An Existential Phenomenology of Religion**, Bloomington, Indiana University Press, 1987, s. 146.

⁸³ Paul K. Moser, "Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism", **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, Eds. Michael L. Peterson, Raymon J. VanArragon, UK, Blackwell Publishing, 1988, s. 43-44.

⁸⁴ Leibniz, **İmanla Akılın Uygunluğu**, s. 90.

karacterinin önemli bir yönü olabilir. Hick buna sırrın pozitif değeri (positive value of mystery) diyor ve onu, aşırı (excessive) ve hak edilmemiş (undeserved) ıstırap problemine getirdiği kendi çözümü olarak sunuyor. Bu tür ıstırap gerçekten rasyonalize edici insan zihninin akıl erdiremediği bir sırdır. Fakat yine de bu görünüşteki irrasyonelliğin ve etik anlam yokluğunun, bir ruh-yapma yeri olarak dünyanın karakterine katkıda bulunduğı söylenebilir.⁸⁵

Hick`in sırla ilgili tutumu ve savunması, kanaatimizce, diğer bir filozof Swinburne`in “kötülük-bilgi ilişkisi” düşüncesinden hareketle güç kazanabilir. Nitekim, Swinburne de, birtakım kötülüklerin anlaşılmaz ya da açıklanamaz oluşunu, kötülüğün bilgi sağlayıcı özelliğı ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, eğer insanlar kendi eylemlerinden veya ihmallerinden sonuçlanacak olan kötülüğün bilgisine sâhip olacaklarsa, doğa yasaları düzenli biçimde işlemelidir. Bu da bizi, onun savunmasındaki kendine özgü kavramlardan bir başkasına getirmektedir: “sistemin kurbanları”.⁸⁶

Swinburne`e göre, sözelimi, yangının sebep olduğu acı, acı çekenin yangından kaçmaya yönelterek ona avantaj sağlar. Fakat acı çeken kişi, yangından kaçamayacak kadar zayıfsa, acı çekme belli bir süre için tam olarak gerçekleşecektir. Acaba sadece kaçabilenler acı çekse ve kaçamayanları da Tanrı her seferinde kurtarsa daha iyi olmaz mıydı? Swinburne`e göre, olaylar bu şekilde gerçekleşiyor olsaydı, insanlar başkalarını yangından kurtarmak için yardım etmeyi ve yangınları önlemeye çalışmayı umursamazlardı. İnsanların birbirlerine yardım etme fırsatları da azalmış veya kalmamış olurdu. Eğer başkaları kendilerine yardım etmedikleri ve kendi kendilerini kurtaramadıkları zaman, böyle durumlardaki insanlara genelde normal olarak Tanrı yardım ettiği zaman, bir dahaki sefere, insanlar, yardıma möhtaç kişilere yardım etmek zahmetine

⁸⁵ Hick, **Evil**, 333-334; (Bak, Yaran, **Kötülük**, s. 107).

⁸⁶ Swinburne, **Existence of God**, s. 210-211.

girmeyeceklerdir; bunda da rasyonel bir tutum sergilemiş olacaklardır. Çünkü daha güçlü bir yardım edicinin her zaman yardıma hazır olduğunu bileceklerdir.⁸⁷

F. Kötülüğün Hristiyanlık Açısından İki Farklı Değerlendirmesi

Kötülüğün ruh-yapma teodisesi içerisinde fonksiyonel tanımını yaparken, kutsal dînî metinlerden hareketle onun birbirinden farklı hatta zıt şekilde kabul edilmesinin nedenleri merak edilebilir. Aslında ister Augustine'ci teodise isterse de İrenaeus'cu teodisenin kullandığı dinsel ifâdelerin Kitab-i Mukaddes'e dayandığı gerçektir. Fakat ne var ki, İncil'de kötülük her iki duruma, hayıra vesile ve şerrin (fesadın) nedeni olarak yer almakta ve yorumlanabilmektedir.

Bu problemi Kitab-i Mukaddesin değişik pasajlarında bulmak mümkündür. Eski Ahitte, kötülüğün direkt olarak Tanrı'nın irâdesine bağlı olduğunu ifâde eden birçok pasaj vardır. Eyyub'un kitabında şeytan, ilâhî mahkemenin bir memuru olarak görülür (Eyyub, 1/6-12). Bunun yanı sıra Tanrı şunları da söylemektedir: "Işığa şekil veren ve karanlığı yaratan, barışıklık eden ve bela yaratan, bütün bunları yaratan Rab benim" (İşaya, 45/7). "Şer karşısında bu iki değişik tutum Yeni Ahit'in de en bariz hususiyetlerindendir. Kitab-i Mukaddes'in bu bölümünde, şerrin hem günah hem elem şeklindeki kısımları, insanın ve Tanrı'nın düşmanı olarak tavsif edilmiştir".⁸⁸

Kötülüğün, İncil'in çeşitli pasajlarında farklı şekillerde ele alınışı, onun iki farklı şekilde kabullenişinden kaynaklanmaktadır. Bazen Tanrı'nın ve insanın azılı düşmanı olarak kabul edilmekte, tüm insanlığın bugünü ve geleceği için tehlike oluşturmakta, bu sebeble de ola bildiğince ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak görülmektedir. Beşeri tecrübe açısından bakıldığında o, korkunç

⁸⁷ Swinburne, **Existence of God**, s. 211, (Ayrıntılı bilgi için bakılabilir; Yaran, **Tanrı İncancının Akfılığı**, s. 128-134.

⁸⁸ Cebeci, **Kur`ân'da Şer Problemi**, s. 17.

bir tehlike, dayanılması gereken ihtiras ve savaşılmaması gereken düşmandır⁸⁹ (ki, bu kötülüğün negatif oluşuna işâret etmektedir). Diğer bir taraftan da Tanrı'nın mutlaklığının, egemenliğinin ve ona karşı beşeri sorumluluğunun ve sevginin belirtisinin bir gerekçesi olarak ileri sürülmektedir (ki, bu kötülüğün pozitif bir anlama hizmet ettiğini göstermektedir).

Hick bu ikilemi en açık şekilde kendisinde gerçekleşmiş somut örnek olarak Hz. İsayı göstermektedir. Zira, o, hem insanla ölümü paylaşmış, hem düşmanla mânevi savaşa katılmış, şeytanı insanın düşmanı olarak kabullenmiş, aynı zamanda da Tanrı'nın varlık üzerindeki mutlak egemenliğinden emin olarak, gelecekte kötülüğün yenileceğine ve Tanrı'nın krallığının yer üzerinde gerçekleşeceğine inanmıştır.⁹⁰

Hick'e göre bu tür yaklaşım ruh-yapma amacının uzun, zor ve acılarla dolu olduğunu belirtmek için zikrolunmuştur. Bu hem imana yer açıcı bir önem de taşımaktadır. Kötülüğün somut varlığı, kötülük duygusunun anlaşılmasına yaradığı kadar, iyiliğin bilinmesi için de önemlidir. Dolayısıyla inkar için rasyonel delil oluşturduğu kadar, iman için de ahlâki gereklilik arzeder.

Peki kötülüğün böyle tanımlanması onu kötü olmaktan, daha açık söylersek, tecrübe alanımızdan çıkarırmı? Ruh-yapma teodisesi açısından bakıldığında kötülük insan için korkunç ve def olunması gereken olgu olmaya devam edecektir. Ne var ki, bu teodise kötülüğü iyi bir amaç için, Tanrısal olanın nihâi zaferi adına ilâhî ruh-yapma bağlamında ele almakta ve sadece bu anlamda ona önem atfetmektedir. Anlaşılacağı üzere ruh-yapma teodisesi açısından baktığımızda, “kötülük yoktur” söylemek yerine, “kötülük iyi bir amaç için vardır” demek daha tutarlı ve gerçekçi olacaktır.

Kötülüğün böyle tanımlanması diğer bir soruyu da akla getirmektedir. Ortaya çıkan kötülüklerin tümü, örneğin Hitler'ın milyonlarca yahudiye katletmesi, Tanrısal amaç veya ruh-yapma hedefi kategorisinde

⁸⁹ Hick, *Evil*, s. 359.

⁹⁰ Hick, *Evil*, 357.

değerlendirilebilir mi? Bu facia Tanrı için herhangi bir teleolojik önem veya anlam ifâde eder mi?*

Hick bu tür kötülüklerin Tanrı tarafından aslâ hoş karşılanmadığı, bilakis, peygamberlerini, kötülükleri berteraf etmek için gönderdiklerini bildirdikten sonra, bunların insanlar için bâzı pozitif anlamlar ifâde edebileceğini de iddia eder:

Birincisi, bu tür katliamlar ve vahşilikler Tanrısal amaca karşı olsalar da, onu yenecek veya ortadan kaldıracak kadar güçlü değildir. Zira bu ölüm ötesi yaşamda bedeli fazlasıyla ödenecek bir durumdur. Bu nedenle eskatolojik anlam ifâde eder.

İkincisi, insanlara, özellikle de Hz. İsa'nın temsilcileri olan tüm Hıristiyanlara, kendilerini başkası için feda etmeği, onları kendilerine tercih etme gibi diğer ahlâki erdemleri öğretir.⁹¹

Ruh-yapma teodisesi açısından baktığımızda, kötülüğe bu tür yaklaşımın birkaç açıdan faydalı olacağı düşünülebilir. İlk önce bu anlayış, kişiyi davranışlarından sorumlu tutar. Zira insanın eylemleri onların özgürce seçimlerinden kaynaklanmaktadır. Burada kötülüğün Tanrı tarafından insan eylemlerini zorlaştırmak için “görevlendirilmesi” de durumu değiştirmez. Kişi eylemlerini kendi özgür irâdesi ve isteyiyle yaptığına göre onlardan sorumludur. Günahkar hiçbir şekilde yaptığı günaha göre rabbini suçlayamaz.

İkinci bir taraftan da evrenin sâhipsiz olmadığının farkına vararak, Tanrı'nın egemenliğini ve mutlaklığını hissederek yaşar. Eylem, davranış ve günlük yaşamında Tanrısal yardıma olan gereksinimi duyarak hayâtını sürdürür.

* Holocaust konusunda Yahudi teodiselerinin genişçe açıklanması için bakılabilir: Akbaş, **Holocaust ve Tanrı**, s. 83-148.

⁹¹ Hick, **Evil**, s. 362-363.

G. Ruh-Yapma Teodisesi İçin Eskatolojinin Gerekliiliği

İrenaeus`cu geleneğin insan anlayışı, çocukluktan başlayarak, uzun ve zorlu yollardan geçerek, nihâyetinde Tanrı`nın istediği yere ulaşma iddiası üzerinde odaklanmaktadır. Hick`in temsil ettiği İrenaeus`cu teodisenin hedefi, insanı kendi egosentrik sınırlarından kurtararak diğergamlık düzeyine getirmektir.⁹² Hick`in iddiası şudur ki, eğer bu amacın gerçekleşmesi gerekiyorsa ki, bu en temel amaçtır, yaşadığımız dünyada bu gerçekleşmediğine göre, hayât ölümle son bulmamalı, onun ötelinde de devam etmelidir.⁹³

Hick dünya dinlerinden hareketle, ölüm sonrasında üç farklı pateskatolojinin* olduğunu söyler. Bunlar bedensiz bilinç, ruhsal dirilme ve reinkarnasyondur. Hick kendisi, Hinduizmde olduğu gibi defalarca yaşam anlamına gelen reinkarnasyonu kabul etmez, bunun yerine herkesin kendi dünyevi durumunun sonucu olarak ruhsal dirilmeden ve yaşamdan⁹⁴ bahseder. Hick`e göre bu anlayış, onun savunmaya çalıştığı İrenaeus`cu teodise ile tam uygunluk arzetmektedir. Zira İrenaeus`cu teodisenin hedeflediği ruh-yapma bu sürecin sonunda nihâi kurtuluşla sona erecektir.

Hick`e göre, eğer Tanrı`nın insan için belirlediği amaç gerçekleşmeden, insan yaşamının ebedi olarak son bulduğunu söylersek, bu bizi iki teolojik sorunla karşı karşıya getirir;

1. Kötülüğü mutlaklaştırmış oluruz (deify evil). Çünkü her ne kadar kurtulan ve Tanrısal merhameti kazanan insanlar mevcutsa da, dünyada Tanrı`ya inanmadan ya da kötülüklerin cezâsını çekmeden dünyayı terk edenler de olduğuna göre, şu dünyada kötülüğün de galib olduğu durumlar vardır, belki de daha fazladır diyebiliriz. O zaman kötülük, hiçbir amaca hizmet etmediği gibi,

⁹² Hick, **Death and Eternal Life**, s. 51.

⁹³ Hick, **Death and Eternal Life**, s. 48.

* Ölümle nihâi son arasında olan durum (zaman).

⁹⁴ Hick, **Death and Eternal Life**, s. 456.

kendisinin varlığını ortadan kaldır(a)mayan bir gücle de sınırlandırılmış olmaz. Bu durumda kötülük mutlak otonom varlık olacaktır ki, ya bizi bir tür düalizme yaklaştırır ya da en azından teizmin Tanrı karşısında kendi başına varlık olarak mevcut olur.

2. Tanrı'nın güçsüzlüğünü ya da sevgisizliğini iddia etmiş oluruz (dethrone God).⁹⁵ Tanrı'nın yaratmış olduğu dünyada kötülüğün varlığı, bu dünyanın mükemmel olmayışına işâret eder ki, bu durumda ya Tanrı daha iyisini düşünememiştir (o zaman güçsüzdür), ya da bunu istememiştir (kötülüğü ortadan kaldırmak istemediği için sevgi (hayır) olmasında problem vardır). Her iki durum da Tanrı'yı sınırlandırdığı için, teizmin tanımladığı Tanrı özellikleri ile uyuşmamaktadır.

Ona göre, Tanrısal amacın tamamlanmadan insanın dünyayı terk etmesi, Tanrı'nın insanlık için tasarladığı amaçla da çatışıyor.⁹⁶ Öyleyse, bu amaç için, ölümden sonra da hayâtın devam edeceği ve Tanrısal amacın gerçekleşebileceği bir dünya için eskatoloji düşüncesi kaçınılmazdır.⁹⁷

Hick'e göre, acı ve ıstırap veren kötülüklerden cesâret, metânet, sabır, özveri kimi birtakım ahlâki ve psikolojik iyilikler doğuyorsa da, bâzı durumlarda bunun tersi olup, onlar kızgınlık, korku, bencillik, karakter çözülmesi gibi kötü sonuçlara yol açabilmektedir. O halde yeryüzü târihinde işleyen ilâhî ruh-yapma amacı, kısmi bir başarıdan daha fazlasına ulaşacaksa, bu dünya hayâtının ötesinde de devam etmelidir.

Ölümden sonra ruh-yapmanın süreceği anlayışıyla ilgili diğer bir mesele de, bu sürecin, çekilen acı ve sıkıntıları haklı çıkarabileceği ile ilgilidir ki,

⁹⁵ Hick, *Evil*, s. 289.

⁹⁶ Hick, *Evil*, s. 338.

⁹⁷ Hick, *Philosophy of Religion*, s. 48.

Hick'in iddiası, sondaki iyiliğin tüm kötülükleri haklı çıkaracak kadar değerli olduğu yönündedir.⁹⁸

Açıktır ki, ruh-yapma teodisesinin kurmak istediği mükemmel son, bu dünyada, (birkaç veliler, azizler dışında) hiç kimse için gerçekleşmemektedir. İnsanların büyük çoğunluğu buna ulaşmadan hayâttan gidiyorlar. Erich Frommun ifâdesiyle söylersek, “birçoğumuzun yaşamının en trajik tarafı, daha tam doğmadan ölmemizdir”.⁹⁹ Öyleyse, bu teodisenin en fazla gerek duyduğu ölüm sonrası âhiret inancıdır. İnsanların her davranışının karşılığını bu dünyada görmediğini düşünürsek, o zaman ölüm sonrası yaşam anlamında eskatolojinin insan aklına daha uygun olduğunu postulat olarak kabullenebiliriz.¹⁰⁰ William James de, “eğer dünya tamamlanmamışsa, onun ilerideki gelişimine katkıda, hissemize düşeni yapmak için çağrılabiliriz” ifâde eder.¹⁰¹

Bu bakımdan da dikkat edersek, eğer insan kendi doğasının gereklerini tam olarak gerçekleştireceği bir yer varsa, bu ölüm ötesinde olması gerekiyor. Bu anlamda ruh-yapma teodisesi, her bir şahsın ölüm sonrasında bireysel yaşamını ve bu amaç doğrultusunda gelişimini postüle eder. Bu eskatolojik gerçekleşme olmadan, bu teodise de hiçbir anlam ifâde etmez.¹⁰²

H. Hristiyan Teodisesi Açısından Cehennemin Ebediliğinin İmkânı Meselesi

Tanrı ve ebedi cezâlandırma (cehennem) kavramlarını bir arada kullanmak öyle görünüyor ki, Hristiyan düşünürleri arasında farklı fikir ayrılıklarına ve birtakım eleştirilere neden olmuştur. Nitekim, bâzılarına göre,

⁹⁸ Rem B. Edwards, **Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion**, New York, Harcourt Brace Johanevich, 1972, s. 358-359.

⁹⁹ Erich Fromm, “Values, Psychology and Human Existence”, **New Knowledge of Human Values**, Ed. A. H. Maslow, New York, Harper, 1959, s. 156.

¹⁰⁰ Akbaş, **Holocaust ve Tanrı**, s. 155.

¹⁰¹ William James, **Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction of Philosophy**, New York, Penguin Books, 1992, s. 223.

¹⁰² Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 51.

cehennemin kendisi bile teoloji için bir tür problem oluşturmaktadır. Örneğin, Bertrand Russell'in Hristiyanlığı kabul etmemesinin nedenlerinden biri de, Tanrı ve ebedi cehennem düşüncesinin "hiçbir akıllı insanca kabul olunmaması"¹⁰³ gerektiğiyle ilgili olduğu hatırlanabilir. John S. Mill ise, ebedi cehennem doktrinini, Hristiyanlığın Tanrı'sını adeta "kötülüğün korkunç görüntüsüne" (dreadful idealization of wickedness) çevirdiği için eleştirmiştir.¹⁰⁴

Hick'e göre de, Hristiyanlık açısından kabul gören cehennem anlayışı, Tanrı'nın onu inkar eden kullarını ebedi olarak cezâlandıracağı fikri, teodisenin ortaya çıkardığı motiflerle çatışmaktadır. Zira, cehennem lânetinin sonsuz oluşu hiçbir şekilde yapıcı ve fonksiyonel amaçla hizmet etmemektedir. Bilakis, cehennemin ebediliği meselesi kendisi kötülük probleminin bir parçasını oluşturmaktadır. İlâhî amaç doğrultusunda bakıldığında, hiçbir olgusal sonuçları olmayan şiddetli elemelerin, ıstırapların varlığı da kendisi bizzat problemdir.

Sevgi ve merhamet Tanrı'sı fikriyle cehennem anlayışı mantıksal anlamda çelişmektedir. Böyle tanımlanan bir Tanrı hiçkimsenin mahvolmasına ya da sonsuza kadar acı çekmesine izin veremez. Tanrı'nın sevgisi ve merhameti başarısızlığa uğrayamaz. Çünkü cehennem bir tür başarısızlık olarak görülür. David Cooc'un haklı olarak belirttiği gibi, "bu görüşün mantığı, Tanrı'nın sonunda herkesi bağışlayacağına inanma düşüncesiyle son bulur; bu düşünce, Tanrı'yla geçirilecek olan sonsuz yaşama herkesin sâhip olduğudur".¹⁰⁵

Hick'e göre de, ebedi cehennem anlayışından çıkarılacak sonuç şu olurdu ki, ya Tanrı yarattıklarının tamamını korumak istememektedir, ya da onun kurtarma amacı olumsuz sonuçlandığına göre, onun gücünde eksiklik vardır. Eğer

¹⁰³ Bkz.: Bertrand Russell, **Why I Am Not a Christian?**, New York, Simon Schuster, 1957, s. 17; İslâm düşüncesinde cehennemin ebedi olmadığını savunanların görüşleri ve onların eleştirisi için bkz.: Mustafa Sabri, **İlâhî Adâlet: Rahmeti İlâhiye Burhanları**, Sadeleştiren Ömer H. Özalp, İstanbul, Pınar Yayınları, 1996, I kitap.

¹⁰⁴ John Stuart Mill, **Three Essays on Religion**, London, Longmans, Green 1943, s. 114.

¹⁰⁵ David Cooc, **Filozoflar ve İnanç**, Çev. Leyla Güleç, İstanbul, Haberci Yayınları, 2004, s. 137.

O'nun amacı kötülükler vasıtasıyla ebedi bir başarısızlıkla sonuçlanabiliyorsa, bu teolojik anlamda onun gücünün sınırlı olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶

Hick, kötülüklerin iyilikler üzerinde ebedi galibiyeti ve Tanrı'nın yaratıkları için ebedi engel oluşunu, Hristiyan teolojisinin destekleyebileceği bir anlayış olmadığını düşünür. Bu anlamda bakıldığında Hristiyan teodisesi ebedi cezâ düşüncesini ret eder ya da etmelidir. Zira Hick'e göre, Tanrı herkesin kurtulmasını ve herkesin hakikate ulaşmasını istemektedir.

