



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS
PROGRAMI**

**KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN AHLÂKIN EVRENSELLİĞİ VE
ALLAH'IN VARLIĞI İLE İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Hatice KOÇER

Çorum – 2025

KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN AHLÂKIN EVRENSELLİĞİ VE ALLAH'IN VARLIĞI İLE İLİŞKİSİ

Hatice KOÇER

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Şaban HAKLI

Çorum-2025



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : Hatice KOÇER
Numarası : 220437002
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Programı : Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışmanı : Prof. Dr. Şaban HAKLI
Tez Savunma Tarihi : 25.09.2025 **Saati:** 13:00
Tez Başlığı : Kötülük Probleminin Ahlâkın Evrenselliği Ve Allah'ın Varlığı İle İlişkisi

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Öğretim Yönetmeliği'nin **9. maddesi** uyarınca, yapılmış olan tez savunma sınavı sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OY BİRLİĞİ** ile karar verilmiştir.

TEZ SAVUNMA SINAV JÜRİSİ		KARAR	
Ünvanı Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret
Doç.Dr. Sümeyye PARILDAR	Jüri Başkanı	☒	☐
Prof Dr. Şaban HAKLI	Tez Danışmanı	☒	☐
Doç.Dr. Feyza Ceyhan COŞTU	Üye	☒	☐

Prof. Dr. Osman ÇUBUK
Enstitü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Hatice KOÇER



KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN AHLÂKIN EVRENSELLİĞİ VE ALLAH'IN VARLIĞI İLE İLİŞKİSİ

Hatice KOÇER

ORCID:0009-0004-6499-8268

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Tezi

Eylül 2025

ÖZET

Çalışmamızın konusu, kötülük probleminin ahlakın evrenselliği ve Tanrı'nın varlığı ile ilişkisini ortaya koymaktır. Kötülüğün varlığı hem ahlakın evrenselliğinin hem de Tanrı'nın varlığının ispatı açısından son derece önem arz etmektedir: İçinde yaşadığımız dünyada kötülük dediğimiz bir olgu vardır. Ateist paradigma, ahlaki bir problem olan kötülükten hareket ederek Tanrı'nın varlığını inkâr gibi bir sonuca varmaktadırlar. Gerçekten böyle bir konu, bir kimseyi Tanrı'nın yokluğuna götürebilir mi? Kötülük gibi ahlaki bir problemden hareketle Tanrı'nın varlığını inkâr etmek veya ispat etmek önemli bir konudur. Bu problem, acaba teizmin temelini mi sarsmaktadır yoksa tam tersi teizmi temellendirmekte midir? Biz, çalışmamızda bu konuyu çözümlemeye ve kötülük probleminin ahlakın evrenselliğine ve Tanrı'nın varlığına delil olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Eğer kötülüğün varlığı, ahlakın evrenselliğine ve Tanrı'nın varlığına delil ise ahlakın evrenselliği ve Tanrı'nın varlığını ispatlamakta yeterli olup olmadığını da analiz edeceğiz. Çalışmamızda, ahlak ve evrensel ahlak kavramının tanımları, ahlak teorileri, kötülük kavramının tanımı, kötülüğün kısımları, kötülük problemine yaklaşımlar ve şayet evrensel kötülük varsa bunun ahlakın evrenselliği ile Tanrı'nın varlığı açısından değeri ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Nitel yöntemin dökümantasyon tekniğine göre hazırladığımız bu çalışmamızda, evrensel kötülüğün varlığının ispatlanabileceğini dolayısıyla buradan hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini ortaya koymaya gayret ettik. Nitekim kötülük problemi iddialarının bazı açmazları bulunmaktadır. Gerek David Hume ve John Mackie gerekse Jean-Paul Sartre, Tanrısız âlemde kötülüğü de içeren ahlaki ilkelerin evrensel olmadığını ifade etmektedirler. Buna rağmen ancak evrensel ahlakın varlığı dolayısıyla da Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde rasyonel zemin kazanabilecek kötülük kavramına dayanarak Tanrı'nın var olmadığını iddia etmektedirler. Evrensel ahlak ilkelerini kabul etmeyen bu filozofların kabul etmediği ilkeden hareketle Tanrı'nın varlığını inkâr etmeleri ve kendi ahlak anlayışlarını nesnel bir kritere dönüştürme çabaları, önermesel olarak ele alındığında "çelişmezlik" ilkesine aykırı bir durum arz etmektedir.