Fakat ebedi cehennem anlayışı İncil'in farklı pasajlarında defalarca tekrarlanmış olduğuna göre, herhangi bir Hristiyan düşünürü konuyu kolayca görmezden gelemeyiz. Öyleyse, buradaki problemi, sevgi Tanrı'sı ve ebedi cehennemin bir arada bulunabilmesi, iki şekilde çözmek olanaklıdır. Hristiyan teologu ya Tanrı'nın (veya İsa'nın) konuyla ilgili sözlerini kabul etmeyerek onun literal anlamda olmadığını iddia eder veya onun herhangi bir geçici amaç için (örneğin korkutma, sevdirme gibi) söylendiğini iddia eder; ya da bu "ahlâken kabuledilemez doktrinini" (morally intolerable doctrine) kabul etmek zorunda kalır.¹⁰⁷

Filozofumuz Hick de, yukarıdakilerden birinci gruba daha yakın gözükmektedir. O, önce ebedi cehennem düşüncesinin Hristiyanlığın temel doktrinlerine uygun olup olmadığını ortaya çıkarmaya çalışır. Hick, bu düşüncenin etik temellerini sorgular ve sınırsız sevgi Tanrı'sı ile sonsuz ıstırapın çeliştiği kanısına varır.

Ona göre, cehennemin ebediliği ahlâki açıdan da kabul edilmezdir. İnsanın sınırlı suçu yüzünden sınırsızca devam edecek azap fikri hiç âdilce değildir. Bu tür sonsuz ıstıraplar hiç bitmediğine göre, hiç bir şekilde pozitif veya yapıcı amaca hizmet etmezler. Hiçbir Hristiyan teodisesi, ebedi

¹⁰⁶ Hick, **Evil**, s. 342.

¹⁰⁷ Jerry Walls, "Is Eternal Damnation Compatible with the Christian Concept of God?", **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, Eds. Michael L. Peterson, Raymon J. VanArragon, UK, Blackwell Publishing, 1988, s. 268.

işkence ve ıstırapların ortaya çıkardığı kötülüğü, sevgi Tanrı'sının mülkünde kabul etmekte tutarlı değildir. Peki cehennemle ilgili kutsal kitaplarda geçen anlatımları, özellikle Hristiyanlık açısından Hz. İsanın konuya ilişkin sözlerini Hick nasıl anlamlandırır?

Hick'e göre Hz. İsa'nın cehennem ile ilgili tartışmalarını önermesel ya da deskriptif değil, varoluşsal (existentialist) anlamak gerekiyor.* Bunlar belirli amaçlara göre söylenilmiş ve literal anlamda kabul edilmesi gerekmeyen sözlerdir.¹⁰⁸

Peki Hick'in iddia ettiği gibi Tanrı herkesin kurtulmasını istiyor ise, Tanrı özgür irâdesi olan insanların özgürce seçimlerini kısıtlamadan (zira özgür olmak hem iyiyi hem de kötüyü yapabilecek kadar olanağa sâhip olmaksızın eğer, insanın iyi davranışları cenneti kazandırdığı gibi, kötü durumu da cehennemin olmasını gerektirmez mi?) bunu nasıl gerçekleştirir. İrâde özgürlüğü meselesi kurtuluş düşüncesi için de sorun oluşturmaktadır. Özgürlük açısından baktığımızda teizmin Tanrı anlayışına ilişkin problemlerinden ikisini de şöyle özetleyebiliriz;

Birincisi eğer Tanrı varlığa müdâhele etmezse evrende kaos oluşurdu. Evrende kaos değil, tam tersine nizâm ve düzenin şahiti oluyoruz. Demek ki, müdâhele etmiştir.

İkincisi problem ise, eğer Tanrı varlığa müdâhele ederse, bu insan irâdesini ortadan kaldırır. İnsan irâdesini inkar etmiyor isek, Tanrı müdâhele etmemiştir demek gerekiyor.

Bu problem bağlamından hareketle kötülük ve kurtuluş meselesini anlamaya çalışırsak, acaba Tanrı özgür olarak yarattığı kullarını, bizzat

* Batı düşüncesinde önermesel olmayan vahiy anlayışı ile ilgili kapsamlı bilgi için bakılabilir: Recep Kılıç, **Modern Batı Düşüncesinde Vahiy**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002, s. 22-38, 49-54, 68-117.

¹⁰⁸ Johh McDowell, "Hick's Evolutionary Eschatoloji", s. 8.

kendisinin “arzuladığı” kurtulaşa götürebilirmi? Daha net bir ifadeyle, Tanrı evrendeki olaylara müdâhele eder mi?

Eğer müdâhele ederse bunu birkaç nedenle yapması gerekmektedir;

1. Ya kendi kullarını cezâlandırarak kendi yoluna döndürmek istemektedir.
2. Veya iyi kullarını kötülerden ayırarak onları mükâfatlandırmak istemektedir.
3. Ya da bunlar hiçbirisi değil, evrendeki düzeni değiştirerek onun yerinde daha başka bir düzen getirmek istemektedir.¹⁰⁹

Yukarıdakilerden hangisi olursa olsun eğer Tanrı'nın müdâhelesini kabul edersek, bu şu anlama gelmektedir ki, Tanrı kendisinin koymuş olduğu kuralları değiştirmektedir. Oysa ki, sık sık karar değiştiren bir Tanrı, Tanrı olamaz ya da en azından bu onun mutlaklığını zayıflatır. Eğer kendi yasalarını değiştiriyor ise, o zaman bunların sonradan değiştirmeyecek şekilde yaratma bilgisine önceden sâhip olmamıştır. Eğer bu ikilemden kurtulmak gerekirse, o zaman en mâkul yol olarak, Tanrı'nın yasalarının değişmezliğini ve aynı şiddetle de insan irâdesinin özgürlüğünü savunmak zorundayız. Ancak böyle olursa Tanrı gücünden insan da özgürlüğünden bir şey kaybetmez. Dolayısıyla buradan, Tanrı, irâdelerini ortadan kaldırmadan onları kurtulaşa götürebilir sonucunu çıkarabiliriz. Peki Tanrı'nın herkesi kurtarması mantıken olanaklı mıdır?

Hick'e göre Augustine'ci ve Kalvin'ci teoloji hiçbir zaman bundan kuşku duymadı. Ne var ki onlar, Tanrı'nın herkesin kurtulmasını istemediğini düşünmekteydiler. Augustine'ci ve Kalvinci teolojiye göre, Tanrı bâzılarını kurtuluş için, bâzılarını da ebediyyen cehennem için yaratmıştır.¹¹⁰

¹⁰⁹ Barry Whitney , **Evil and the Process God**, New York, Edvin Press, 1985, s. 212.

¹¹⁰ Hick, **Evil**, s. 342-343..

Hick'e göre Tanrı hiçbir zaman kulları için kurtuluş kapısını kapatmamış ve hiçbir kulunu umutsuz bırakmamıştır. Kişi rabbini her ne kadar inkar etmiş olsa da, Tanrı her zaman kendisini kuluna açık ihtimâl olarak sunmuş ve onu kurtarmaya çalışmıştır.¹¹¹ Konunun detaylarını Hick'in kendisinden okuyoruz;

“Peki daha da ileri giderek, er-geç Tanrı kendi ilâhî sevgi amacını gerçekleştirecektir (bunda başarılı olacaktır) söyleyebilir miyiz? Kanaatimce evet, söyleyebiliriz ve hatta teodisenin gerekliliği bizi buna zorlar. Zira Tanrı bizi kendisi için yaratmıştır ve tüm yapıp-etmelerimiz onunla bağlıdır. O, insan ruhunun bütünlüğü ve özgürlüğüne rağmen, hem dışsal dünyada hem de içimizdeki kutsal ruh aracılığıyla bizi yönlendirebilir. Tüm zamanlarda sınırsız sevgi kaynağından gelen çabaların boşa çıkacağına ve kişinin kendisine tüm vasıtalarla sınırsızca sunulmuş iyiliklerin inkar olunacağına inanmak ahlâki olarak (her ne kadar mantıken olanaklıysa da) imkânsız gözükmektedir. Tanrı'nın yaratılmış insan ruhlarını günah kafesinden nasıl çıkaracağı ve onları kendisine boyun eğen mutlu ruhlar yapacağını önceden söyleyemeyiz; fakat her ne kadar Tanrı'nın bu amacı gerçekleştir(e)*memesi mantıken olanaklı gözüküyor ise de, bana göre, bunun gerçekleşmesi olgusal olarak muhakkaktır”.¹¹²

Hick, ölümden sonra yaşam doktrinini gerekli görmekte kalmaz, aynı zamanda tüm insanların nihâyette cennetlik bir duruma ulaşacaklarını öngörür. Nasıl olacağını tam olarak bilemeyebilirsek ve hatta insanın özgür oluşundan dolayı başarısızlık ihtimâline mantıksal bir imkân tanıyabilirsek bile, Tanrı'nın, bütün insanların imanını ve sevgisini kazanma amacıyla, nihâyette başarılı olacağı ve böylece hiçbir insanın ebediyyen lânetli olarak cehennem azabı içinde kalmayacağı pratik kesinliğine varmaktadır.

¹¹¹ Hick, **Evil**, s. 243.

* Parantez(arası) bize aittir.

¹¹² Hick, **Evil**, s. 344; (William James ilâhî kaderle insan özgürlüğü arasındaki ilişkiye, analogi olarak satranç oynayan iki kişiyi örnek gösterir. Biri acemi diğeri ise dünya birincisi. Her ne kadar acemi tüm gidişlerinde özgürse de, biz dünya birincisinin er-geç oyunu kendi istediği duruma getireceğini ve kazanacağını önceden tahmin edebiliriz. Tanrı da, insanı tüm seçimlerinde özgür bırakmasına rağmen, kendisinin istediği düzeye getirilebilir. Bkz.: Hick, **Evil**, s. 344-345; William James'in mezkur konuyla ilgili yaklaşımları için bakılabilir, Celal Türer, **William James'in Ahlâk Anlayışı**, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 142-154).

Hick, herkesin kurtulacağı anlamında anlaşılan universalizm düşüncesinin insan irâdesini kısıtlayacağı endişesine kapılmanın da lüzumsuz olacağı kanaatindedir. Buradan hareketle Hick, ilâhî kurtuluş meselesinde sadece Hristiyanlar için değil tüm insanlık için umut kapısının açık olduğunu iddia eder.¹¹³

III. RUH-YAPMA TEODİSESİNİN ELEŞTİRİSİ VE HICK'İN YANITLARI

A. Eleştiriler

Yukarıdaki üstün meziyetleriyle ileri sürülen ruh-yapma teodisesi tüm felsefî konuların kaderine benzer şekilde birtakım eleştirilerden de kurtula bilmemiştir. Kitabın çeşitli yerlerinde değişik nedenlerle işâret ettiğimiz bu eleştiriler anahatlarıyla şöyle özetlenebilir.

1. Dünyadaki fiziksel kötülükler bazen iyi bir amaca hizmet etmeyecek kadar çok fazla da olabiliyor. Kötülüklerin her zaman iyi amaca yönelmiş olmaması teodise taraftarlarının teleoloji ile ilgili iddialarını doğrulamıyor.
2. Hick'in iddia ettiği gibi acaba acılar gerçekten insanı Tanrı'ya götürür mü? Acılara maruz kaldığı için Tanrı inancını kaybeden çok sayıda insan da vardır. Ya onlar için ne denmeli? Bu anlamda ruh-yapma teodisesi empirik destekten yoksundur.
3. Tanrı fiziksel ve ahlâki kötülükleri insanların öğrenebilmeleri yahut gelişebilmeleri için yaratmıştır. Fakat bu öğretim, daha farklı (ya da mâkul?) metotlarla da yapılabilirdi. Örneğin, insanları mutlu (zevk içerisinde kastolunuyor) yaratarak, kötülüğün fonksiyonunu da zevkin azalması olarak belirleyebilirdi. Tanrı neden bunu yapmamıştır?

¹¹³ Hick, *Evil*, s. 345.

4. İnsanlar bazen kendi irâdeleriyle doğru ve iyi olanı seçebiliyorlar. Demek ki, insanlar bazen değil de, tüm seçimlerinde doğru ve iyi olanı seçebilecek durumda yaratılabilirlerdi. Tanrı neden insanları böyle yaratmamıştır?
5. Bâzılarına göre insan özgürlüğü, tüm kötülükleri dikkate aldığımızda, çok pahalı ve gereksiz gibi gözükebilir. İnsan özgürlüğü dünyadaki şerleri (h)aklayacak kadar güçlü bir neden olabilir mi?
6. Ruh-yapma teodisesinin karşılaştığı diğer bir teolojik problem de, bütün (en azından semâvi) dinlerin üzerinde durduğu cehennemin zorunluğu ve gerekliliği meselesiyle ilgilidir. Eninde sonunda herkes cennete girecekse, bunun için çaba harcamaya, daha net bir ifâdeyle, dinlerin çok fazla önem verdiği ibâdete, duaya ne gerek var? Bu düşünce Hıristiyanlığın dinsel verileriyle uyuşmamaktadır.
7. Tanrı bizi gerçek gibi gördüğümüz fakat gerçek olmayan özgür irâdeyle de yaratabilirdi. İyilikler gerçek olarak, acılar ve kötülükler ise gerçekdışı ya da hayâl gibi tasarlanabilirdi. Dolayısıyla, herkesin özgür irâdesini gerçekleştirdiği, fakat bundan kimsenin zarar görmediği durum Tanrı için olanaklıdır. Neden bunu yapmamıştır?
8. Ruh-yapma teodisesinde özellikle Stephen Davis`in adıyla bağlı olan tenkit noktalardan biri de yer yüzünde ahlâki ya da mânevi gelişimin bu kadar uzun vâdeli kararlaştırılmasıdır. Yaratıklar ister bireysel hayâtlarında isterse de sosyal yaşamlarında zorlu ve sıkıntılı bir evreden geçerek olgunlaşma düzeyine gelecek yerde, bunun çok kısa vâdede, dolayısıyla da bu kadar kötülüklerin de bulunmadığı bir ortam ve zamanda yapılabilirdi.

Ruh-yapma teodisesine yöneltlen eleştiriler dikkat edilirse farklı şekillerde de olsa diğer teodiseler için de geçerlidir. Bu eleştirilerin birçoğu kötülüğün çözümezliğini iddia ederler. Örneğin, Kant`a göre teodise taraftarlarının iddiaları yüce hikmete başvurarak “düşümü” kesebilir, fakat

kesinlikle “çözemez”.¹¹⁴ Kant’ın çözülemez dediği problemi Hick, şöyle “çözmeye” çalışır.

B. Yanıtlar

Yukarıdan da görüldüğü gibi, ruh-yapma teodisesine yöneltilen eleştiriler genellikle kötülüklerin ilâhî amaca uygun gibi gözükmediği, ya da bu amacın gerçekleşebilmesi için daha farklı metotların izlenebileceği üzerinde odaklanmaktadır.

Bu tür eleştirmenlerinden bir kısmı teist (David Ray Griffin, Frederick Sontag, Stephen Davis gibi),¹¹⁵ bazıları ise ateistlerdir (Antony Flew,¹¹⁶ Michael Martin gibi¹¹⁷). Bu eleştirmenlerden teist olanlar kendi teodiselerini oluştururken ya Tanrı’nın gücünün sınırlı olduğunu, ya da onun iyiliğinin hiç de herkesten yana olmadığını kabullenmekte. Oysa ki, Hick bu yaklaşımların hiçbirisine Hristiyanlığın müsaade etmediğinde ısrar eder:

“Tanrı’nın, “Tanrı” (The Godness) oluşu, parçası olduğumuz evrenin yaratıcısı ve mutlak hâkimi olmağı zorunlu kılar. Dahası, “Tanrı sevgidir” (1 John 4:8) ve ilâhî Babamız olarak bilinir. O, verir ve affeder; ebedi yaşam onun ebedi hediyesidir. O,

¹¹⁴ Kant, “Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s. 199.

¹¹⁵ Daha fazla bilgi için bkz.: **Hick, An Irenaean Theodicy**, s. 53-58.

¹¹⁶ Uzun yıllar ateizm konusunda yazdığı yazıları ve felsefi fikirleriyle ateizmin önemli fikir babasına çevrilen Antony Flew, 2004 yılında teizmin daha tutarlı ve rasyonel olabileceğini ileri sürerek, ateizmden vazgeçtiğini ilan etmiştir. (Bkz.: “Atheist Becomes Theist: Exclusive Interview with Atheist Antony Flew”, Interviewer Gary Habermas, (Çevrimiçi) www.biola.edu/antonyflew/, 8 Eylül 2005) Felsefe dünyasında, kanaatimizce, gereken yankıyı bulamayan bu olaydan sonra (bu iddiayla benzer yaklaşım için bkz.: Cafer Sadık Yaran, “Antony Flew Olayı: Tanrı’nın Varlığının Delillerine Tam Dört Yüz Yıl Sonra Gelen İade-i İtibar”, www.dinlertarihi.com/dosyalar/yazilar/flew.htm, 17 Şubat 2006) Flew’nun zengin ateizm literatürüne felsefecilerin, özellikle de din felsefecileri ve teologların nasıl yaklaşacağı merak konusudur. (Flew’un teodiselere yönelttiği eleştiriler için bkz.: Antony Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, **New Essays in Philosophical Theology**, Eds. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, London, SCM Press LTD, 1955, s.146-148).

¹¹⁷ Bkz.: Michael Martin, **Atheism: A Philosophical Justification**, s. 413-435.

hâkimdir, fakat herkesi iyi ve kötü karşısında özgür bırakmıştır. O, örneğin müdâhele ederek İsayı kurtarabilirdi, fakat böyle davranmak onun amacıyla uyuşmazdı (Matt. 26: 53-4). İnsanlara gerçek özgürlük bahşetmiş ve kuşkusuz “Güneşi hem kötünün hem de iyinin üzerine doğdurmuş, yağmurunu hem âdil olana hem de zâlim olana göndermiştir’ (Matt. 5:45)”.¹¹⁸

Tanrı’nın gücünü ya da sevgisini sınırlamadan kötülük problemini çözme girişimi, her ne kadar Tanrı-insan ilişkilerini detaylı bir şekilde açıklanmasa da, İreneus’cu teodisenin temel iddialarındandır. Tabî ki, Hick, insanın olgunlaşma amacıyla Tanrı’yla insan arasında yaratılmış bilişsel mesâfesinin, bu amaca en uygun bir durum (precisely optimum distance) olduğunu, daha net bir ifâdeyle, ahlâki veya fiziksel kötülüklerin tamamının sadece iyiliğe hizmet edecek kadar (ne bundan az ne de bundan fazla) yaratıldığını iddia etmez. Fakat tüm bunlar, eğer eskatolojik sonlukları dikkate alınarak değerlendirilebilirse, o zaman haklı çıkabilir.¹¹⁹

Bunu bir tür kaçış olarak görmek hatalıdır. Zira Hick, bu anlayışın, İrenaeus’cu teodiseni dikkate alarak, Hristiyan düşüncesinin temellerinde zâten var olduğunu savunur. Bu anlayışa göre, yeryüzünde uzun gelişim evresi deterministik zorunluluk değil, bilakis içerisinde özgürlük ve bilinç gibi önemli elementler taşıyan yaşam sürecidir. Bu evrende kötülükler de en az iyilikler kadar reeldir.¹²⁰ Özgür olan insanın, kendi kural ve yasaları bulunan, içerisinde meydan okumalar ve problemler olan evrenle ilişki kurmasını gerektiren durumdur. Yoksa, Griffin’in iddia ettiği gibi, Tanrı bize gerçek değil de, gerçekmiş gibi gözüken özgürlük bahşetmesi düşünülemezdi.¹²¹

Hick için, kötülüklerin insanların “hak etme” derecesine uygun olarak paylanılmaması ise kişiliğin ahlâki gelişiminin ön şartıdır. Zira iyilikler hep iyi sonluk, kötülükler de hep kötü sonlukla sonuçlanmış olsaydı, o zaman biz iyilikleri sırf iyi olduğu için değil, belli bir karşılık almak için, kötülüklerden

¹¹⁸ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 64.

¹¹⁹ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 64.

¹²⁰ Smart, **Philosophers and Religious Truth**, s. 154.

¹²¹ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 65.

sakınmamız da korktuğumuza göre gerçekleşmiş olurdu ki, bu durumda insanın gerçek mânâda ahlâklılığından ve özgür seçiminden bahsedemezdik.¹²²

Hick bu anlamda Griffin tarafından diğer bir eleştiri önerisi olarak yöneltilen, “Hick tüm ahlâki kötülükleri açıklamak zorundadır”¹²³ fikrini de çürütmüş olacaktır. Zira eğer insan özgürlüğünün kaçınılmazlığından bahsediyor ve bunun hem iyiyi hem de kötüyü seçebilme durumu olduğunu iddia ediyor isek, o zaman dünyada Tanrısal kaynaklı olmayan ve bu nedenle de iddia olunduğu gibi teologca açıklanma gereği olmayan kötülüklerin mevcut olabileceğini de kabul etmemiz gerekiyor.

İnsanın gerçek mânâda sorumlu ve özgür olması, onun bu erdemleri gerçekleştirecek kadar olanağa, bilince, güce ve zamana sâhip olmasını zorunlu kılar. Özgürlük ve güç sorumluluk için kaçınılmaz şarttır. Tanrı insanın gerçekten de mükemmelleşmesini ister. Ancak bunun gerçekleştirilmesini adeta insanlarla ortaklaşa yapar. Kulunun da (belki daha fazla) bu süreçte iştirakini ister.

Davis’in iddia ettiği gibi, Tanrı kendi ruh-yapma amacını olabildiğince çok kısa sürede gerçekleştirebilirdi fikri ise, Tanrı için mantiken olanaklı, fakat ahlâki ve teleolojik açıdan mümkün gözükmemektedir. Hatta Hick bu evrim sürecini ölümle bile sınırlandırmaz. Zira Tanrı’nın amacının yarım kaldığını, gerçekleşmeden bittiğini düşünmek teolojik problem oluşturduğuna göre, bu olgunlaşma süreci ölümün ötelinde de devam etmelidir.

Davis’in iddiasının diğer bir boyutu insanın yeryüzünde var olma ve yaşam amacını da sakat kılar. Eğer insanın zorluklara göyüs germeden, sıkıntıları aşmadan Tanrı’ya yaklaşmasının vüku bulduğunu düşünersek, o zaman burada insanın kötülüklerle karşılaşmadığı gibi iyilikleri de hak edecek hiç bir iş yapmadığı açıktır.

¹²² Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 65.

¹²³ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 54.

İrenaus`cu teodisenin, Davis`e göre, diğer bir zaafı da, bütün insanların kurtulacağı anlamında universalizmi kabullenmesindeydi. Davis, bu kurtuluşun herkesi ihata edecek kadar genişlendirilmesinin gerekliliğini sorgulamış ve gereksiz bulmuştu.¹²⁴

Hick`e göre ise, eğer herkesi kuşatan kurtuluşu kabul etmezsek, o zaman ıstırap ve acılar bir kısmı savunmasız kalır. Sonda nihâi Tanrısal zaferi kabul edersek, o zaman tüm acılar ve kötülükler bu genel tablo içerisinde bir anlam kazanabilir.

Ruh-yapma amacı için en tehlikeli sorulardan biri hayvan acıları ile ilgilidir. Hayvanlar için ruh-yapmadan bahsedemeyeceğimize göre, onlar niye acı çekmektedirler?

Zâten Hick de bunun ruh-yapma amaçlarının içerisinde değerlendirilebileceğini iddia etmez. Fakat bu “acı mekanizması” (pain mechanism) sayesinde yer yüzündeki canlılar ortama uygunlaşmayı ve onlarla ilişkide olmayı öğrenebiliyorlar. Birtakım küçük hayvanlar ise, bizim hissettiğimiz ve anladığımız anlamda acıyla karşılaşmamaktadırlar. Tabî ki, hayvanlar için geçmişte vuku bulmuş bir olay için pişmanlık duyma, vicdan azabı, kıskançlık, gelecek için endişelenme ve benzeri ıstıraplar da sözkonusu değildir. Bu açıdan baktığımızda hayvanlar için sözkonusu olan kötülükleri, Hick, insanlarda olduğu kadar problematik görmez.¹²⁵

C. Ruh-Yapma Teodisesinin Üstünlükleri

Ruh-yapma teodisesi alternatiflerinden, özellikle de Augustine`ci teodiseden,* bâzı özellikleriyle daha başarılı gözükmektedir. Bu “başarıyı” anahatlarıyla özetlersek;

¹²⁴ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 59, 60.

¹²⁵ Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 68.

* Süreç teodisesi XIX yüzyılda süreç felsefesinin ortaya çıkmasıyla din felsefesinin tartışma alanına girdiği için hem felsefi temellendirilmesi yeterince yapılamamış, hem de direkt Hıristiyan

1. Augustine`ci teodise kötülüğü kabul ettiği, fakat arzu etmediği halde, ruh-yapma teodisesi kötülüğü iyi bir amacın etkili bir ögesi olarak görmekte ve bu anlamda da, kötülüğü bizzat tecrübe eden inanan insanları psikolojik olarak rahatlattığını iddia etmektedir.
2. Augustine`ci teodisenin aksine olarak, ruh-yapma teodisesi, her ne kadar bâzı konularda farklılık gösterse de, bilimsel anlayışa daha yakındır. Örneğin, evrim teorisi ile uyum arz etmektedir. İnsanlar geliştirmek ve evrim geçirmektedirler. Bu modern bilimsel verilerle çatışmayan yegâne teodisedir.
3. Bu teodise evrenin real teistik açıklamasını yapmakta, onu mükemmel olarak değil de, mükemmel olmak için yaratılmış olduğunu savunmaktadır.
4. Augustine teodisesi insanın nihâi sonu (âhiret) hakkında pessimist bir tablo çizmektedir. Ruh-yapma teodisesinin ileri sürdüğü anlayış daha ümitverici ve optimisttir. Augustine teodisesi insanın günahkar olduğunu anlamasını ister. Oysa ruh-yapma teodisesi insanın mükemmelleşmesi gerektiğini bilmesini ister.
5. Augustine teodisesi geçmişe yöneliktir, bu anlamda da passiftir. Ruh-yapma teodisesi ise geleceğe bakar ve aktiflik telkin eder.
6. İnsanı, kısa süreli yaşamındaki yanlışlar dolayısıyla cehenneme terk eden Augustine teodisesinin aksine, Hick, sonda herkesin kurtulabileceğini iddia eder. Bu en azından arzu olunan bir durum olabilir.
7. Ruh-yapma teodisesinde ister ahlâki isterse de fiziksel kötülüklerin nedeni nettir. İnsanın öğrenebilmesi, eğitilebilmesi ve gelişebilmesi için kötülükler gerekmektedir.

teolojisiyle çok fazla ilişkisi olmadığına göre diğer bir Hristiyan teodisesi olan İrenaeus`cu teodiseyle de muhatap değildir.

Augustine`ci teodise ile ruh-yapma teodisesi arasında birtakım uygunluklar da yok değildir. Her ikisi Tanrı`nın kötülüğe müsaide ettiğini söyler. Augustine göre içerisinde hem iyilikler hem de kötülükler olan dünya, insanın özgürlüğü adına, hiç kötülüğün bulunmadığı dünyadan daha iyidir. Ruh-yapma teodisesi ise kötülüğün, özgürlükten daha ziyâde, insan ruhunun ve karakterinin oluşması için gerekliliği üzerinde durur. Hem Augustine hem de İrenaeus, Tanrı`nın âdil ve sevgi olduğuna inanırlar. Augustine Tanrı`nın adâletini vurgularken, İrenaeus daha çok sevgide ısrar eder.¹²⁶

IV. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TEODİSE MESELESİ

A. İslâm Düşüncesinde Teodisenin İmkânı

İslâm düşünce târihinde kötülük veya şer problemi, hem felsefe hem de kelâm tarafından genişçe tartışılmıştır. Tanrı`nın adâleti ve iyiliği meselesi, Müslüman düşünürleri en az Batılı meslektaşları kadar ciddi bir şekilde uğraştırmıştır.¹²⁷ Bunun başlıca nedenlerinden biri felsefenin ve kelâmın doğuşu sırasında kötülüğün inanmayanlarca teizmin aleyhinde delil olarak kullanılması olsa gerektir. Seneviyye ve Dehriyye gibi ilhad ekollerinin de aynı şiddetle kötülüğü delil olarak savunmaları teist olan mütekellim ve filozofları konuyla ilgili düşünmeye ve teodise yapmaya götürmüştür.

İslâm dünyasında, yine aynı dönem için, Allah`ın herşeyde (insan fiilleri dâhil) mutlaklığını iddia eden görüşler kötülüğün neliği ve kaynağı ile ilgili soru(n)lar doğurmuş, böylece ister müspet, isterse de menfi mânâda teodise (adl-i ilâhî) sorgulanmaya başlamıştır. Bu bakımdan İslâm`da teodise, Allah`ın

¹²⁶ Jozeph Runzo, **A Short Introduction: Global Philosophy of Religion**, Oxford, Oneworld Publications, 2001, s. 106-107.

¹²⁷ Eric Lee Ormsby, **İslâm Düşüncesinde “İlâhî Adâlet” (Teodise) Sorunu: Gazzâlî`nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfâdesi Üzerine**, Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001, s. 16.

mutlak kudretini vurgulamak adına ortaya atılan anlayışlara tepki olarak da formüle edilmiştir.¹²⁸

Konunun diğer bir önemi de, Müslüman alimlerin ilâhî adâlet anlayışından kaynaklanmaktadır. “Adl” meselesi, hem felsefî hem de kelâmî literatürde genişçe yer tutmaktadır. Bu karşılıklı eleştiri ve savunma çalışmaları İslâm düşüncesinde çok zengin bir fikir oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bu bakımdan kötülüğün, ya da daha çok tercih olunan bir ifâdeyle, şer probleminin mütakellim ve filozoflarca değerlendirilmesi konumuz adına önem arz etmektedir. Genel kabul gören anlayışa göre, iyi-kötü, hayır-şer gibi tüm olay ve olgular Tanrı-insan ilişkisi içerisinde olan Tanrı’nın eseridir. Bu anlamda evrende iyilik, güzellik, düzeni anlamak mümkündür, ancak orada çeşitli biçimlerde gördüğümüz ve bizzat yaşadığımız kötülüklerin yeri ve anlamı nedir?¹²⁹ İslâm teodisecileri de bu anlamlı soru(n)lara, Kur’an’i temellerle İslâm düşüncesine dayanarak felsefî ve kelâmî cevaplar ileri sürmüşlerdir.

Âlemde şerrin varlığı inkar olunamaz gerçekliktir. Yalnız şerrin açıklanması konusunda Müslüman düşünürlerce farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bir kısım düşünürler, şerre hayrın yokluğu, bir kısım ise şerrin Allah’a isnat edilemeyeceğini söylemişlerdir. “Ehl-i Sünnet alimleri ise, her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan şerrin yaratıcısının da O olduğunu, bu yaratmanın kendisine eksiklik getirmediğini, bilakis O’nun tam kudret sahibi bulunduğunu ve bu sayede insanın haddini bilerek Rabbine sığınacağını kabul etmişlerdir”.¹³⁰

Onların kötülük problemine yaklaşımında istidlal yönünden daha çok, teslimiyetçi yönün galip geldiği söylenebilir. Onlar, hem şerrin her türlü varlığını kabul etmekte hem de onu ilâhî irâdenin kapsamı dışında görmekten şiddetle kaçınmaktadırlar. Bu açıdan Ehl-i Sünnet, kötülüğe katlanmanın bir zorunluluk

¹²⁸ Ormsby, “İlâhî Adâlet” (Teodise) Sorunu, s. 28.

¹²⁹ Necip Taylan, Tanrı Sorunu, s. 205.

¹³⁰ Emrullah Yüksel, Sistematik Kelâm, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 97.

olduğunu kabul ederek, olayın mâhiyetini ve hikmetini Allah'a havale edici bir tavır sergilemiş olmaktadır.¹³¹

Biz bunun en açık örneğini Gazzâlî'de görüyoruz. O, er-Rahim olan Allah'ın âlemdeki kötülükleri ortadan kaldıracak güçte olduğuna göre, kötülöklere niçin izin verdiğinin cevabını aramaktadır.

Ona göre, her şer gibi görölenin zımnında hayır vardır. Acı ve ıstıraplar, nihâi iyiliğimiz için tahammöl etmemiz gereken tedaviler gibidir. İnsanlar gerçek merhameti yanlış anlıyorlar ve acı verenin merhametsiz olduğunu düşünüyorlar; halbuki bu, her zaman için böyle değildir. Duygusal bir anne çocuğuna acı veren bir tedaviye karşı çıkarken akıllı bir baba buna razı olur. Cahiller de babanın değil annenin merhametli olduğunu sanır. Fakat akıllıca düşünebilen insanlar babanın tavrının tam bir merhamet örneğini temsil ettiğini bilirler. Babanın, yapılmasını sağladığı tedavi ve başka yollarla yaptığı disiplin nasıl gerçekte çocuğun yararına olan kötölük kılığındaki iyilikler ise, aynı şekilde, dünyadaki acı ve ıstıraplar da insanların daha büyük iyiliklere ulaşmaları açısından gerekli olan kılık değiştirmiş iyiliklerdir.¹³²

İslâm düşünce târihinde Mu'tezile akımı mensupları adâlet prensibinden hareketle, Allah'ın kötölüğü yaratmaya gücü yetse bile adâletine aykırı düşeceği için kötölüğü işlemeyeceğini iddia etmişlerdir. Ancak, ilâhî kudrete sınır getiren bâzı münferit görüşlerinden dolayı onlar, Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir.

Mu'tezile, metafiziksel ve ahlâki kötölüğü farklı değerlendirir: Onlara göre, metafiziksel kötölüğün ontolojik anlamda bir gerçekliği yoktur. Nitekim onlar metafiziksel kötölük olarak algılanan olayları ilâhî irâdeyle ilintilendirirler ve onları doğurdıkları sonuçlara nispetle değerlendirirler. Örneğin, bu tür

¹³¹ Ayrıntılı bir değerlendirme için bakılabilir: Ahmet Mahmut Subhî, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyetü fi'l-Fikri'l-İslâmî**, Kâhire, “y. y.”, 1983, s. 54.

¹³² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **el-Maksadül-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhil-Husnâ**, Kâhire, Tekaddum, “t.y.”, s. 40.

kötülükleri, insanların onlara sabretmeleri durumunda cennete girmelerine vesile olacakları için tamâmen hayır olarak görülür. Ahlâki kötülüklerin de ontolojik bir gerçekliği yoktur. Ancak onlar, metafiziksel kötülüklerde olduğu gibi hiçbir şekilde ilâhî irâdeyle irtibatlandırılmazlar.

Bu mânâda, Allah, hayrı kendisi için isterken, şerri zımnındaki hayır için istemektedir. Bununla birlikte, hayrı bulunmayan bir şerden bahsediliyorsa, bu yalnızca insan idrâkinin sınırlarıyla ilgili bir durum olabilir.¹³³

Bütün mezhepler Allah Teala'nın hayrı irâde edip yarattığını, hayrın Allah'tan olduğunu kabul ederlerken, Allah'ın şerri irâde edip etmediği, şerrin Allah'a nispet edilmesinin uygun olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.¹³⁴

Kelâmi sistemler içerisinde şâhit olduğumuz bu düşünce farklılıklarını İslâm felsefî düşüncesi içerisinde de görmekteyiz. İslâm düşünürleri Kur'an'ın Tanrı, evren ve insan hakkındaki iyimser yaklaşımı yanında aynı yöndeki Grek kaynaklı felsefî kültürden de yararlanarak ontolojik ve ahlâki planda iyimserliği esas alan bir felsefe geliştirmişler. Bu felsefe, başta kelâmcılar ve mutasavvıflar olmak üzere diğer Müslüman düşünür ve alimler arasında da geniş bir kabul görmüştür. Buna göre her şey, ilâhî bilgideki en mükemmel şekliyle bir nizâm ve hayır olarak varlık alanına çıkar. Varlık Tanrı'nın inâyet ve cömertliğinin sonucu olup mutlak ve zorunlu olarak iyidir.

İlke olarak Tanrı'nın iyi olduğu, yarattıkları içerisinde kötü gibi görünenlerin de aslında bir iyinin gerçekleşmesine araç kılındığı, Tanrı'nın adâletinin kusursuzluğu gibi kitâbi dinlerdeki hakim iyimser anlayış İslâm'da varlığını sürdürmüştür. Kur'an, varlık ve oluş düzeninde kötülüğün mevcûdiyetini kabul etmekle birlikte bunu da iyimser bir yaklaşımla

¹³³ T. J. De Boer, **İslâm'da Felsefe Târîhi**, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, s. 92.

¹³⁴ Ahmet Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş**, İstanbul, Ensar Yayınları, 1987, s.114 - 115

değerlendirir.¹³⁵ Buna göre ilke olarak iyilik de kötülük de insanın inanç ve ahlâk bakımından yetkinleşmesine imkân veren bir sına ve uyarıdır.¹³⁶

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarına göre Allah'ın fiilleri bu âlemde, kendinden, en iyi nizâm ve tertip içinde zaruri olarak meydana gelir. Kötülük gibi görünen olaylar aslında tertip ve nizâmın kaçınılmaz sonucu olarak gerçekleşmekte, bu anlamda da kötülük olmaktan çıkmaktalar.

Biz, İslâmi veya Kur'ani teodise adlandırılabilen bu çözümlemeleri, kelâmî ve felsefi olmak kaydıyla iki şekilde değerlendirmeye çalışacağız. Fakat, kanaatimizce, her ne kadar iki farklı teodise türü olarak gözüke de, bunların her ikisinin de Kur'ani temellere dayanması nedeniyle, birbirilerinden çok net farklılıklarla ayrıldığı söylenemez. Zira bizim “felsefi teodise” başlığı altında derleyeceğimiz yaklaşımlara kelâm yazar ve eserlerinde de rahatlıkla karşılaşılabılır. Bunun aksi de olanaklıdır.

B. Felsefi Teodiseler

1. İhvânî Safâ

İslâm felsefi düşüncesi içerisinde dînî-felsefi cemaat olarak kurulan İhvânî Safâ topluluğu, kötülük konusunda eklektik bir fikre sâhiptirler. Kendi dönemlerinin birtakım bilimsel, dînî ve felsefi verilerinden yola çıkarak kötülüğü optimist bir yaklaşımla ele almaya çalışmışlar.¹³⁷

İhvânî Safâ'nın kötülüklerle ilgili temel görüşü, evrende aslolanın hayır olduğu, kötülüğün geçici ve ârizî oluşuyla ilgilidir. Ârizî olarak mevcut olan bu kötülükler ise, daha büyük iyiliği tamamlamak amacıyla vardır. Yoksa Tanrı kasıtlı olarak sırf kötülük olsun diye, kötülüğü yaratmaz. Bu anlamda da kötülüğün aslı yoktur.¹³⁸

¹³⁵ Âhirette mutlak adâletin gerçekleşeceği iddialarının Kur'an açısından ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz.: Emrullah Yüksel, “Mutlak Adâletin Tecelli Edeceği İnancı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, İstanbul, 2001.

¹³⁶ Bkz.: Bakara, 2/155; Enbiya, 21/35; Enfâl, 8/17; Kehf, 18/7

¹³⁷ Necip Taylan, **Tanrı Sorunu**, s. 214.

¹³⁸ İhvân-i Safâ, **Resâilu İhvânî Safâ**, Ed. Arif Tamer, Beyrut, Avidat, 1995, C. III, s. 51-52.

İhvan'a göre, evrende şahidi olduğumuz kötülükler Tanrı'nın inâyetine göredir. Ne var ki, bu inâyet ancak Tanrı-âlem ilişkisi içerisinde olan hikmetin tümel (kulli) olarak kavranmasıyla ortaya çıkabilir. Bu ilişki belirli bir nizâm, gâye ve kanunlarla sabittir. Hidâyet, basiret ve kesin (yakini) bilgi de ancak bu sabitelerin kavranmasıyla oluşmaktadır. Bunun neticesinde de, o kimsenin Allah katında değeri artar. Bu tür külli kavrayıştan yoksun olanlar ise, evreni parçalara (cüzlere) ayırarak anlamaya çalışır ki, işte o zaman insan çıkmaza girer, şüphe ve sıkıntıları artar, Tanrı'dan uzaklaşmış olur.¹³⁹

İhvan'a göre âlem, belirli bir hikmete ve gâyeye göre yaratılmış olduğuna göre, evren de en güzel âhenk düzenini bu şekilde kazanmıştır. Gâyelilik (teleoloji) âlemde en büyük etkidir. Her varlık çeşidinin bir yararı ya da bir zararı giderme gibi gâyesi vardır.¹⁴⁰

Dolayısıyla kötülük Tanrı tarafından, evrendeki estetik mükemmelliği tamamlamak, iyinin daha da anlamlı olması ve insan irâdesinin ve bilgisinin olanaklılığı adına yaratılmış, onun böyle kavranabilmesini ise, tikellere parçalanmayan akıllar için mümkün kılınmıştır.

Denilebilir ki, İhvan bu yaklaşımlarıyla birlikte Ehl-i sünnet doktrininin “hayrın da şerrin de Allah'tan olduğu” tarzındaki inancı paylaşır ve insanlığı şer konusundaki bu çözümsüz gibi gözüken problemi Allah'ın hikmetine bırakmaktadır.¹⁴¹

2. Fârâbî

İslâm felsefesinin en ileri gelen filozoflarından olan Fârâbî, kötülüğün mâhiyeti ile ilgili değerlendirmelerinde, onun Tanrı tarafından murad olunduğu, fakat varlığın tamamı dikkate alındığında, kötülüklerin de güzellik, ihtişam ve

¹³⁹ İhvânî Safâ, **Resâil**, C. III, s. 504-506 (Bkz.: Taylan, **Tanrı Sorunu**, s. 215).

¹⁴⁰ Şahin Filiz, **İlk İslâm Hümanistleri: İhvânî Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi**, Konya, Onbir Eylül Yayınları, 2002, s. 101.

¹⁴¹ Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 99.

parlaklıklar gibi¹⁴² izafi olduğu anlaşılmaktadır. Âlemin müdebbiri olan Tanrı varlığın her parçasında belirli bir gâye “yaratmıştır”^{*}.

Fârâbî'ye göre, Tanrı gerek saf akıl ve mantık yönünden, gerekse varlık ve varlığa ait olgular yönünden düşünölsün, her türlü eksikliklerden uzaktır, en mükemmel ve en yetkin varlıktır.¹⁴³ Onun eksikliklerden uzak olması, varlığında hiçbir bakımdan maddi olanı içermiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Madde, nasıl düşünölsün düşünölsün, gerçekleşmemişliğin belirtisidir ve bütün eksiklerin, kötölüklerin kaynağıdır. Ama ilk olanın bütün eksikliklerden uzak bulunması, her bakımdan gerçekleşmiş olması bir zorunluluktur.¹⁴⁴

Tabîî ki, bunlar Fârâbî'nin kötüyü, çirkini ve şerri âlemde gerçek gibi görmediği anlamına gelmemelidir. Çünkü, oradaki işler ve insanın durumu, hayır-şer, sevimli-sevimsiz, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi çok çeşitlidir. Fârâbî'nin burada belirttiği şer ve eksiklikler, “tabîî” diye bilinen kötölüklerdir. ^{*}

İnsandan kaynaklanan ahlâki kötölüğün kaynağı pek belli olmamakla beraber, bu da bedenli varlık olmasından, dolayısıyla bedeninin nizâmı tam kabul edemeyişinden doğmuş olabileceği gibi, (bâzı insanları “islâhı mümkün

¹⁴² Fârâbî, **Ârâi Ehl-i Medineti-l Fadıla**, s. 44.

^{*} Fârâbî varlığın Tanrı'dan südür ettiğini (çıktığını) iddia ettiğine göre, teizmin savunduğu “yaratma” (halaka) anlayışına onun felsefesinde rastlanmaz. (Fârâbî'de “yaratma” düşüncesinin mâhiyeti ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Basılmamış doçentlik tezi, Ankara İlahiyat Faköltesi, 1968, s. 134-156).

¹⁴³ Mehmet Bayraktar, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Yayınları, 1998, s. 220.

¹⁴⁴ Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 26.

^{*} Hatta bâzı durumlarda, Fârâbî'nin fiziksel kötölüğü tamamen inkar ettiği görülür: “Kötölük (eş-şer), asla mevcut değildir” der. O , “bu evrendeki her hangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifâde edecek olursak, kötölük, varlığı insan irâdesiyle olmayan her hangi bir şeyde asla mevcut değildir”. (Bkz.: Fârâbî, **Füsusu-l Medeni**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 59)

olmayanlar” olarak vasıflandırılmasının sebebi de bu olsa gerektir,¹⁴⁵) insan irâdesinin de kötülüğün çıkmasında payı yok değildir. Ona göre, insanlar bir bakımdan irâdelerinde özgürdürler, fakat, bir bakımdan da özgür değildirler. Çünkü, her fiil, kendinden önceki fiiller tarafından belirlenir ve bu da en sonda kadere dayanır. İnsan ruhu, kendi üstündeki ruha yöneldiği zaman iyiye doğru yönelmiş olur. İyiye yönelmek ise mutluluk demektir. İyiye, sırf iyi olduğu için yönelmek de en büyük mutluluktur.¹⁴⁶

Nitekim, mutluluğun (saâdet) zıddı olan bedbahtlık (şekâvet) ve kendisiyle bedbahtlığa ulaşılan herşey kötülüğün iki çeşidi olarak ortaya konup, bunların zıddı olan iki şeyin de iyilik olduğu söylenirken, bunların irâdeli fiiller olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁷

Fârâbî’ye göre hayır ve nizâm evrende bizzât kast edilip amaçlanan bir şeydir. Kötülük ise varolmaları zorunlu olan birtakım şeyler ve durumlarla ilgili olup, bunlar hayırdır ve insanların onlara uyması zorunlu olduğu için, dolayısıyla kast edilmiştir. Allah’ın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır. Her olup biten Allah’ın kaza ve kaderiyledir. Kötülükler de O’nun kaza ve kaderiyledir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülükler izafidir ve değişen (süfli) âlemle ilgili bulunmaktadır. Öteki taraftan bu kötülüklerin yararları da mevcuttur. Çünkü kötülükler olmasaydı, iyilikler çok ve devamlı olmazlardı. Eğer gerekli olan biraz kötülükten kaçınarak, çok iyilikten vazgeçilirse bu durum, kötülüğün artmasına neden olur.¹⁴⁸

Özetlersek, Fârâbî’den hareketle şer meselesi ümumi bir çerçeve olarak iki temel ilke içerisinde yorumlanabilir;

¹⁴⁵ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, s. 149.

¹⁴⁶ Cavit Sunar, **İslâm’da Felsefe ve Fârâbî**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972, s. 65.

¹⁴⁷ Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 137.

¹⁴⁸ Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s. 126.

- a. Kötülük hayrın eksikliği, gerçeyi bakımdan hayır ve varlığın kemâli demektir. Buradaki eksiklik Tanrı'dan kaynaklanan mutlak eksiklik değil, tam nizâmı kabullenemeyen maddi eksikliktir ki, bunun da nisbi ve göreceli varlığı sözkonusudur.
- b. Kötülük ârizîdir ve görecelidir. Ayrıca onun külli varlıkların nizâmında bir yeri ve hatta gerekliliği vardır. Buna göre de, az şerden dolayı çok iyilik terk olunmaz. Örneğin, esasında hayır olan yağmur yağmasından, bazen evlerin yıkılması ve sel felaketi gibi sonuçların, yâni kötülüklerin meydana gelmesi gibi.¹⁴⁹

Fârâbî'nin bu iyimser görüşünün arkasında onun südür anlayışı yatmaktadır. Bu nazariyeye göre, her şey Bir'den hiçbir güçlük söz konusu olmadan tam bir nizâm içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece südür etmiştir. Bu südür, ilâhî rizaya uygun olduğu için de iyidir, “adâletlidir”.¹⁵⁰ Yani Fârâbî ve onun yandaşlarına göre, Allah'ın adâleti ile âlemin mevcut durumu arasında bir uyumsuzluğun bulunmadığı kesindir.¹⁵¹

3. İbn Sînâ

İbn Sînâ âlemde üç çeşit kötülükten bahseder:

- a. Ahlâken yasaklanan ahlâki kötülükler,
- b. Herhangi bir sebeple duyulan elem ve keder gibi fiziksel kötülükler,
- c. Eşyada kemâlin yoksunluğu anlamında olan metafiziksel kötülükler.¹⁵²

¹⁴⁹ Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 136.

¹⁵⁰ Fârâbî, **Füsusu-l Medeni**, s. 60.

¹⁵¹ Mehmet S. Aydın, “Risâle-i Nurda Kötülük Problemi”, **Mehmet Aydın ile İçerik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik** içinde, Ed. Mehmet Gündem, İstanbul, İyidam Yayınları, 1999, s. 274.

¹⁵² Bkz.: İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhîyyât**, Ed. Georges C. Anawati, Kâhire, “y. y.”, 1964, s. 416-419.

Hem ahlâki hem de fiziksel kötülükler, başkasına ettikleri kötü etkilerine göre kötü sayılırlar. Dolayısıyla kötülüğün neliği de, İbn Sînâ'ya göre kişinin durumuna bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Elem de sevinç gibi zihni bir durumdur.¹⁵³ Oysa ki, mevcut olmak aynı zamanda da değişebilir olmak olduğuna göre, kötülüğün ontolojik varlığı da kaçınılmazdır. Ne var ki, bu değişimin içinde Tanrısal inâyeti görmek gerekir:

“Âlemde ortaya çıkan, semavatta, bitkiler ve hayvanlar âleminde gördüğümüz bu mükemmel nizâmı inkar etmek olanaksızdır. Ortaya çıkmaları birbirinden farklı olduğuna göre mutlaka bir düzeni gerektirir. Bu hayır nizâmındaki inâyeti anlamak gerekir. Buradaki neden hayır içindir, kemâl ise imkâna göredir”.¹⁵⁴

Yoksunluk da İbn Sînâ felsefesinde bir tür (metafiziksel) kötülük olarak ele alınmaktadır. Ona göre hayır, varlığın kemâli olarak bilinmelidir. Bu kemâlin yokluğu ise, şerdir. Hakiki nizâm, sırf hayır olan “zâtî Bârîdir”. Âlemin nizâmı ve hayrı O'nun zâtından südür etmiştir. Öyleyse, O'nun zâtından südür eden her şey, nizâmdır ve hayırdır.¹⁵⁵

Varlığı mutlak fiil halinde olduğu için mutlak kemâl (el-kemâlü'l-mahz) ve mutlak hayırdır (el-hayrû'l-mahz).¹⁵⁶ Varlığın bizâtihi yok olmak, anlamsız biçimde tükenip gitmek gibi bir amacı olmadığı için, yok oluş, bozuluş süreçlerinin anlamı yeni varlıkların oluşumunu sağlamaktır. Yetkinlik açısından bakıldığında da, yok oluş süreçleri daha az yetkin olanın yerini daha da yetkin olana bırakması içindir. Öyleyse, iyilik (el-hayr) her şeyin kendi ontolojik sınırları içinde ulaşmak ve böylece varlığını tamamlayıp yetkin şekilde gerçekleştirmek istediği bir gâyedir.¹⁵⁷ Buna mükabil kötülüğün (eş-şerr)

¹⁵³ Fazlur Rahman, “İbn Sînâ”, Çev. Osman Bilen, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, Ed. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, s. 134.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhîyyât**, s. 415.

¹⁵⁵ Emrullah Yüksel, **Sistemantik Kelâm**, s. 90.

¹⁵⁶ Bkz.: Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s. 72.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 143.

kendisiyle varlığı yoktur. O ya bir cevherin varolmayışı ya da o cevherde olması gereken düzgün durumun (salah) olmayışıdır.¹⁵⁸

İbn Sînâ`ya göre, maddenin eksik oluşu zorunludur. Eksiklik de bir tür kötülük olduğuna göre, kötülüksüz bir âlem tasavvuru mümkün değildir.¹⁵⁹ Varlığın en yetkin nizâmı, orada kötülüklerin de var olmasını gerekli kılmıştır. Ona göre de, “Tanrı az ve izafi bile olsa kötülük yaratmasa iyi olmaz mıydı?” sorusunun yanıtı, İbn Sînâ felsefesinde net ve açık olmamakla beraber, “Tanrı herşeyi küllilerle bildiğine göre onu kendisinin ve bilgisinin künhüne varılmaz” şekilde olabilir. Her ne kadar, insana iyiyi kötünden, güzeli çirkinden, yararlıyı zararlıdan ayırma yeteneği verilmişse de, ilâhî hikmetleri külliyle anlama yeteneği verilmemiştir.¹⁶⁰

Fakat bu kötülüğün anlamının hiçbir şekilde anlaşılamayacağı anlamına da gelmemelidir. Zira filozof, görüldüğü gibi zaman zaman şerrin bulunmasının hikmeti hakkında ipuçları vermektedir. Bizim olaylar zinciri içerisinde kötülük olarak gördüğümüz hususlar, insanlar arasında iyiliğin yayılıp gelişmesini temin edebileceğinden “ilâhî hikmete” daha uygundur ve belki de gereklidir.¹⁶¹

İbn Sînâ`ya göre Tanrı, tasarlanabilecek en mükemmel bir evren yaratmıştır. Onun felsefesinde, evrende müşahade ettiğimiz bu kötülükler bile, en mükemmel evren adına zorunludur. Bu anlayışa göre şerrin varlığı adeta iyiliğin varlığı için ödenilmiş bedeldir. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin anlaşılması mümkün değildir ve aslında kötülüğün miktarı iyiliğe oranla da

¹⁵⁸ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 141-142; Ayrıca bkz.: Hayrani Altıntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 73-74.

¹⁵⁹ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, **D.İ.A.**, İstanbul 1999, C. XX, s. 328.

¹⁶⁰ Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 204.

¹⁶¹ Abdurrahman Dodurgalı, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995, s. 127.

azdır. Buna göre de, az kötülüğün olmaması için, çok iyilikten de vazgeçmek Tanrısal hikmetle uyuşmamaktadır.¹⁶²

“Şâyet âlem, içerisinde iyi ve kötü şeylerin meydana geleceği ve orada bulunanlardan hem doğruluğun (salah) hem de fesadın sâdır olacağı bir yapıda olmamış olsaydı, âlemin nizâmı aslâ tam olmuş olmazdı. Zira bu âlemde sadece pür doğruluk olsaydı bu âlem değil de başka bir âlem olmuş olurdu ve mevcut yapıdan başka bir yapıda olması gerekirdi.¹⁶³

Dolayısıyla, burada İbn Sînâ'nın vurgulamaya çalıştığı şey, eğer âlemde kötülük ve iyilik birlikte bulunmasalardı, âlemin düzeninin de tam olmayacağı yönündedir. Ona göre, içinde yaşadığımız bu dünya değil, başka bir dünya olsaydı, yine de kötülük var olacaktı. Kötülük bu dünyada olmasaydı ona benzer başka bir şey olurdu. Kötülük olmamış olsaydı, bu durumun kendisi daha fazla kötü(lük) oluşturmuş olurdu. Zira bu, külli hayır düzeninde büyük bir boşluğa neden olurdu. Mutlak varlıktan uzak olan kötülük, mümkün varlıklarda ise mevcuttur.¹⁶⁴ Üstelik, bizim kötülük dediğimiz şey, büyük bir hayrın meydana gelmesine veya daha büyük bir kötülüğü önlemeye sebep oluyorsa, onu da hayır olarak kabullenmek zorundayız. Zira bir insanın kangren olmuş olan uzvunu kesmek kötülük değildir.

Özetlersek, insanın ruh oluşumu içerisinde olduğu hakikati İbn Sînâ'nın ilâhî adâlet anlayışı için de geçerlidir. Ona göre, insanın faal akıl ile ilişki kurabilmesi için müstefat akıl düzeyine ulaşması zorunluluğu vardır. Böyle bir sonuç dinamik bir evren içerisinde yaşayan varlıklar olduğumuzu zorunlu kılar. İçinde yaşadığımız durumları belirleyip, daha iyi ve güzel olana doğru mücâdelenin yaşandığı ortamdan başkası da beklen(e)mez.¹⁶⁵

¹⁶² İbn Sînâ, **eş-Şifâ: İlâhîyyât**, s. 418.

¹⁶³ İbn Sînâ, “Kaderin Sırrına Dair Risâle”, Çev. Ömer Mahir Alper, **İstanbul Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 7, İstanbul, 2003, s. 175.

¹⁶⁴ Mevlüt Albayrak, **İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi**, Isparta, Fakülte Kitapevi Yayınları, 2001, s. 127.

¹⁶⁵ Mevlüt Albayrak, **Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi**, s. 249.

4. İbn Rüşd

İbn Rüşdün kötülük meselesine yaklaşımı, kendisinden önceki filozofların açıklamalarından farklı değildir. Ona göre de, şerler insanı hayra yaklaştırdığına göre, onlar da dolaylı olarak hayırdırlar. Tanrı şerri de hayır için, yâni şerde bulunan hayır için yaratmıştır.

Diğer bir taraftan da, İbn Rüşd şerlerin hikmetini anlamakta da insanın zorluk çekeceğinin farkında olduğu için,¹⁶⁶ beşeri adâletle ilâhî adâleti birbirinden ayırma ihtiyacı hisseder. Şöyle ki, ona göre insanın adâleti istemesi, ona herhangi bir hayır dokunsun diye ya da âdil olandan (Tanrı'dan) kendisine bir hayır çıkarsın diyedir. Fakat ilâhî adâlet ise, O'nun zatındaki kemâlin gereğidir der.¹⁶⁷

Ona göre, Allah'ın şerri yaratması onun adâletinin eseri olarak görülmelidir.¹⁶⁸ Örneğin, ateş varlıklarını ona borçlu olanlar için hayırlı bir araçtır. Fakat zaman zaman onun bâzı şeylerin tabiatını bozması, o şeylerdeki veya ateşteki varlığın arızasından kaynaklanmaktadır. Ama bu yine de, ateşin hayırlı birşey olduğuna hâlel getirmez. Zira ondaki hayır ve fesadı karşılaştırdığımızda, hayrın daha fazla olduğunu ve bu nedenle de onun olmasının olmamasından daha iyi olduğunu anlarız.¹⁶⁹

İbn Rüşd'e göre, böylece, evrende ne kadar şer varsa, onda mutlaka hayır mevcuttur. Şerrin yokluğunda hayrı da düşünemeyiz. Meseleyi Kur'an açısından değerlendiren filozof, kötülük örneği olarak, Kur'an'da insanın delâleti

¹⁶⁶ Bkz.: Gülnihal Küken, **Doğu ve Batı Felsefesinde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması**, İstanbul, Alfa, 1996, s. 131-135.

¹⁶⁷ İbn Rüşd, **el-Keşfü an Minhâci'l-Edille**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985, s. 345.

¹⁶⁸ İbn Rüşd'e göre, Allah'ın cömert, salt iyi ve sürekli fail olduğu görüşünü delillendirebilmek için âlemin ezeli oluşunu kabul etmeliyiz. (Bkz.: Fatih Toktaş, **Meşşai Felsefe**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s. 64.

¹⁶⁹ Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelâm**, s. 91; İbn Rüşd'de "mükemmellik" düşüncesine dair ayrıntılı bilgi için bkz.: Oliver Leaman, **Averroes and His Philosophy**, Richmond, Curzon Press, 1998, s. 47-48.

ve hidâyeti ile ilişkili âyetlerden örnekler vererek, onların zâhiri mânâyâ göre anlaşılmasını öngörür.¹⁷⁰ Tanrı hem iyidir hem de tüm iyiliklerin yaratıcısıdır. Eger delâlette kalmayı bir tür kötülük olarak kabul edersek, bu durumda Tanrı herşeyin yaratıcısı olduğuna göre, önemli bir kötülük türü olarak, O'nun hidâyete eremeyen kullar yaratması nasıl açıklanmalıdır?

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, İbn Rüşd felsefesinde, delâlette kalma gibi şerrin, biri dogmatik, diğeri ise rasyonel olmak üzere iki türlü açıklaması yapılmıştır.¹⁷¹ Dogmatik olan görüşe göre, şerlerin mevcutluğu ilâhî hikmet perspektifinden açıklanabilir. Buna göre bu âlem mümkün (muhtemelen daha iyi olan) âlemlerden biri değil, bilakis yegâne âlemdir. Böyle bir âlemde kötülüğün bulunmamasını düşünmek âdilce değil, tam tersine zulüm olmuş olurdu. Bu yaklaşımın insan zihnini ne kadar tatmin edebileceği tartışılabilir.

İbn Rüşd'ün rasyonel yaklaşımına gelince, o, nasıl ki, gıdalar her ne kadar faydalı olurlarsa olsunlar, zayıf veya hasta vücutlara yararı olmayacağı gibi, iyi öğüt ve nasihatlerin de sapık ve delâlette olanlara fayda vermeyeceğini vurgular. Dolayısıyla burada kötülüklerin insandan kaynaklandığı görülmektedir. Kötülüğün Tanrısal açıdan aslı varlığı yoktur ve o, yokluksallıktır.¹⁷² Buradan da anlaşılacağı üzere evrende hayır şerre oranla daha üstündür. Şer evrensel (umumi/genelgeçer) değil, görecelidir. Hükümleri ise ferde göre değil, umuma göre vermemiz gerekmektedir.¹⁷³

Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre de herşeyi Tanrı yarattığına göre, O, yarattıklarıyla ilgili bütün bilgilere sâhiptir. Şerri de Tanrı yaratır, fakat bu bizim anladığımız mânâda değildir. Daha net söylersek, bizim açımızdan şer gibi gözüken şeyler aslında Tanrısal bakımdan şer olmayabilir. Hatta şerrin yaratılışı bu anlamda Tanrısal adâletin bir cephesini oluşturmaktadır da denilebilir.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, *el-Keşfu an Minhâci'l Edille*, s. 236.

¹⁷¹ Bkz.: Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253-254.

¹⁷² Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 161.

¹⁷³ İbn Rüşd, *el-Keşfü an Minhâci'l Edille*, s. 236.

C. Kelâmi Teodise

Felsefî teodiseleri incelerken daha çok Meşşâî filozoflarından hareketle şer problemini açıklamaya çalıştık. Bu, konunun daha da belirginliği ve açıklığı adına gerekliydi. Fakat meseleni kelâmi bağlamda ele aldıkta, görüyoruz ki, kötülüğü sadece bâzı mütekellimlerden yola çıkarak açıklamakla, diğer bâzılarını gözardı etmiş oluruz. Zira kelâmda problemin daha da karmaşık, çeşitli ve dağınık olarak açıklanması meseleni daha da mürekkepleştirmektedir. Buna göre de, kelâmi teodiseyi şahıslar üzerinden daha çok ekoller bağlamında değerlendirmeyi yeğledik. Önce de zikrolunduğu gibi, felsefî ve kelâmi teodiseleri iri çizgilerle birbirinden ayırmak zordur. Ona göre de, felsefî çözümlerlerin bir kısmının kelâmi düşüncede de var olduğunu unutmamak kaydıyla, sadece kelâma özgü yaklaşımları ortaya çıkarmaya çalışacağız.

1. Mu'tezile'nin Kötülük ve Teodise Anlayışı

Teodise kavramının en temel ögesini oluşturan adâlet meselesi Mu'tezile'nin savunduğu beş prensipten birisidir*. Kendilerini “Ehlü'l-adl ve't-tevhid” olarak isimlendiren Mu'tezile'ye göre, Allah iyi ya da kötü arasında, onların iyi ya da kötü oluşuna göre ayırım yapmaktadır. İyilik ya da kötülük varlıkların özlerinde bulunur ve bunların bir kısmı akılla da bilinebilir.¹⁷⁴

* Diğer prensipler **tevhit**, **vad ve vait**, **el-menziletü beyne'l-menzileteyn**, **marufu emretmek ve münkeri yasaklamaktır**. Muhammet Ammara bu prensiplerin oluşma dönemini Ebû Hüzeyl el-Hallaf'ın (öl. H. 125) “**Usûl-i Hamse**” isimli eseriyle başlatır. (Ayrıntılı bilgi için bakılabilir: Muhammet Ammara, **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998, s. 66; Osman Aydın, **İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allâf**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 50-60; Mu'tezile'nin adâlet kavramına atfettiği öneme binaen, onlara “**adliyye**” veya “**ashâbu'l-adl**” denilmiştir. (Bkz.: Kemal Işık, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967, s. 69; Ömer Mahir Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği**, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 20.

¹⁷⁴ Alper, **Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi**, s. 20.

Mu'tezile alimleri kötülüğün inanan kişi için birtakım sorunlar oluşturabileceğinin farkındaydılar. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden biri olan Kadı Abdulcebbar önce, kötülüğün kökeninde ayırım yaparak, birtakım kötülüklerin Allah'tan olduğuna, bir kısmının da insandan kaynaklandığına işâret ederek, Allah'tan gelenlerin ise aslında kötülük türü olmadığını vurgular. İnsandan kaynaklanan ahlâki kötülükler ise, insanın sorumlu bir varlık oluşu nedeniyledir.

Mu'tezile'ye göre, “âdil”, “vâcip”, “iyi”, “kötü” gibi ahlâki kavramlar ve nitelikler gerçek nesnel bir varlığı sâhiptirler. Onlar hem Tanrı'nın hem de insanın fiillerine atfedilebilirler. Dolayısıyla insanoğlu ilâhî irâde ya da maddi koşullardan bağımsız olarak eylemde bulunma gücüne sâhiptir.¹⁷⁵ Yâni kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. İyi ve kötü fiillerinin halıkı olduğu içindir ki, âhirette sevaba ya da cezâyâ müstehak olur. İnsanın fiilleri Allah'a atfedilemez. Allah'a şer ve zulüm isnat etmek küfür ve masiyettir. Allah'a nasıl ki, adâleti yarattığı için âdil deniliyorsa, zulümü yaratmış olsaydı bu nedenle ona zâlim denilmesi gerekirdi.¹⁷⁶

Buradan görüldüğü gibi, Mu'tezile şer ve kötülük durumlarını insanla ilişkilendirir. Allah, hayrı irâde eder ve yaratır ise de, şerleri ve kötülükleri irâde etmez ve yaratmaz.¹⁷⁷ Fakat burada sorun olabilecek diğer bir mesele Tanrı'nın bilgisi meselesiyle alakalıdır. Tanrı insanın ortaya çıkaracakları bu kötülükleri önceden bilebilir miydi? Eş'âri bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerini şöyle zikreder:

“Onlardan bâzıları, Allah'ın yaratmadığı elemeleri ve cisimleri; olmamış veya olmayacak olan eşyayı, cevherleri ve arazları ezeli olarak bildiği, ancak müminleri, kâfirleri ve fâilleri ezeli olarak bilmediği, yâni O'nun sıfatlardan her hangi birisiyle

¹⁷⁵ George F. Hourani, “Mu'tezili Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşeri Akıl”, Çev. Fethi Kerim Kazanç, **Tabula Rasa: Felsefe Teolojisi**, Sayı 5, Isparta, 2002, s. 208.

¹⁷⁶ Nafiz Danışman, **Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar**, Ankara, Son Havadis Yayınları, 1955, s. 31.

¹⁷⁷ Emrullah Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 8, Erzurum, 1988, s. 64.

var etmeye kâdir olduğu her şeyi, o sıfat üzere bildiği görüşündedirler. Yine, onlar insanın var olurken mümin veya kâfir olarak nitelendirilmesinin de imkânsız olacağını iddia ettiler”.¹⁷⁸

Yukarıda zikrolunanları dikkate aldığımızda görürüz ki, Mu'tezile, kötülüklerin Allah'a nispet edilemeyeceğini söylerken, bela ve felaketlerin, acı ve elemelerin O'na nispet edilemeyeceğini kast etmemekte, bilakis, sadece bunların ilâhî fiillerle ilintili oldukları durumlarda kötülük olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulamaktadır.

Mu'tezîlî kelâmcıların metafiziksel kötülülere “kötü” dememesinin nedeni de Allah'ın varlık hakkında murad ettiği gâî eylemler dolayısıyladır. Zira onlara göre bir işe (duruma) kötü diyebilmek için onun ya zulüm ya da abes (boş, mânâsız) olması gerekmektedir.¹⁷⁹ Allah'tan kaynaklandığı bilinen hastalıklar, âfetler veya şer olarak kabul edebileceğimiz her türlü kötü durumlar, ölüm sonrasında bedeli fazlasıyla ödenilecek bir durum olduğuna, dolayısıyla da eskatolojik bir gâyeye yönelmiş olduğuna göre kötülük olmaktan çıkarlar.¹⁸⁰

Buradan çıkarılacak genel kanaat şöyledir: Tanrı kötü olanı seçemez. Tanrı'nin kötüyü seçmemesinin nedeni ona güç yetiremediğinden değil, kötünün sırf kötülüğüne göre, ve onu seçenin de yalnızca fâilin durumuna bağlı olmasına göredir.¹⁸¹

Fakat buradan yola çıkarak, Mu'tezile'nin kötülüğün objektif varlığını inkar ettiği anlaşılmamalıdır. Kast olunan, kötü olarak adlandırılan olay ve olguların yönelmiş oldukları gâî nedenleri dikkate aldığımızda, onların Tanrı'nın yokluğuna, ya da O'nun iyi olmayışına delâlet ettiğinin doğru olmayacağıdır. Bilakis, filozofların iddia ettikleri gibi az kötülük çok iyiliğin kaçınılmaz şartı olduğuna inanılmalıdır.

¹⁷⁸ Ebû Hasan el-Eş'ârî, **Makâlât**, C. I, s. 243; Bkz.: **Özdemir, Kötülük Problemi**, s. 143.

¹⁷⁹ Kâdi Ahmed Abdülcebbar, **el-Muğni**, Ed. Ahmet Fuad el-Ehvani, Kâhire, 1962, C. XIII, s. 228.

¹⁸⁰ Abdülcebbar, **el-Muğni**, C. XIII, s. 388.

¹⁸¹ Abdülcebbar, **el-Muğni**, C. VI, s. 178.

Hatta Subhi`ye göre, Mu`tezile biraz da ileri giderek, Tanrı`nın az kötülük olmadan bile salt iyiliği yaratabileceğini iddia etmişlerdir. Zira onlara göre, bunun aksini düşünmek Tanrı`ya zorunluluk izafe eder.¹⁸²

Tabiî kötülöklere gelindiğinde ise, Mu`tezile bu konuyu ilâhî hikmet perspektifinden ele alarak, bunların da boş ve anlamsız olmadığının altını çizer. Bu konuda Mu`tezile`nin en çok zorlandığı konu, hayvanlar ve çocuklarla ilgili kötölöklere. Allah`ın hayvanlara ya da çocuklara çektiirdiğı ıstırapların herhangi bir öğüt verme ya da nasihat etme gibi bir amaçla bağdaşmadığı bilinmektedir. Mu`tezile, evrendeki kötölöklere, özgürlük ilkesinden hareketle, insanın sorumluluğuna vermek istemiştir. Fakat, çocuk yaşta hastalıktan ölen insan için “yaşasaydı iyi bir mümin olabilirdi” diyenlere, Tanrı`nın ilâhî hikmeti açısından bakıldığında, verilecek yanıt ne olabilirdi? Diğer bir taraftan da, çocuklara ve hayvanlara ilişkin kötölöklere, özgürlökle açıklanamayacağı veya işlenen bir suçun cezâsı olarak görölemeyeceğı de ortadadır.¹⁸³

Eş`ârilerin, mâhiyeti pek de net olarak bilinmeyen hikmet kavramına sığındığı bu noktada, Mu`tezile Allah`ın hayvanları bile gördükleri acıdan dolayı mükâfatlandıracağı iddiasından hareket etmiştir. Yine Mu`tezile`den Câfer b. Harb ve İskafi, yılanlar ve akrepler gibi yırtıcı hayvanların dünyada ve mevkıfta karşılık göreceğini, sonra cehenneme koyulup kötü insanlar, kâfirler ve suçlular için cezâ olacaklarını iddia etmişler.¹⁸⁴

Mu`tezile`nin Tanrı`nın aslâ kötölökle yap(a)mayacağını şiddetle savunması, onların Tanrı için bunu yapmanın muhal olduğunu savunmaları dolayısıyladır. Mu`tezile`den olan Ebû Hüzeyl ve Bîşr b. Mutemer`e göre bu

¹⁸² Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetü-l Ahlâkiyye*, Beyrut, 1992, s. 56.

¹⁸³ Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 235-236.

¹⁸⁴ Özdemir, *Kötölökle Problemi*, s. 93.

“imkânsız”, Ebû Musa el-Murdar’a göre “çirkin”, Muhammet b. Şebib’e göre ise “anlamsız”dır.¹⁸⁵

Allah, kötü olan şeyleri yaratmadığı gibi, onlara irâdesi de taalluk etmez. Çünkü, Mu’tezile’ye göre, Allah’ın emri ile irâdesi birbirinin lazımıdır. Yâni Allah bir şeyin olmasını istemiş, irâde etmişse, aynı zamanda onu emretmiş; olmasını irâde etmemişse, onu emr de etmemiştir. Onun için Allah, hayır olan şeylerin olmasını irâde eder ve emretmiş; günahları ise ne irâde ne de emretmiştir. Kısacası, Mu’tezile’ye göre Allah’ın irâdesi masiyet cinsinden olan şeylere taalluk etmez. Dolayısıyla, Allah şerri irâde etmez ve emretmez, bilakis şerler insanın irâdesi, ihtiyarı ve fiili ile meydana gelir.

Şu halde Mu’tezile’ye göre, ister şer ve günah, isterse de hayır ve taat cinsinden olsun, insanın kudretinin taalluk ettiği hiçbir fiilinde Allah’ın tesiri ya da müdâhelesi yoktur. Bu mânâda olmak üzere, insanın fillerinin kaza ve kaderin etkisiyle meydana geldiğini söylemek de mümkün değildir. İnsan, fiillerinde hür ve bağımsızdır. Bu, onun sorumlu bir varlık, Allah’ın da âdil olmasının bir gereğidir.¹⁸⁶

Sonuç olarak Mu’tezile’nin şer problemine yaklaşımı, insan irâdesinin özgürlüğü nedeniyle kötüye kullanılması, tabîî kötülük olarak bilinen şerlerin gâi nedenlerle “iyi” oluşu, hayvan ve çocuk acılarının gelince ise onların bedeli ödenilmekle aklanabileceği noktasında odaklanmaktadır.

2. Eş’âriliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı

İslâm’ın ilk dönemlerinde insan irâdesi ve filleri sözkonusunda, Allah’ın mutlak kudretine vurgu yapan düşünceye tepki olarak doğan ve bu mutlaklığı kötülüklerden hareketle yumuşatmağa çalışan Mu’tezile’ni, bu fikirleri dolayısıyla kelâmcılarca eleştirildikten sonra, mutlaklık düşüncesine

¹⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ebû-l Hasan el-Eş’âri, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü-l İslâmiyyin ve İhtilafü-l Musallin**, Çevirenler Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 181-185.

¹⁸⁶ Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhit**, İstanbul, Nun Yayınları, 1995, s. 246.

yeniden geri dönen Eş'ârilere izlediler. Eş'âriğin ilâhî kudret üzerindeki ısrarı, özgür irâde ve nedensellik inancının reddiyle sonuçlandı. Hatta Mu'tezilî teodisenin temelinde obyektif ve akıl ile anlaşılabilen iyilik ve kötülük fikrinde, köklü bir değişimi gerekli görmüştür.¹⁸⁷

Eş'ârilere Allah'ın fillerinde herhangi bir neden veya gâye aramanın doğru olmadığını iddia ettiler. Onlara göre, Allah kâinatı yaratırken hiçbir zorlama veya bağlayıcı maksat olmadan yaratmıştır.¹⁸⁸ Dolayısıyla iddia olunduğu gibi, onu yaratırken de ne kendisi için ne de başkası için herhangi bir fayda gözetmemiştir. Zira eylemlerinde özgür olan yaratıcının, böyle bir yarar gözetmesine de neden yoktur. Eş'ârilere göre herhangi bir gâyeye göre davranmak, bir tür eksiklik, bu Allah'a izafe edilemez.

Hikmetliliği kabul eden, fakat nedenselliği inkar eden bu anlayış zamanla çoğunluk Ehl-i Sünnet alimlerince kabullenilmeye başlanmıştır. Eş'âri bu anlayışını Kur'an'a dayandırarak temellendirmeye çalışmıştır. “Onlara bir iyilik geldiği zaman bu Allah katındandır derler ve eğer bir kötülük isabet ederse bu senin yüzündendir derler. De ki, hepsi Allah katındandır”¹⁸⁹ âyetinin kendi görüşlerini pekiştirdiğini söylerler.¹⁹⁰

Eş'âri'ye göre, Allah'ın iyiliği ve kötülüğü de,¹⁹¹ küfrü ve isyanı da yarattığı bir gerçektir. Eğer bunu yarattığı gerçekse, o zaman onu istemesi de bir gerçektir. Çünkü, istemediğini yarattığını düşünmek mümkün değildir.¹⁹² Yukarıda verilen açıklamaya göre Eş'âri'de iyilik ve kötülük Mu'tezile'de

¹⁸⁷ Ormsby, “İlâhî Adâlet” (Teodise) Sorunu, s. 28.

¹⁸⁸ Fahrettin er-Râzi, **Kelâm'a Giriş: el-Muhassal**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978, s. 202.

¹⁸⁹ Nisa, 4/78-79.

¹⁹⁰ Özdemir, **Kötülük Problemi**, s. 114.

¹⁹¹ Adnan Aslan, **Religious Pluralism In Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr**, Richmond, Curzon Press, 1998, s. 225.

¹⁹² Ebû-l Hasan el-Eş'âri, **Dinin İnanç İlkeleri: el-İbane an Usuli-d Diyane**, Çev. ve Ed. Mustafa Çevik, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005, s. 70.

olduğu gibi zâti değildir, yâni eşyanın aslında bulunmaz. İyilik ve kötülük şeridir. Onu “şeriat tayin etmiştir”.¹⁹³

Peki böyle bir nedensellik, daha doğrusu, nedensizlik anlayışı içerisinde kötülük ve teodise nasıl açıklanabilir? Öyle anlaşıyor ki, burada Eş’ârilik için kötülükten bahsetmek kolay gözükmemektedir. Çünkü, Eş’ârilik zâten işin başında herşeyin Allah’tan olduğuna inandıkları için, diğer teodise türlerinde gördüğümüz problem soruları olan niçin?, neden?, nasıl oluyor da? gibi soruları burada sormak anlamsızlaşmaktadır. Tanrı insanların bir kısmını cennet için, dolayısıyla iyi olarak, bir kısmını da cehennem için, dolayısıyla kötü olarak yaratmıştır. Zâten isteseler bile bu durumu değiştiremeyeceklerine göre burada aslında pek savunmadan veya teodiseden bahsetmek de mümkün değildir.

Ormsby’e göre, Eş’ârilik daha literal bir ilâhî kudret anlayışına dönerken, adâlet hakkında daha büyük problemlerin ortaya çıkma riskini bile göze aldılar. Eş’ârilik iyilik ve kötülüğün obyektif bir varlığının temeli olduğunu tamâmen inkar ettiler. Daha doğrusu iyilik ve kötülüğün ilâhî hükümle belirlendiğini iddia ettiler.¹⁹⁴ Eş’âri’den alıntılanan aşağıdaki pasaj Ormsby’in iddiasını destekler mâhiyettedir;

“Eğer Allah’ın “ben insanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım” şeklindeki âyeti hakkında sorarlarsa bunun cevabı şudur: Allah bununla inkarcıların dışında müminleri kast etmiştir. Çünkü o, yarattıklarının çoğunu Cehennem için yarattığını söylemiştir. Bu nedenle ibâdet için yaratmayıp Cehennem için yarattıklarını saydı, onları isimleriyle babalarının ve annelerinin isimleriyle yazdı”.¹⁹⁵

Tanrı’nın yarattığı evrende herşeyin O’nun isteğine göre olduğu, dolayısıyla da iyi ve mükemmel olduğu düşüncesi diğer bir Eş’âri taraftarı

¹⁹³ Lutfi Doğan, **Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş’âri Mektebi**, Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961, s. 38.

¹⁹⁴ Ormsby, “İlâhî Adâlet” (Teodise) Sorunu, s. 36.

¹⁹⁵ Eş’âri, **Dinin İnanç İlkeleri**, s. 78.

Gazzâli ile zirveleşmiştir. Kanaatimizce, Gazzâli'nin "leyse fi'l-imkân ebde' min-ma kan"¹⁹⁶ ("olandan daha mükemmeli mümkün değildir" - yâni en mükemmel şekilde yaratılmıştır) düşüncesi aynı hareket noktasından mülhemdir.¹⁹⁷

Gazzâli de evrendeki kötülükleri önce Tanrı kavramının tanımlamasından hareketle açıklamaya çalışır. Ona göre "eğer (bu dünyadan daha güzel, daha kusursuz ve daha mükemmel bir dünya mümkün) olsa da; (Allah) onu yaratacak kudreti varken yaratmamış ve böylece lütfkarlığını göstermemiş olsaydı, bu, ilâhî cömertliğe aykırı bir cimrilik ve ilâhî adâlete aykırı bir zulüm olurdu. Eğer (onu yaratmaya) kâdir olmasa, bu da uluhiyete aykırı bir acziyyet olurdu".¹⁹⁸

Gazzâli Kur'an ile desteklediği gâiyetçi görüşünü temellendirirken, Allah'ın evreni tam bir ilimle kusursuz ve adâletine uygun biçimde yarattığını, bundan daha mükemmelinin yaratılamayacağını iddia etmektedir.¹⁹⁹ Böyle bir ilâhî adâlet anlayışı ilâhî irâdeyi ilâhî hikmetten bağımsız ele almamakta ve âlemdeki gâiyyeti bu hikmetin gereği saymaktadır. Gazzâli bu fikirleriyle, Eş'âri geleneğinde adeta hikmet ve rahmetten bağımsız olduğunu vehmettirecek tarzda formüle edilen, ilâhî irâdenin hiçbir gerek ve gerekçeye dayanmayan mutlak hürriyet ve keyfiliği görüşünü daha da mâkul bir çizgiye oturtmaktadır.²⁰⁰

Eşyanın yaratılışındaki çok ince bir hikmetin varlığı, mükemmel düzen Tanrı'nın adâletinin bir göstergesidir. İlâhi hikmet düşüncesi, Gazzâli'nin teodise anlayışında merkezi bir yer tutmaktadır. Gazzâli insânî durumları ve ahlâki kötülükleri açıklarken de, acıyı, yoksunluğu, hastalığı kötülükler olarak

¹⁹⁶ Bkz.: Gazzâli, **İhyau-l Ulumi-d Din**, C. IV, s. 321.

¹⁹⁷ Bkz.: Oliver Leaman, **Ortaçağ İslâm Felsefesi Târîhi**, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 84-85.

¹⁹⁸ Gazzâli, **İhyâ Ulumi'd-Din**, Kâhire: Dârü'l-Reyhan, 1987, C. IV, s. 274.

¹⁹⁹ Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 11-12, İstanbul, 1997, s. 66.

²⁰⁰ İlhan Kutluer, **Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 160-161.

kabul eder. Fakat bu tür kötülükleri, sosyal adâletsizliğin, kazaların veya insan kaynaklı kötülüğün sonucu gerçekleştiğini kabul etmez. Allah bâzı kimseler için sağlık, afiyet ve iman dilediği gibi, bâzıları için de yoksulluk, acı ve inançsızlığı dilemiştir. Burada Allah'ı bu sorumluluklardan kurtarmak için harcanan çabalar da boşunadır ve gereksizdir.²⁰¹

Kötülüğün bu şekilde değerlendirilmesi, problemi çözmekte çok kolay bir yol gibi gözükmektedir. Birinci halde kötülüğün göreceli yapısı onu kötü olmaktan çıkarmaktadır. Bâzı insanlarca kötü olarak algılanan olaylar, aslında kötülük değildir.

Metafiziksel ve tabiî kötülüklere gelince ise, bunların Allah'a isnat olunmasında, Ehl-i Sünnet alimleri arasında ihtilaf yoktur. Bunlar Allah'a göre aslâ kötülülük olmayıp, yaratılışları bir hikmete göre olan ve ancak bâzı insanlar tarafından kötülük olarak algılanabilecek türden şeylerdir. Bu bakımdan, o, en azından bu noktada Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin arasını uzlaştırmış olmaktadır.²⁰²

3. Mâturîdîliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı

Mâturîdîliğin kötülükle ilgili yaklaşımları daha çok Tanrısal hikmet etrafında dönüp dolaşmaktadır. Onlar Allah'ın hem iyiyi hem de kötüyü yarattığını iddia etmişler. Onlara göre Allah insanları özgür ve sorumlu olarak yaratmıştır. Yarattığı bu durumlar karşısında onlardan birini tercih edebilecek yetiyi de onlara bahşetmiştir.

Mâturîdî'ye göre, temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir. Fakat bir şey bir konumda hikmet, diğer bir konumda ise sefeh; bir konumda zulüm, diğer bir konumda ise adâlet olabilir.

²⁰¹ Ormsby, “İlâhî Adâlet” (Teodise) Sorunu, s. 64.

²⁰² Özdemir, **Kötülük Problemi**, s. 119; Zemahşeri ve Beydâvi'den hareketle ilâhî adâlet konusunda Eş'âri-Mu'tezile karşılaştırması için bkz.: Lutpi İbrahim, “Ez-Zemahşeri ve el-Beydâvi'ye göre İlâhî Adâlet Kavramı”, Çev. Emrullah Yüksel, Ömer Aydın, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, İstanbul, 2001.

Buna göre, kişinin kendi tefekkür sistemi içinde bir şeyin sefeh veya hikmet, adâlet veya zulüm statüsünde bulunduğuna hükmetmesi her zaman isabetli olmayabilir.²⁰³

Mâturîdî Allah'a zulüm ve sefehlik (hikmetsizlik) nispet etmenin olanaksız olduğunu iki delille ortaya koymaya çalışır:

Birincisi, bu akli ve istidlali olarak imkânsızdır. Zira, Allah varlık âleminin mutlak hakimi olduğuna göre, O'nun, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, evrende olan bâzı meseleleri insana bırakması ve böylece kötülüklerin ortaya çıkması, kötülüğün kontrol olunmasını imkânsız kılar. Çünkü birçok şey O'nun irâdesi dışında cereyan edebileceği gibi, hükümranlılığı dâhilinde murat etmeyeceği şeyler de bulunabilir ve bu murad etmediklerini berteraf etmeye de gücü yetmez. Peki böyle bir ilahın kulları kendilerini nasıl sürekli bir güven içerisinde hissedebilir ve O'nun bu kısıtlı konumu karşısında vaadini yerine getireceğine nasıl gönül bağlayabilirler? Öyleyse, bütün güc ve kudret Allah'a aittir.²⁰⁴

Diğer bir taraftan da Allah, cömertlik, iyilik, affedicilik ve lütufkarlıkla nitelendirilmiştir. Fakat sözügeçen durumlarda fiilin kendisine nispet edilmesi, bu sıfatların ortadan kalkmasına neden olur. Hakikatte ise Allah böyle bir şeyden münezzeh ve beridir.²⁰⁵

Maturide'ye göre, Allah'a zulüm atfetmenin ikinci imkânsızlığı ise, zulüm, sefehlik ve yalan gibi fiillerin amili olup, bunları işlemeye sövkeden şey ihtiyaç ve bilgisizliktir. Allah'ın bunlardan müstağni olduğu ise defalarca kanıtlanmıştır. Bu yüzden de, O'nun herhangi bir fiilinde ihtiyaç ve bilgisizlikle vasıflandırılması tutarsızdır.²⁰⁶

²⁰³ Ebû Mansur el-Mâturîdî, **Kitabü-t Tevhid**, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2002, s. 277.

²⁰⁴ Mâturîdî, **Kitabü-t Tevhid**, s. 279.

²⁰⁵ Mâturîdî, **Kitabü-t Tevhid**, s. 279-280.

²⁰⁶ Mâturîdî, **Kitabü-t Tevhid**, s. 280.

Mâturîdî bir şeyin takdir olunması ile, onun yerine yetirilmesini de birbirinden ayırmakta ve bunun üzerinde titizlikle durmaktadır.²⁰⁷ Ona göre masiyet ve şer, Allah tarafından takdir edilmekte ve yaratılmaktadır. Zira herşeyin yaratıcısı Allah'tır. Bunları işlenmesi ise kulun kendi kudreti, irâdesi ve kastıyla olmaktadır. Burada Allah'ın bir müdâhelesi ve etkisi sözkonusu değildir.²⁰⁸

Mâturîdî'nin kötülüğün göreceliğiyle ilgili ifâdeleriyle, küfrü ve kötülüğü Allah'ın yarattığı ifâdesi, ilk bakışta çelişkili gibi gözükse de, buradaki yaratma, fiilin zatını yaratma anlamında bir yaratmadır, yoksa, niteliklerini yaratma anlamında değildir.²⁰⁹

Buradan da anlaşılmaktadır ki, Mâturîdî, olgu ve olayları bizzat kendileri dolayısıyla değil de, sonuçları dolayısıyla iyi veya kötü kategorisine almaktadır. Ona göre faydalı olan iyi, zararlı olan ise kötüdür. Ancak zararlı unsurlar abes ve boş değil, Allah'ın yüceliğinin, sonsuzluğunun ve kudretinin kavranılması içindir. Teleolojik açıdan bakacak olursak, kötülük sorumlu olmanın bedelidir. Fakat aynı zamanda da sonuçların bütünüyle bilinemez ya da anlaşılamaz oluşu bizi hikmet kavramına yaklaştırmaktadır. İnsan ibâdet dışında, bâzı belalarla denenerek terbiye edilir. Böylece çeşitli merhalelerden geçirilerek kendisi için mukadder kemâle yöneltir. İnsanın terbiyesinde mühüm yeri olan bu durumlar ne kadar kötü olabiliyor iseler de, onların sabırla aşılması olanaklıdır.

Kötülüğü Tanrı'dan uzak tutmanın bir sonucu olarak, Mâturîdî, Mu'tezile'nin yaptığı gibi, Tanrısal adâlet (el-adl) başlığı altında değil, Tanrısal birlik (et-tevhid) başlığı altında kötülük sorununu tartışmıştır. Nitekim Mâturîdî, hem hikmet hem adâlete aynı tanımı iliştirerek bunu başarmıştır. Kötülük sorununu, Mu'tezile'nin tanımladığı şekliyle, adâlet sorunundan ayırırken,

²⁰⁷ Mâturîdî, **Kitabü-t Tevhid**, s. 308.

²⁰⁸ Kemal Işık, **Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980, s. 97.

²⁰⁹ Özdemir, **Kötülük Problemi**, s. 127.

Mâturîdî görünüşte Tanrı'yı sınava çekme olasılığını da ortadan kaldırmıştır. Kötülük hikmetin bir işlevi haline gelir ve kötülüğün doğurabileceği kişisel problem, duyulan adâletsizlik probleminden daha çok, tam bir kavrayış yoksunluğu problemi olur.

Yine bu yaklaşımda Mâturîdî, ana kelâmi ve felsefi ilgilerinden biri olan ikiciliğe karşı, kötülük problemine getirdiği çözümle, bir darbe endirmekte başarılı olmuştur. Kötülük Mâturîdî'nin çözümlediği şekliyle, yarattığı Yaratıcı'yla ilişkisi esasına dayalı olarak bütünüyle Tanrı'ya iliştilerilebilir. Bu bağlamda, Tanrısal buyruğa aykırı olarak yapılan şey anlamına gelen ahlâki kötülük, insanın kararı ve bunun sonucunda eylemi kendi eylemi olarak kazanmasıyla ilişkilendirilir. Buna göre, kötülüğün varlığını izah etmek için ikinci bir ilkenin varlığını ileri sürmenin hiçbir metafizik veya ahlâki nedeni yoktur.²¹⁰

Bu bakımdan, Mâturîdî'nin, metafiziksel ve tabiî kötülük problemini çözümlemeye, Mu'tezile ve özellikle de Eş'âriyelerden daha başarılı olduğu söylenebilir. Onun, en azından ilâhî sistem içerisinde varlıklara ait bağımsız bir alanın bulunduğunu farkettiği gözükmektedir.

Tüm İslâm filozof ve kelâm düşüncesini dikkate aldığımızda, sonuç olarak anlaşılmaktadır ki, İslâmi teodiselere göre, kötülüklerin yaratılmasındaki temel amaç imtihan ve terbiye olmaktadır. Bilhassa doğal kötülükler imtihan ve terbiye içindir. Ahlâki kötülüklerin kaynağı veya kaynaklarından biri ise, insanın sınırlı irâde gücünü hatalı kullanmasıdır. Ayrıca, buna göre, bu dünyada gerçekleşmeyen bir adâlet varsa, bu öte dünyada mutlaka gerçekleşecektir.²¹¹

²¹⁰J. Meric Pessagho, "Mâturîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları", Çev. Fethi Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 10, Samsun, 1998, s. 474.

²¹¹ Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 189.

Özellikle doğal âfetler neticesindeki fiziksel kötülükler insanların imtihan edilmeleri, eğitilmeleri ve olgunlaşmaları, ibret almaları ve tanınmaları gibi amaçlara hizmet eden gerekli araçlar durumundadırlar.²¹²

Kötülük meselesine bu kadar farklı ve zengin denilebilecek yaklaşımlardan yola çıkarsak, görürüz ki, Hristiyan düşüncesi için bahsettiğimiz Augustine'ci veya İrenaeus'cu tipi teodise türlerini İslâm düşüncesi içinde görmek zordur. Zira İslâm'da filozof, mütekellim ve mutasavvıflarından hiçbirisi kendi adıyla ilgili bir savunma ve teodise türü geliştirmemiş, fakat diğer konularda olduğu gibi, farklı şekillerde de olsa Kur'an'ın ortaya koyduğu şer anlayışından hareket etmişlerdir. Şöyle ki, görüldüğü üzere Kur'an'da şerrin varlığı hiç de tek bir nedenle açıklanacak gibi değildir.²¹³

Kur'an âyetlerinde insanların hayır bildiklerinde şer, şer bildiklerinde hayır olduğu (Bakara, 261), insanlara şerrin dokunacağı (İsra, 83; Fussilet, 49; Mearic, 20), insanların hayırla olduğu gibi şerle de imtihan olunduklarını (Enbiya, 35), hasetçinin şerri (Felak, 5) ve sinsi şeytanın şerri (Nas, 6) olduğu, insanların şer emellerinin cezasını çekeceği (Zilzal, 8) gibi hüsuslar mevcuttur.²¹⁴

Modern İslâm düşünce târihinde de, Kur'an'ın probleme ilişkin çözümlemeleri birden çok yöntemlerle denenmiştir. Konuyla doktora tez çalışması düzeyinde ilgilenmiş olan Lütfullah Cebeci daha çok imtihan ve cezâ üzerinde durmuş,²¹⁵ Ayoub imtihan, tevazu, sabır, minnettarlık gibi duyguları ön plana çıkarmış, Watt özgür irâde ve eğitimi vurgulamış,²¹⁶ Green ise özgür irâde, imtihan ve eskatolojik telafi meselesini temel almıştır.²¹⁷ Cafer S. Yaran bu yaklaşımları dört başlık altında özetlemeye çalışmıştır:

²¹² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 114 - 132.

²¹³ M. J. L. Young, "Kur'an'da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı", Çev. Süleyman Gezer, **Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, Çorum, 2003, s. 175.

²¹⁴ Cebeci, **Kur'an'da Şer Problemi**, s. 67.

²¹⁵ Cebeci, **Kur'an'da Şer Problemi**, s. 129-133.

²¹⁶ Montgomery Watt, "Suffering in Sunnite Islam", **Studia Islamica**, C. I, s. 126; Mahmoud Ayoub, "The Problem of Suffering in Islam", **Journal of Dharma**, s. 276. (Bkz.: Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 114).

²¹⁷ Ronald Green, "Theodicy", **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, C. XIV, s. 438.

Bunlar 1) imtahan ve eğitim,²¹⁸ 2) cüzi irâdenin kötüğe kullanılması,²¹⁹ 3) disiplin ve cezâ,²²⁰ 4) gerçek adâlet yurdunun âhiret oluşuyla²²¹ ilgilidirler.

Günümüzde kötülük problemi ile ilgili yapılan felsefî tartışmalar, ileri sürülen çözüm önerileri ve teodiseler yok değildir. Özellikle son dönemlerde Metin Yasa tarafından felsefî temelleri atılmaya çalışılan ve onun kendi ifâdesiyle “aşk teodisesi” olarak ortaya konulan yeni bir teodise denemesi, yeni olması dolayısıyla kaçınılmaz eksikliklerine rağmen, kötülük problemi karşısında dikkate değer bir önem arz etmektedir. Metin Yasa’nın “başka bir açıdan, geniş anlamı içerisinde kötülüğün kaynağını belirlediği” ve “ilgili probleme başka bir cevap geliştirdiği”²²² teodise denemesi kısaca şöyle özetlenebilir:

a. Aşk teodisesi, “aşk”ı kötülükler karşısında çözüm ve yenilikler vad eden temel faktör olarak kabullenir. Buna göre, insan yaşamını sürdürürken, karşılaştığı sıkıntıları ortaya koymada ve alternatif çözümler üretmede, bu zamana kadar yapılmış teorik çözümlerin yanısıra, çok boyutlu bir değer olan aşktan yararlanarak pratik çözümler üretebilir.

b. Öyleyse, aşkın bireysel ve toplumsal yaşam üzerinde kendini gösteren etkisini, eğer çözücü bir gücü varsa ya da muhtemel çözüm önerilerine götürecekse yahut bilinen çözüm önerilerini destekleyecek bir yöne sâhipse, kötülük açısından da ele alınıp yorumlanabilmelidir.²²³

²¹⁸ Bkz.: Hud, 7; İnsan 2; Enam 165; Mülk 2; Enbiya 35; Zümer 49.

²¹⁹ Bkz.: Ali İmran 165; Enam 125.

²²⁰ Bkz.: Hud 101; Ali İmran 56.

²²¹ Bkz.: Ali İmran 108.

²²² Metin Yasa, “Aşka Referansla Şiddet Ekseninde Kötülük Problemini Yeniden Yorumlamak”, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 118.

²²³ Yasa, “Kötülük Problemini Yeniden Yorumlamak” s. 121-122.

Yasa'ya göre eğer bunun neden gerekli olduğu sorularsa, o zaman, aşk duygusunun “bütün varlıklarda ortak ve yüce bir değer olması”, “aşkın diğer duygulara oranlar daha fazla etkileyici ve değiştirici güce sâhip olduğu”ndan hareketle cevaplanabilir. Yanında tabîî olarak birtakım eleştirilere de açık kapı bırakan bu teodise ki, zâten tüm teodise denemeleri eleştirilerden kurtulamamıştır, insana egzistensiyel açıdan önemli değerler kazandırabilir. Buradan hareketle tüm yaşamın saygıya, hoşgörüye ve aşka dönüşmesini sağlayabilir.²²⁴

Yasa'nın bu teodisesi, kendisinin de iddia ettiği gibi, psikolojik, sosyal ve sosyal-psikolojik tarafları olan kötülük savunmasıdır ve kötülüğü çözmede Tanrı'yı değil, insanı merkeze almıştır.

Kanaatimizce henüz küçük bir makâle düzeyinde ifâdesini bulan bu teodise girişimi, kötülük karşısında teistik savunma amacına İslâmi açıdan ciddi bir katkı olarak görebilir. Zira, bu teodise denemesi, içerisinde İslâm düşüncesi için yabancı olmayan öğeler de taşımaktadır.²²⁵

D. Ruh-Yapma Teodisesinin İslâmi Teodiseler Açısından Değerlendirilmesi

Yukarıdaki İslâmi teodiselerden hareketle, Mutahhari, kötülüğün nedenlerini şu özetlerle belirtir:

1. Şerler ya temeli yokluk olan görünümlerdir veya başka şeylerin yok olmasında köken olabilen şeylerdir. Şer sayılmalarının da

²²⁴ Yasa, “Kötülük Problemini Yeniden Yorumlamak”, s. 126-127.

²²⁵ İslâm felsefî düşüncesinde ve literatüründe “aşk” kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin bkz.: İbn Sînâ, **Risâle fi Mahiyyeti'l-Işk**, Ed. ve Çev. A. Ateş, İstanbul, İÜEF Yayınları, 1953; Fârâbî, **Medinetü'l-Fadıla**, Yasa, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**; Mehmet Bayraktar, **Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Ankara, Türkiye İş Bankası, 1991; Ümit Aktaş, **Akıl, Aşk ve İslâm**, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1997; Abdullah Nasuh Ulvan, **İslâm ve Aşk**, Çev. M. Lutfi Özbey, İstanbul, İhtar Yayıncılık, 1998.

sebebi yokluğa köken olduklarına göredir. Bu mânâda kötülüklerin gerçek varlığı yoktur.

2. İkinci tür şerlerin şer olabilişleri, bizâtihi kendi varlıklarından değil, izafî ve nisbî varlıklarındandır. Kötülüklerin varlığı izafidir. Daha net söylersek, kötülük varlık değil, yokluktur.
 3. Şerler, başka bir şeye bağlı olarak ve araz (ilinek) dolayısıyla şerdirler. Kendi özlerinde şer olarak yaratılmış değildirler. Allah hiçbir şeyi şer olsun diye yaratmamıştır. Fakat ona sebebiyyet verecek özgür irâdeli varlıklar yaratmıştır.
 4. Varlıklar birey olarak ve birbirlerinden bağımsız olarak ele alındıkları takdirde başka bir hükme, buna karşılık bir organizmanın parçası olarak ele alındıklarında başka bir hükme tabidirler. Yâni bizim “kötü” ve “şer” bildiklerimiz Allah katında daha iyi ve faziletli olabilir.
 5. Kötülük (şer) ve çirkinlik olmasa idi, hayrın ve güzelliğin anlamı olmazdı. Şerler ve çirkinlikler, hayırlar ve güzelliklerin belirginleşmesine, görünür olmalarına yararlar. Kötülükler âlemin estetik mükemmeliyetini ve insanın ahlâki gerekliliğini belirtmek içindir.
 6. Evren bölünmez bir bütün, bir birimdir. Bu bütünün bâzı parçalarını ortadan kaldırarak, diğerlerini ortada bırakmayı düşünmek, kuruntudan ve hayâl düzeyinde kalan oyundan ibarettir.
- ²²⁶ Tüm insânî çabalara rağmen kötülük yine de kendi muammasını koruyabilir ve insan bütüncül anlamda onu anlamaktan yoksun olabilir.

İslâmi teodiselerin birbirinden farklı olan iddialarına rağmen, bu iddialar, kanaatimizce, sonuçta hepsini, kötülük ve adl-i ilâhî konusunda yine

²²⁶ Murtaza Mutahhari, **Adl-i İlâhî**, s. 220.

aynı gerçekliğe götürmüştür. Bu, kötülüklerin hiçbir şekilde Tanrı'yı ortadan kaldıracak kadar güçlü olmadığı ve O'na olan inancın hiç de irrasyonel bir tutum olmadığını vurgulamaktadır. Tanrı'nın ve kötülüğün her türlüşünün yaşadığımız dünyanın gerçeklerinden olduğunu kabullenmek akıldışı bir tutum olmasa gerektir.

Dahası, İslâm düşünür ve kelâmcıların fikirlerinde kötülük Allah'tan çok iyi bir sonuçun (cennet) kaçınılmaz şartı olması nedeniyle armağan olarak bile karşılanabilmiştir. Kur'an'ın musibetler ve şerler karşısında dayanabilen insanları mujdelemesi, tüm İslâmi teodiseler için farklı şekillerde de olsa dayak noktası olmuştur.

Bu ilkelerden yola çıkarsak, İrenaeus'cu teodisenin temel iddialarıyla birçok bakımdan örtüştüğünün farkedilmesi zor olmasa gerektir. Fakat İrenaeus'cu teodiseye geçmeden önce, Augustine'in savunduğu kötülük nedenleri de hatırlanabilir. Tezimiz boyunca en az üç kez vurguladığımız gibi, teodiseler soyut anlamlar taşımaları itibarıyla, birbirinden kesin çizgilerle ayrılması çok zor gözükmeğtedir. Ne var ki, en azından bu teodiselerin her birisinin daha çok vurgu yaptığı ve önem verdiyi düşünceyi belirlemek de olanaklıdır.

Bu açıdan baktığımızda, Augustine teodisesinin **kötülüğün yokluksallığı, estetik mükemmeliyet, özgür irâde ve düşünüş** doktrinleri olarak belirlenen prensiplerden en fazla düşünüş üzerinde durması, sonraki teodiseler açısından (ister Hristiyan teodisesi olan İrenaeus ve onun sonraki formülasyonları, isterse de İslâmi teodiseler olsun) bu prensipin çok fazla ciddiye alınmaması dikkat çekmeğtedir.

İrenaeus'cu teodiseye veya onun Hick'ce geliştirilmiş versiyonu olan "ruh-yapma teodisesine" gelince ise, o, İslâmi teodiselere daha yakın durmaktadır. Evrende kötülük niçin vardır? sorusuna getirilen açıklamaların hepsinde istisnasız olarak Tanrısal hikmetten bahsolunmaktadır. Dünyamızın özgür varlıklarla Yaratıcıya doğru yönelmesi, kendi ahlâki mânevi evrimini

tamamlaması, içerisinde cömertlik, dürüstlük, diğergamlık, şefkat ve merhamet, sevgi ve saygının var olmasını gerektirmesi, Hick`in epistemik uzaklık adlandırdığı durumu, İslâmi teodiselerde ise özgür insan irâdesini zorunlu kılmaktadır. Hem epistemik uzaklık hem de özgür irâde insan sorumluluğu için kaçınılmaz şarttır.

Ruh-yapma teodisesinin en belirgin özelliklerinden biri, onun insanı uzun bir mânevi yolculuğun başında görmesinde yatmaktadır. Bu yolculuğun “kılavuzları” kuşkusuz ki, acılar, zorluklar ve sıkıntılardır. İslâmi teodiseler de, özellikle kelâmi perspektifte, musibetler karşısında sabredenlerin Allah katında değerinin yükseleceğinin ve nihâi mukafatını göreceği vurgulanmaktadır.

Her iki teodise de, kötülüklerin olmadığı bir durumda iyiliklerin de değerinin fazla olmayacağı, ya da hiç olmayacağı konusunda aynı kanaatteler. Allah evrende herşeyi aksiyle beraber yaratmıştır. Bunlardan birinin yokluğunu istemek, örneğin şerrin yokluğunu istemek, diğerinin de yok olmasını, yâni iyiliğin de yok olmasını istemektir. Bu mânâda her iki teodise de, evrende gereksiz kötülüğün olmadığına müttefiktirler.

Anlamsız gibi gözüken kötülükler türüne gelince, Hick, daha net bir şekilde, hem inanca hem de inkara müsait olabilmek (*etsi deus non daretur*) ve dolayısıyla da özgür seçimle birini tercih edebilme olanağı için, durumun da böyle olmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. İslâmi teodiseler, evrenin karmaşık veya anlaşılmaz olma gereksiniminin zorunluluğunu açık ifâde etmeseler de, bunların hikmet açısından kabul olunması gerektiğini belirtmektedirler.

Hick, sonda (âhirette) karşılaşılan iyiliğin (cennetin) bu dünyadaki tüm kötülükleri haklı çıkaracak kadar değerli ve güçlü olduğunu iddia eder. Kur`an açısından baktığımızda, öyle gözüküyor ki, dünyadayken daha fazla iyiliğe yakın olanların ve kötülüklere sabredip, dayananların (cennetlik olanların) rableri karşısında çok mutlu bir yaşam sürecekle ve memnun olacaklardır.

Her iki teodise de, Augustine`ci teodisenin zıddına olarak, dünyadaki yaşamın anlamını geleceğe yönelik olarak anlatmaktadırlar. İnsanın sıkıntıları geçmişte vuku bulmuş bir olaya (düşüş gibi) göre değil, gâyet tabiî bir şekilde Tanrı`nın da kontrolü altında, belli bir gâye için yaratılmış teleolojik araçlardır. Bu durumda kötülöklere eğitici bir fonksiyon yüklenmiştir.

Kötölüğün göreceliğine gelince, hem İslâmi teodiseler (Mâtûrîdî`de daha belirgin bir biçimde), hem de ruh-yapma teodisesi, onlar hakkında insânî algılama ile Tanrısal perspektifi birbirinden ayırmaktalar. İnsanlar katında şer olarak bilinen şeyler Tanrı katında iyi olabilir. Hick, bunu hayvanlar âleminde oluşan kötölük gerekçelerini ileri sürerken daha net bir şekilde savunur.

Ruh-yapma teodisesi Tanrı`yı varlığın merkezine yerleştirir. Onun yanında kötölüğü yaratabilecek kadar güçlü olan ve Tanrı`nın irâdesine karşı koyabilecek ayrıca bir güc görmez. Kendisini kabul ve inkar etme yeteneğini insana bırakmıştır. Bu sadece insana iyi bir amaç için bahşolunmuş özgür irâde armağanıdır. Burada Mu`tezile`nin ısrarla vurgulamaya çalıştığı ve insanın düşünce ve eylemlerinde özgür olduğunu savunması hatırlanabilir.

İslâmi teodiselerle yukarıdaki özellikleri itibâriyle uyuşabilen ruh-yapma teodisesinin, zaman zaman da farklı ve hatta zıt olan fikirler ileri sürdüğü söylenilmelidir. Örneğin, Hick kendi teodisesi için olmazsa olmaz şart koştuğu eskatolojinin onun anladığı mânâda gerekliliği meselesi İslâmi perspektiften bakıldığında çok da anlaşılır, net ve kabuledilir değildir. Zira Hick, ölümden sonra hayâtın devam edeceğini söylerken mâkul ve kabuledilebilir bir çizgide iken, orada da insanın bu dünyada olduğu gibi sıkıntı ve kötölüklerle karşılaşabileceği, tüm insanların mânevi olgunluğa ulaşıncağa kadar bu eğitimin devam edeceği düşüncesi, adeta bu dünyadaki yaşamın “uzatma dakikaları” gibi devam etmesi, İslâm teodiseler açısından kolayca savunulacak bir anlayış değildir.

Herkesin kurtuluşunu amaçlayan teodise, varoluşsal açıdan biryere kadar kabul edilir ya da arzulanır olabilse de, Hick`in iddiasının aksine, ahlâki

açıdan kabul görmesi mümkün değildir. Herkes eninde sonunda kurtulacaksa, bu dünyadaki iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik, adâlet ve zulüm ve benzerleri gibi farklılıkların sonucu anlamsız olur. Bu Allah'ın önce adâletine, sonra da vâdettiği “adâlet yurdu” fikrine aykırıdır. Zira, İslâmi teodiselerde bu dünyadaki kötülükler ve iyilikler salt gerçekliği olan vakalar olduğu gibi, onun sonucu olan cennet ve cehennem anlayışı da o kadar reeldir.

Tabîî ki, Hick kendisi de cehennemin varlığını inkar etmez. Fakat, Hick'in cehennem meselesini bir sonuç olarak değil de, evrimsel gelişim için bir aşama olarak görmesi, herne kadar İslâmi düşüncede aynı kanaati paylaşanlar varsa da, en azından İslâmi teodiseler açısından baktığımızda bu kadar net ve kesin olarak görülmez.

Kanaatimizce Hick'i ölüm ötesinde evrimsel gelişimden bahsetmeye zorlayan neden de onun bu anlayışıdır. Çünkü, bu dünyada herkesin iyi olmadığı, ahlâki ve mânevi açıdan mükemmel olmadığı ve dünyayı öylece terk ettiği gerçektir. Öyleyse ölüm ötesinde de bu gerçekleşme süreci devam etmelidir. Dolayısıyla, ölüm ötesinde bu dünyanın devamı niteliğinde yaşam süreci, Hick tarafından herhangi bir teolojik iddiaya dayandırılmamakta, salt postulat olarak ortaya konulmaktadır.

Müslüman alimler içerisinde cehennemin ebedi olmayışını, insanların günahlarının cezâsını çektikten sonra cennete gireceğini savunanlar olmuşsa da, İslâm'da herhangi bir şekilde, Hick'in iddia ettiği anlamda ölüm ötesi evrim ve gelişmeden bahsetmek olanaksızdır. Tam tersine, İslam dininin genel ilkeleri açısından meseleye baktığımızda, ölümle insanın dünyadaki yaşamsal varlığının son bulduğunu görürüz.

Ruh-yapma teodisesi bu gibi teolojik problemleri (en azından İslâmi açıdan) yanında taşımakla beraber, Batı din felsefesinde, kötülük karşısında geliştirilmiş en mâkul teodise şekli olarak kabuledilebilir. Bu teodise, Batılı alternatifleri arasında İslâm'ın kötülük problemi karşısında oluşturduğu çözüm önerileriyle de en fazla uygunluk teşkil edenidir.

Kanaatimizce, zâten hem Batılı teodise ve savunmaların hem de İslâmi teodiselerin kendi içerisinde de mevcut olabilen farklı yaklaşımları ve bazen de zıtlıkları çok fazla abartmazsak, ruh-yapma teodisesinin İslâm açısından mâkuliyet kazanmış olacağını söyleyebiliriz.

SONUÇ

Burada araştırmamız boyunca üzerinde durduğumuz konulara ilişkin yaklaşımlar, irdelemeler ve değerlendirmeler çerçevesinde varılan birtakım temel noktalara işâret etmek istiyoruz.

Tezimizin giriş bölümünde John Hick`in entelektüel hayâtını ve onun din felsefesindeki yerini anahatlarıyla özetlemeye çalıştık. Tanrı anlayışı, dînî çoğulculuk, eskatolojik doğrulama meselesi, dînî tecrübe vb. din felsefesi konuları Hick`in akademik hayâtının tamamına yayılmıştır. Bu nedenle de, onun Tanrı anlayışı doğru anlaşılmadan, dînî çoğulculuk iddiası anlaşılmaz kalabilir; eskatolojik doğrulama bilinmeden kötülüğe yaklaşımları temelsiz gözükebilir. Dolayısıyla üzerine eğildiği tüm konuların birbirleriyle mutlak anlamda ilişkisi vardır. Buna göre de, onun din felsefesindeki bu ilişkiyi anahatlarıyla belirtmeyi gerekli gördük.

Kötülüğü, tanımından hareketle din felsefesinde kabul gören ahlâki, tabîî ve metafiziksel kötülük başlıkları altında değerlendirdik. Temel ayrımlar oluşturamayacak kadar farklılıkları dikkate almazsak, tüm filozof ve ilahiyatçıların kötülükle ilgili bu üçlü tasnifi kabul ettikleri kanaatindeyiz.

İnsanların bilinçli olarak özgür seçimleri sonucu ya da ihmalleri sonucu yalan, iftira, zulüm, öldürme vb. gibi ortaya çıkan kötülükler ahlâki kötülükler; doğadan kaynaklanan depremler, kuraklıklar, seller, tusunamiler vb. de tabîî veya doğal kötülük olarak kabul edilmekteler. Maddenin yetkinsizliğinden kaynaklandığı için zorunlu olarak varlığı kaçınılmaz gözüken kötülükler ise metafiziksel kötülükler denilmiştir. Fakat daha fazla ilk ikisi üzerinde durulmuş ve tartışılmış, zaman zaman da metafiziksel kötülükler doğal kötülükler kısmında ele alınmıştır.

Yine buna benzer bir şekilde kötülüğün problem oluşturduğu durumlar için de üçlü ayrımın şahidi olmaktayız; varoluşsal, delilci ve mantıksal kötülük problemi.

Kötülük probleminin varoluşsal formunu, teizmin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlâki açıdan protesto edilmesi, öfke ve duygusallık temellerine dayalı olarak sorgulanması ve reddedilmesi, insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada elikolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın başkaldırması, Tanrı'nın işkence ve ölüm kamplarında insanların çektiği şiddetli acılar karşısında sessiz kaldığı için protesto edilmesi olarak betimledik.

Mantıksal kötülük problemi ise evrendeki kötülüğe dayalı olarak, iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın varlığına inancın imkânsız, dolayısıyla da akıl dışı olduğunu ileri sürer. Mantıksal kötülük probleminin özeti “dünyada iyi ve her-şeye-gücü yeten Tanrı varsa, kötülük olmamalıydı; kötülük var olduğuna göre Tanrı ya iyi değildir; ya her-şeye-gücü yeten değildir; ya da o hiç yoktur” şeklindedir.

Delilci versiyon da kötülüğün realitesinden yola çıkar, fakat o mantıksal kötülük probleminde olduğu kadar iddialı değildir. Delilci versiyon dünyadaki kötülüklerin iyiliklere oranla fazlalığından hareketle, Tanrı'nın olmama ihtimâlinin var olma ihtimâlinde daha fazla olması gerektiği sonucuna varmıştır.

Din felsefesi târihindeki tüm savunma ve teodise denemeleri bu problemlerle farklı şekillerde hesaplaşmadır. Kötülüğün yokluğundan ya da göreceliğinden hareketle problemi çözmeye çalışanlar olduğu gibi, onu Tanrı-şeytan (ya da “iyilik Tanrı'sı” ve “kötülük Tanrı'sı”) düalist ilişkisinde halletmeye çalışanlar da olmuştur. Fakat gördük ki, bu iddialar ne teistik dinlerin tamamıyla onaylayabileceği türden savunma, ne de târihi-bilimsel verilerin doğruladığı teodise türü olmuştur. Dolayısıyla problemi çözmede de tatminkar gözükmemektedir.

Teistik dinlerde kötülükler daha çok teodise bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Özellikle Hick'in mensubu olduğu Hristiyan geleneği açısından

baktığımızda iki teodise türü karşımıza çıkmaktadır: Augustine`ci ve İrenaeus`cu teodiseler.

Augustine`in geliştirdiği teodise kötülüğün varlığını iyiliğin yokluğu, evrenin karmaşık yapısı ve estetik mükemmelliğinin tamamlayıcılığından hareketle çözmeye çalıştığı durumlarda başarılı gözüktse de, insanın özgür irâdesinin kaçınılmaz sonucu olarak düşüş doktrinine yönelmesi ve ilâhî rahmeti tüm insanlık için kaybolunmuş bir “şans” olarak görmesi epeyce problemlili gözükmektedir. Hick bu teodisenin problemini kendi teodisesini oluşturmak için başlangıç noktası ve nedeni olarak benimser.

Yine aynı Hıristiyan geleneği içerisinde yer alan İrenaeus`cu teodise insanı yaratılışın başında mükemmel ve kusursuz olarak değil, bilakis, eksik ve zayıf, fakat bu eksikliği tamamlayacak güç ve yeteneklere de sâhip olarak tanımlar. Öyleyse, insan gelişim ve olgunlaşma için yaratılmıştır. Bu çabada başarılı olanlar nihâi kurtuluşu kazanmaktadırlar. Nihâi kurtuluş o kadar değerlidir ki, İrenaeus`a göre, dünyadaki tüm sıkıntı ve zorluklar görmezden gelinebilir. Hatta, onlar iyi bir amaca hizmet ettikleri için bir anlamda değer kazanmaktadırlar.

Augustine`ci teodisenin gölgesinde kalan İrenaeus`cu iddialar, yeniden ortaya çıkmak için XIX yüzyıl düşünürü Schleiermacher`e kadar bekleyecekse de, ona gerçek felsefi formülasyonunu veren John Hick olacaktır.

İsmi bir şiirden mülhem olan “ruh-yapma teodisesi”, İrenaeus`cu öğeler bulunduran, fakat bunun yanı sıra Hick`ce yeni anlayış kazanan teleolojik bir teodisedir. Bu teodisenin en temel iddiaları insanın Tanrı`yı hem sevebilecek hem de inkar edebilecek kadar özgür yaratılması, irâdenin kullanılabilmesi için bu dünyadaki durumların uygun olması, Tanrısal amacın tüm kötülükleri aklayabilecek kadar iyi oluşu ve sonunda “sevgi Tanrı”sının bu amacının herkes için gerçekleşeceği etrafında odaklanmaktadır.

Dünyada şahidi olduğumuz kötülüklerle onların Tanrısal amaç içerisindeki yeri ve önemi ruh-yapma teodisesinin üzerinde durduğu en önemli

konulardandır. Peki dünyada amaçsız gibi gözükten kötölükler de yok mudur? Ruh-yapma teodisesi için cavaplaması zor sorulardan biri bu olmuştur. Fakat Hick bu meseleyi göz ardı etmeyerek ona teolojik cevaplar aramıştır.

Özetle söylersek, Hick, birtakım kötölüklerin mutlaka Tanrısal amaç içerisinde değerdendirilemeyeceğinin farkındadır ve amaçsız gözükten ıstırapların yokluğunu iddia etmez. Kötölüklerin büyük çoğunluğunun mânevi gelişim amacına yönelik olmasına rağmen, yine de bâzı kötölük durumlarının kapalı ve anlaşılmaz kaldıklarının farkındadır. O, evrendeki müphemliğin Tanrı'yı dışsal zorlama olmadan bilmeğe yaradığını iddia ederken, kötölüklerdeki belirsizliğin de Tanrı'yı dışsal zorlama olmadan sevmeye yarayacağını ileri sürer.

Tanrı'nın gücünü ya da sevgisini sınırlamadan kötölük problemini açıklama girişimi, her ne kadar Tanrı-insan ilişkileri detaylı bir şekilde açıklanmasa da, İreneus'cu teodisenin en temel iddialarından bir diğeridir. Tabii ki, Hick, insanın olgunlaşma amacıyla Tanrı'yla insan arasında yaratılmış bilişsel mesâfesinin, bu amaca en uygun bir durum (precisely optimum distance) olduğunu iddia ediyor ise de, ahlâki veya fiziksel kötölüklerin tamamının sadece iyiliğe hizmet edecek kadar (ne bundan az ne de bundan fazla) yaratıldığını iddia etmez. Hick hatta bu durumun aksinin olduğunu, yâni kötölüğün bazen iyilik için gereğinden fazla olduğunu da farkındadır. Fakat bu durum bile Hick'in teodisesinde pozitif bir anlam kazanmakta ve "eğer hiçbir amaca hizmet etmeyecek şekilde mevcut olan kötölükler varsa onların eskatolojik sonlulukları dikkate alınarak değerdendirilebilirse, o zaman o kötölüklerin varılınma nedeni da haklı çıkabilir" demektir.

John Hick'e göre insanlık bu dünyada kendi ruhsal evrimini tam olarak tamamlamamıştır. Hick'in teodisesi insanın ilâhî yaratılışını uzun ve yavaş bir süreç olarak ele alır, bu sürecin ölümün ötelinde de devam edeceğini savunur. Bu mânâda da Hick, insan yaşamının ölümle son bulup hemen cennet ve cehenneme terk olunacağı fikrini de inkar eder. Bilakis ölümden ötelere de mânevi evrimsel gelişim gerçekleşecektir. Ona göre Tanrı'nın ruh-yapma

amacının çoğunluk kimseler için eksik ya da tamamlanmamış kalması kötülüğün kendi başına mutlak bir güç olduğu sonucuna götürür ki, bunu din adına savunmak zordur.

Ona göre, Tanrısal amacın tamamlanmadan insanın dünyayı terk etmesi, Tanrı'nın insanlık için tasarladığı amaçla da çatışıyor. Öyleyse, bu amaç için, ölümden sonra da hayâtın devam edeceği ve Tanrısal amacın gerçekleşebileceği bir dünya için eskatoloji düşüncesi kaçınılmazdır.

Hick bu teodisenin temellendirmesinde klasik dînî yaklaşımlarla beraber, modern bilimin verilerinden de destek almaktadır. Bu mânâda düşünüş doktrini ile ilgili târihi verileri mitolojik kabuller olarak, acının tanımını da son dönem psikolojik verilerden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Hick'in tutarlı ve mâkul sayılabilecek bu iddiaları, tek başına ruh-yapma teodisesinin tutarlılığı için yeterli görülmeyebilirse de, bu teodisenin ister Hıristiyanlık açısından isterse de genel teoloji açısından sağlam, aynı zamanda da optimistik temeller üzerine kurulduğu söylenebilir.

Kötülüğe bu açıdan yaklaşımlarını dikkate aldığımızda, ruh-yapma teodisesi ile İslâmi teodiseler arasındaki benzerlikleri fark etmek zor olmayacaktır. Bâzı farklılıkların yanı sıra her iki teodise de aynı çıkış noktasından hareket ederek kötülüğe amaçsal ve pozitif bir anlam yüklemektedirler. Her iki teodisenin ısrarla vurguladığı şey, âhiretteki karşılığın dünyadaki sıkıntı ve ıstırapları haklı çıkaracak kadar değerli oluşudur.

Sonuç olarak, kötülük problemini târihi geçmişi bakımından dikkate aldığımızda, her zaman için sorun oluşturduğu ve günümüzde de sorun olmaya devam ettiği gerçeği, onun gelecekte de böyle olmaya devam edeceğini söylemeye izin vermektedir. Zira insanlar var olduğu ve özgür olduğu sürece inanmaya, inandıkları sürece de sorgula(n)maya devam edeceklerdir. Bu sorgula(n)ma bâzılarının inancını kuvvetlendirdiği gibi, diğer bâzılarını da inkara ya da en azından Tanrı'nın gücü, bilgisi veya sevgisi konusunda kuşkulandırmaya götürecektir.

Eleştiriler bazen karşı-savunmaları ortadan kaldırdığı veya zayıflattığı gibi, bazen de bu eleştirilerden daha da güçlenen ve yenilenen teodise denemeleri ortaya çıkacaktır. Kötülük-teodise meselesi gücünü, kanaatimizce, inanan ve inanmayan düalist karşıtlığının tabîi olarak birbirini körüklemesinden alacaktır; aynı şiddetle de inanan-inanmayan ikileminin de kötülük problemi ve teodise çabalarını doğuracağı kaçınılmaz gibi gözükmektedir.

Teodiseler açısından önemli olan ise, kendi felsefi-teolojik gücü bakımından çözülmez gibi gözüke de, kötülüğün Tanrı'ya olan inancı irrasyonel kılacağı veya onu tamâmen ortadan kaldıracağı anlamına gelmediğidir. Bilakis, İslâmi teodiselerle de benzer yönlerinin olduğunu belirttiğimiz İrenaeus ya da onun “günümüz açısından” yeni olan versiyonu “ruh-yapma teodisesi” perspektifinden bakıldığında kötülükler iyi amaç için yaratılmış ve sonuç karşısında adeta kendisine teşekkür olunması gereken araçlardır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdi Ahmed: **el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l -Adl**, Ed. Ahmet Fuad el-Ehvâni, Kâhire, “y. y.”, 1962, C. XIII.
- Adams, Robert Merrihew; Adams, Robert Merrihew: **The Problem of Evil**, Eds. Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Albayrak, Mevlut: **Tanrı ve Süreç**, İsparta, Fakülte Kitapevi, 2001.
- İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi**, İsparta, Fakülte Kitapevi Yayınları, 2001.
- Altıntaş, Hayrani: **İbn Sînâ Metafizigi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Alper, Ömer Mahir: **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- Ammara, Muhammet: **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998.
- Akbaş, Muhsin: **Yahudi Geleneğinde Holocaust ve Tanrı**, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2002.
- Aktaş, Ümit: **Akıl, Aşk ve İslâm**, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1997.
- Arıcan, M. Kazım: **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- Aslan, Adnan: **Religious Pluralism In Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr**, Richmond, Curzon Press, 1998.

Atay, Hüseyin, “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma”, Basılmamış doçentlik tezi, Ankara İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1968.

Augustine: **City of God**, Ed. D. Knowless, New York, Penguin, 1984.

-**Enchiridion**, Lake Bluff, IL, Regnery Gateway, 1961.

-**İtiraflar**, Çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.

-**On Free Choise of the Will**, Tr. Thomas Williams, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.

Aydın, Mahmut: “Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası”, **Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları** içinde, Ed. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 87-128.

Aydın, S. Mehmet: **Din Felsefesi**, Ankara, Selcuk Yayınları, 1992.

- **Âlemden Allaha**, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000.

- **Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1991.

- “Risâle-i Nurda Kötülük Problemi”, **Mehmet Aydın ile İçerik Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik** içinde, Der. Mehmet Gündem, İstanbul, İyiadam Yayınları, 1999, ss. 273-286.

Aydınlı, Osman: **İslâm Düşüncesinde Akılleşme Süreci: Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebû’l-Huzeyl Allâf**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

Banner, Michael: **The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief**, Oxford, Clarendon Press, 1990.

- Basinger, David: “Evil as Evidence against God’s Existence”, **The Problem of Evil: Selected Readings**, Ed. Michael L. Peterson, Indiana/Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, ss. 141 -152.
- Bayraktar, Mehmet: **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Ankara, Türkiye İş Bankası, 1991.
- Brown, Stuart: **Philosophy of Religion: An Introduction with Readings**, London, Routledge, 2001.
- Blackstone, William T.: **Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri**, Çev. Tuncay İmamoğlu, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.
- Bowker, John: **Problems of Suffering in Religions of World**, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Buckley, S. J., Michael J.: **At The Origins of Modern Atheism**, New Heaven and London, Yale University Press, 1987.
- Camus, Albert: **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, Ankara, Varlık Yayınevi, 1967.
- Cevizci, Ahmet: **Ortaçağ Felsefesi Târîhi**, Bursa, ASA Kitapevi, 1999.
- Chislom, Roderick M.: “The Defeat of Good and Evil”, **The Problem of Evil**, Eds. Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams, New York, Oxford U. P., 1990. ss. 53-69.
- Christian, C. W.: **Friedrich Schleiermacher: Makers of the Modern Theological Mind**, Ed. Bob E. Patterson, Texas, World Books, 1979.
- Cobb, John B., Griffin, David Ray: **Process Theology: An Introductory Exposition**, Philadelphia, The Westminster Press, 1976.

- Cooc, David: **Filozoflar ve İnanç**, Çev. Leyla Güleç, İstanbul, Haberci Yayınları, 2004.
- Cornman, John; K. Lehrer: **Philosophical Problems and Arguments**, New York, Macmillan and Company, 1974.
- Danışman, Nafiz: **Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar**, Ankara, Son Havadis Yayınları, 1955.
- Davies, Brian: **An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Davies, Stephen T.: "Free Will and Evil", **Encountering Evil: Live Options in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davies, Atlanta, John Knox Press, 1981, ss. 69 -100.
- De Boer, T. J.: **İslâm'da Felsefe Târîhi**, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- Diamond, Malcolm Luria: **Contemporary Philosophy and Religious Thought: An Introduction to the Philosophy of Religion**, New York, McGraw-Hill Book Company, 1972.
- Dodurgalı, Abdurrahman: **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.
- Doğan, Lutfi: **Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'âri Mektebi**, Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961.
- Doğan, Mehmet: **Büyük Türkçe Sözlük**, Ankara, Vadi Yayınları, 2001.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç: **Karamazov Kardeşler**, Çev. Ergün Altay, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1969, C. II.
- Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

- “İbn Sînâ”, **D.İ.A.**, İstanbul, 1999, C. XX.

Edwards, Rem B.: **Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion**, New York, Harcourt Brace Johanevich, 1972.

Edwards, Paul: **The Encyclopedia of Philosophy**, New York, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press/ London: Collier Macmillan Publishers, 1967, Vol. III.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur: **Kitabü-t Tevhid**, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2002.

Erdem, Hüsametdin: **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.

er-Râzi, Fahrettin: **Kelâm`a Giriş: el-Muhassal**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.

Eş`âri, Ebû-l Hasan: **Dinin İnanç İlkeleri: el-İbane an Usuli-d Diyane**, Çev. ve ed. Mustafa Çevik, Ankara, İlahiyat, 2005.

-İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin, Çevirenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

Evans, Stephen: **Philosophy of Religion: Thinking about Faith**, Leicester, England, InterVarsity Press Downers Grove, Illinois, 1985.

Fârâbî, Ebû Nasr: **Füsusu-l Medeni**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Filiz, Şahin: **İlk İslâm Hümanistleri: İhvâni Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi**, Konya, Onbir Eylül Yayınları, 2002.

Flew, Antony: “Divine Omnipotence and Human Freedom”, **New Essays in Philosophical Theology**, Eds. Antony Flew & Alasdair MacIntyre, London, SCM Press Ltd., 1972, ss. 144 -169.

-“Atheist Becomes Theist: Exclusive Interview with Atheist Antony Flew”, Interviewer Gary Habermas, (Çevrimiçi) www.biola.edu/antonyflew/, 8 Eylül 2005.

Fries, Paul Roy: **Religion and the Hope for a Truly Human Existence: An Inquiry into the Theology of F. D. E. Schleiermacher and A. A. Van Ruler with Questions for America**, USA, Geboren OP Humboldt IOWA, 1935.

Fromm, Erich: “Values, Psychology and Human Existence”, **New Knowledge of Human Values**, Ed. A. H. Maslow, New York, Harper, 1959, ss. 38 -57.

Gaskin, J. C. A.: **Hume’s Philosophy of Religion**, Ed. John Hick, London, Macmillan Press, 1988.

-**The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion**, New York, Penguin Books, 1984.

- **Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre**, Ed. Paul Edwards, J. C. A. Gaskin, New York, Macmillan Publishing Company/London, Collier Macmillan Publishers, 1989.

Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: **el-Maksadü’l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi’l-Husnâ**, Kâhire, Tekaddum, “t. y.”.

- **İhyâ Ulumi`d-Din**, Kâhire, Dârü’l-Reyhân, 1987, C. IV.

Gilson, Etienne: **Ateizmin Çıkmazı**, Çev. Veysel Uysal, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

-**Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet S. Aydın, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.

-**Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2003.

Gökberk, Macit: **Felsefe Târîhi**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1966.

Green, Ronald: "Theodicy", **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, C. XIV, 438-442.

Greene, William Chase: **Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought**, Massachusetts, Harvard University Press, 1968.

Griffin, David Ray: "Creation Out of Chaos and The Problem of Evil", **Encountering Evil: Live Options in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davies, Atlanta, John Knox Press, 1981, ss. 101-136.

Gürsoy, Kenan: **J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Gündogan, Ali Osman: **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Erzurum, Birey Yayıncılık, 1995.

Hacaloğlu, Haluk: **Zerdüş: Ahura Mazda**, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1995.

Haklı, Şaban: "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", **Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 2, Çorum, 2002, ss. 195-211.

Hall, James: **Knowledge, Belief and Transcendence**, Boston, Houghton Mifflin Company, 1975.

Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, C. VI.

Harnack, Adolf von: **History of Dogma**, Tr. James Milliar, London, Russel & Russel, 1958, Vol. V.

Heschel, Abraham Joshua: **Man is Not Alone: A Philosophy of Religion**, New York, Harper and Row Publishers, 1966.

Hick, John: **Evil and the God of Love**, London, The Macmillan Press LTD, 1985.

-**A John Hick Reader**, Ed. Paul Badham, London, MacMillan, 1990.

-**Arguments for the Existence of God**, London, MacMillan Press, 1992.

- “Evil, The Problem of”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, New York, Macmillan & Free Press; London, Collier – Macmillan, 1967, ss. 136-141.

- **Faith and Knowledge**, Glaskow, Williams and Collins, 1978.

-**God and Universe of Faiths**, New York, St. Martin’s Press, 1973.

-**God Has Many Names**, London, MacMillan, 1980.

-**An Interpretation of Religion: Human Responses to the Trancendent**, London, MacMillan, 1989.

-“An Irenaeon Theodicy”, **Encountering Evil: Live Options in Theodicy**, Ed. Stephen T. Davis, Atlanta, John Knox Press, 1981, ss. 39-68.

-**İnançların Gökkuşağı**, Çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002.

-**John Hick: An Autobiography**, Oxford, Oneworld Publications, 2002.

-Death and Eternal Life, London, The Macmillan Press, 1985.

-Philosophy of Religion, New Jersey, Prentice Hall, 1990.

-The Myth of God Incarnate, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977.

Horner, Chris; Westacott, Emrys: **Felsefe Aracılığıyla Düşünme**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2001.

Hourani, George F.: “Mu’tezîlî Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşeri Akıl”, Çev. Fethi Kerim Kazanç, **Tabula Rasa: Felsefe Teolojisi**, Sayı 5, Isparta, 2002, ss. 207-220.

Hughes, Gerard J.: **The Nature of God**, London and New York, Routledge, 1995.

Hume, David: **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Işık, Kemal: **Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980.

-Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

İbn Rüşd: **el-Keşfü an Minhâcî'l-Edille**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ, İlâhîyyât**, Ed. Georges C. Anawati, Kâhire, “y. y.”, 1964.

-İşâretler ve Tenbihler, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

-Risâle fi Mahiyyeti'l-Işk, Ed. ve Çev. A. Ateş, İstanbul, İÜEF Yayınları, 1953.

-“Kaderin Sırrına Dair Risâle”, Çev. Ömer Mahir Alper, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 7, İstanbul, 2003, ss. 173-178.

İbrahim, Lutpi: “Ez-Zemahşeri ve el-Beydavi`ye göre İlâhî Adâlet Kavramı”, Çev. Emrullah Yüksel, Ömer Aydın, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, İstanbul, 2001, ss. 197-209.

İhvan-Safa: **Resâilu İhvâni Safâ**, Ed. Arif Tamer, Beyrut, Avidat, 1995, C. III, IV.

Irenaeus: **Adversus Haereses, (The Early Christian Fathers: A Selections from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius)**, Ed. and trans. Henri Betterson, London, Oxford University Press, 1974.

-**Against Heresies: Anti Nicene Fathers**, Ed. Alexander Roberts, James Donaldson, Michigan, Grand Rapids, 1996, C. I.

James, William: **Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction of Philosophy**, New York, Penguin Books, 1992.

Joad, C. E. M.: **God and Evil**, New York and London, Harper and Brothers Publishers, 1943.

Kant, Immanuel: “Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, Çev. Muhsin Akbaş, **Doğu Batı: Avrupa**, Sayı 14, Ankara, 2001, ss. 195-208.

- **Lectures on Philosophical Theology**, Tr. Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.

-**Pratik Usun Eleştirisi**, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Ankara, Say Yayınları, 1994.

Kaufman, Gordan D.: **God: The Problem**, Massachusetts, Harvard University Press, 1972.

Kaya, Mahmut: **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003.

Kılavuz, Ahmet Saim: **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş**, İstanbul, Ensar Yayınları, 1987.

Kitab-i Mukaddes.

Kılıç, Recep: **Modern Batı Düşüncesinde Vahiy**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.

Kolakowski, Leszek: **Religion**, New York/Oxford, Oxford University Press, 1982.

Küken, Gülnihal: **Doğu ve Batı Felsefesinde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması**, İstanbul, Alfa, 1996.

Küng, Hans: **Does God Exist? An Answer for Today**, London, SCM Press, 1991.

Kur'an-i Kerim.

Kutluer, İlhan: **Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.

-İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Leaman, Oliver: **Ortaçağ İslâm Felsefesi Târîhi**, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

-Averroes and His Philosophy, Richmond, Curzon Press, 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Metafizik Üzerine Konuşma**, Çev. Nusret Hızır, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1949.

-**İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri**, Çev. Hüseyin Batu, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1986.

Lewis, Clive Staples: **The Problem of Pain**, London, The Centenary Press, 1940.

Lewis, H.D.: **Philosophy of Religion**, London, The English Universities Press Ltd., 1973.

Lewis, Evdin: **The Creator and the Adversary**, New York, Abingdon-Cokesburg Press, 1948.

Lovejoy, Arthur O.: **The Great Chain of Being: A Study of History of An Idea**, New York, Harper & Brothers, 1960.

MacGregor, Geddes: **Introduction to Religious Philosophy**, Boston, Houghton Mifflin Company, 1959.

- **Philosophical Issues in Religious Thought**, Washington, University Press of America, 1979.

Mackie, John Leslie: **Miracle of Theism: Arguments for and against of The Existence of God**, Oxford, The Clarendon Press, 1982.

-“Evil and Omnipotence”, **The Problem of Evil**, Eds. Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams, New York, Oxford University Press, 1990, ss. 25-37.

Madden, Edvard H.; ve H. Hare, Peter: **Evil and the Concept of God**, Illinois, Charles C. Thomas, 1968.

Mansel, Henry L.: **The Limits of Religious Thought**, London, John Murray, 1959.

- Marshall, Paul: **God and Constitution: Christianity and American Politics**, New York, Rowman and Littlefield Publishers, 2002.
- Martin, Michael: “Is Evil Evidence Against the Existence of God?”, **The Problem of Evil: Selected Readings**, Ed. Michael L. Peterson, Indiana/Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, ss. 135-139.
- McCloskey, H. J.: “God and Evil”, **Readings on the Theological Problem of Evil**, Ed. Nelson Pike, New Jersey, Prentice Hall, 1964, ss. 61-84.
- McDowell, John: “Hick’s “Evolutionary” Eschatoloji”, (Çevrimiçi) www.geocities.com/johnnymcdowell/Hick_pareschatology.htm, 17 Temmuz 2005.
- Mill, John Stuart: **Three Essays on Religion**, London, Longmans, Green, 1943.
- Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Haz. İlhan Ayverdi v.d., İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2005.
- Mohapatra, A.: **Philosophy of Religion: An Approacah to World Religions**, New Delhi, Sterling Publishers, 1990.
- Moser, Paul K.: “Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism”, **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, Eds. Michael L. Peterson, Raymon J. VanArragon, UK, Blackwell Publishing, 1988, ss. 42-57.
- Murray, John Courtney: **The Problem of God: Yesterday and Today**, New Haven and London, Yale University Press, 1968.
- Mutahhari, Murtaza: **Adl-i İlâhî**, Çeviren ve notlaştıran Hüseyin Hatemi, İstanbul, İşâret, 1998.
- Nicholi, Armand M.: **The Question of God: C. S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex and The Meaning of God**, New York, Free Press, 2002.

Nygren, Anders: **Commentary on Romans**, Tr. By Carl C. Rasmussen, London, S. C.M. Press Ltd., 1952.

Ormsby, Eric Lee: **İslâm Düşüncesinde “İlahi Adâlet” (Teodise) Sorunu: Gazzâlî'nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfâdesi Üzerine Tartışma**, Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001.

Okumuş, Ejder: **Toplumsal Değişme ve Din**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

Özcan, Zeki: **Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, İstanbul, Alfa, 1999.

Özdemir, Metin: **İslâm Düşüncesi'nde Kötülük Problemi**, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001.

Özden, Ömer: “İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 13, Erzurum, 1997, ss. 269-286.

-**İslâm Felsefesi Târihi Ders Notları**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1990.

Özler, Mevlüt: **İslâm Düşüncesinde Tevhit**, İstanbul, Nun Yayınları, 1995.

Pessagho, J. Meric: “Mâturîdî Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları”, Çev. Fethi Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 10, Samsun, 1998, ss. 455-476.

Peterson, Michael; William, Hasker; Reichenbach, Bruce; Basinger, David: **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Pike, Nelson: **Introduction: God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil**, New Jersey, Prentice Hall, 1964.

Plantinga, Alvin: **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**, London, Cornell University Press, 1990.

- God, Freedom and Evil**, London, George Allen & Unwin LTD, 1974.
- Platon: **Timaios**, Çev. Erol Güney, Lütü Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- Poidevin, Robin Le: **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Pojman, Louis P.: **Classics of Philosophy**, New York/Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Rahman, Fazlur: “İbn Sînâ”, Çev. Osman Bilen, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri** içinde, Ed. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, ss. 121-153.
- Reçber, Mehmet Sait: **Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti**, Ankara, Kitabiyat, 2004.
- Rood, Rick: “**Tanrı ve Kötülük: İyi Bir Tanrı Kötülüğe Nasıl İzin Verir?**”, Çev. Metin Yasa, (Çevrimiçi) www.Northave.org/MGManual/GodvsEvil/Godvse1.htm/, 22 Kasım 2004.
- Rousseau, Herve: **Dinler: Târihi ve Sosyal İncelemeler**, Çev. Osman Pazarlı, İstanbul, “y. y.”, 1970.
- Rowe, William L.: “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, **The Evidential Argument from Evil**, Ed. Daniel Howard Snyder, USA, Indiana University Press, 1996, ss. 126-138.
- Runzo, Jozeph: **A Short Introduction: Global Philosophy of Religion**, Oxford, Oneworld Publications, 2001.
- Russell, Bertrand: “The Talk of the Town”, **Bertrand Russell on God and Religion**, Ed. Al Seckel, Buffalo, Prometheus, 1986.
- Why I Am Not a Christian?**, New York, Simon Schuster, 1957.

Sabri, Mustafa: **İlâhî Adâlet: Rahmeti İlahiye Burhanları**, Sadeleştiren Ömer H. Özalp, İstanbul, Pınar Yayınları, 1996.

Sharma, Arvind: **The Philosophy of Religion: Buddhist Perspective**, Oxford, Oxford University Press, 1995.

-**The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta: A Comparative Study in Religion and Reason**, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995.

Smart, J. J., Haldane J. J.: **Atheism and Theism**, Cambridge, Blackwell Publishers, 1998.

Smart, Ninian: “F. R. Tennant and The Problem of Evil”, **Philosophers and Religious Truth**, Ed. Ninian Smart, New York, The Macmillan Company, 1970, ss. 152-180.

Steinkraus, Warren E.: **Taking Religious Claims Seriously: A Philosophy of Religion**, Ed. Michael H. Mitias, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1998.

Spinoza, Baruch: **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965.

Subhî, Ahmet Mahmut: **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyetü fî'l-Fikri'l-İslâmî**, Kâhire, “y. y.”, 1983.

Sunar, Cavit: **İslâm`da Felsefe ve Fârâbî**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

Swinburne, Richard: **The Coherence of Theism**, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- **Providence and the Problem of Evil**, Oxford, Clarendon Press, 1998.

- **Tanrı Var mı?**, Çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta Yayınları, 2001.

- **The Existence of God**, Oxford, Clarendon Press, 1991.

- Taggard, John E.: **Some Dogmas of Religion**, London, Edward Arnold, 1909.
- Taylan, Necip: **Düşünce Târihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1998.
- **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, İFAV Yayınları, 1994.
- “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 11-12, İstanbul, 1997, ss. 47-79.
- Toktaş, Fatih, **Meşşâî Felsefe**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Aydın: **Ateizm ve Eleştirisi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Türer, Celal: **William James`in Ahlâk Anlayışı**, Ankara, Elis Yayınları, 2005.
- Türkçe Sözlük**, Haz. Hasan Eren v. d., Ankara, Türk Dil Kurumu, 1988.
- Ulvan, Abdullah Nasuh: **İslâm ve Aşk**, Çev. M. Lutfi Özbey, İstanbul, İhtar Yayıncılık, 1998.
- Uslu, Ferit: **Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Ülken, Hilmi Ziya: **İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru**, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967.
- Vries, Dawn De: **Schleiermacher: Modern Theology**, Ed. Gareth Jones, Blackwell Publishing, 2004.
- Walls, Jerry: “Is Eternal Damnation Compatible with the Christian Concept of God?”, **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, Eds. Michael L. Peterson, Raymon J. VanArragon, UK, Blackwell Publishing, 1988, ss. 268-278.
- Wells, H. G.: **God and Invisible King**, New York, Macmillan Co., 1917.

- Werner, Charles: **Kötülük Problemi**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000.
- Westphal, Merold: **God, Guilt and Death: An Existential Phenomenology of Religion**, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Whitehead, Alfred North: **Process and Reality: An Essay in Cosmology**, Eds. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, New York, The Free Press, 1979.
- Wierenga, Edward R.: **The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.
- Whitney, Barry: **Evil and the Process God**, New York, Edwin Press, 1985.
- Wiles, Maurice: “Myth in Theology”, **The Myth of God Incarnate**, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977, ss. 148-166.
- William, Hasker: “On Regretting the Evils of This World”, **The Problem of Evil: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, ss. 153-167.
- Yandell, Keith E.: **Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction**, New York, Routledge, 2002.
- Yaran, Cafer Sadık: **Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002.
- “The Argument from Design in Contemporary Thought”, Lampeter, University of Wales, 1994, basılmamış doktora tezi.

-**Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Samsun, Etüt Yayınları, 2000.

-**Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi: Târihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Samsun, Etüt Yayınları, 1997.

-“John Hick`in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, **İslâm ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu** içinde, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, ss. 127-160.

-“Flew Olayı: Tanrı`nın Varlığının Delillerine Tam Dört Yüz Yıl Sonra Gelen İade-i İtibar”, (Çevrimiçi) www.dinlertârihi.com/dosyalar/yazilar/flew.htm., 17 Şubat 2006.

Yasa, Metin: **Tanrı ve Kötülük**, Ankara, Elis Yayınları, 2003.

-“Aşka Referansla Şiddet Ekseninde Kötülük Problemini Yeniden Yorumlamak”, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre`de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma** içinde, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, ss. 103-127.

Young, M. J. L. : “Kur`an`da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı”, Çev. Süleyman Gezer, **Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, Çorum, 2003, ss. 175-182.

Yüksel, Emrullah: **Sistematik Kelâm**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

-“İlâhî Fiillerde Hikmet”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 8, Erzurum, 1988, ss. 43-76.

-“Mutlak Adâletin Tecelli Edeceği İnancı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, İstanbul, 2001, ss. 17-30.

ÖZGEÇMİŞ

30 Ocak 1978`de Yardımlı/Azerbaycan`da doğdum. İlk okul, orta okul ve lise eğitimimi orada tamamladım. 1995 yılında Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kabul olundum. 2000-2002 yıllarında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Temel İslâm Bilimleri Bölümünde yüksek lisans okudum. 2002`de İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında doktora programına başladım.

İslâm Felsefesi Târîhi Ders Notları isimli kitab (Bakü`de/yayınlanmak için verilmiş) ve “İslâmda Din-Felsefe Münasebeti” isimli makâle (Bakü`de/yayınlanmış) müellifiyim.

Bekarım.