Anahtar Kavramlar: İslam Felsefesi, Kötülük problemi, Tanrı'nın varlığı, Ahlakin evrenselliği.

Bilim Kodu: 61101



THE PROBLEM OF EVIL IN RELATION TO THE UNIVERSALITY OF MORALITY AND THE EXISTENCE OF GOD

Hatice KOÇER

ORCID:0009-0004-6499-8268

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Master of Science Thesis

September 2025

ABSTRACT

The subject of our study is to reveal the relationship between the problem of evil, the universality of morality, and the existence of God. The existence of evil is of great importance in terms of proving both the universality of morality and the existence of God. In the world we live in, there is a phenomenon called evil. The atheist paradigm, taking evil as a moral problem, reaches the conclusion of denying the existence of God. Can such a matter really lead someone to the denial of God? To deny or to prove the existence of God on the basis of a moral problem such as evil is indeed a significant issue. Does this problem undermine the foundations of theism, or, on the contrary, does it provide support for it? In our study, we will attempt to analyze this question and to determine whether the problem of evil constitutes evidence for the universality of morality and the existence of God. Furthermore, if the existence of evil is indeed evidence for the universality of morality and the existence of God, we will also examine whether it is sufficient to establish them. In this research, the definitions of morality and universal morality, moral theories, the definition and types of evil, approaches to the problem of evil, and, if universal evil exists, its significance with respect to the universality of morality and the existence of God will be examined in detail. This study, prepared through the documentation technique of the qualitative method, endeavors to demonstrate that the existence of universal evil can be proven and, consequently, that the existence of God can be established on this basis. However, the arguments of the problem of evil face certain dilemmas. Both David Hume and John Mackie, as well as Jean-Paul Sartre, argue that in a Godless universe, moral principles—including those concerning evil—cannot be universal. Nevertheless, they claim the non-existence of God based on the concept of evil, which can only gain rational ground if the existence of universal morality and, consequently, the existence of God are accepted. The denial of God's existence on the basis of a principle they themselves reject, and their attempt to transform their own moral understanding into an

objective criterion, when analyzed propositionally, constitutes a violation of the “principle of non-contradiction.”

Keywords: Islamic Philosophy, Problem of Evil, Existence of God, Universality of Morality.

Science Code: 61101



TEŞEKKÜR

Hazırlamış olduğum tezimle ilgili, tez konusunun netleştirilmesi, sınırlarının belirlenmesi tezimin içeriği ile müracaat edilmesi gereken kaynaklar konusunda tezimin her aşamasında rehberliğinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Şaban HAKLI'ya katkı ve emeklerinden dolayı teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Yine tezimin yazım sürecinde kıymetli görüşleri ve aydınlatıcı tavsiyeleri ile katkıları olan jüri üyeleri Doç Dr. Feyza CEYHAN COŞTU, Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR ve Dr. Öğt. Üyesi İbrahim YILDIZ hocalarıma da çok teşekkür ederim.

Yine büyük bir çaba ve özveriyle hazırladığımız tezimi her daim destekleyen kıymetli eşime ve kızıma teşekkürlerimi sunarım. Tezimin tamamlanmasında bana katkıları olan aile büyüklerime ve arkadaşşıma da ayrıca teşekkür ederim.

Bu çalışmamızı, varoluş amacını keşfetmeye gayret edip kalbinde hakikat arayışı olanlara ithaf ediyorum.

Hatice KOÇER

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

EVRENSEL AHLAK VE AHLAK TEORİLERİ

1.1. Ahlak ve Evrensel Ahlak Kavramı.....	6
1.2. Evrensel Ahlak Sisteminde Bulunması Gereken Özellikler.....	8
1.3. Ahlak Teorileri.....	10
1.3.1. Ahlak için insanı kaynak gösteren teoriler	11
1.3.1.1. Duyguculuk.....	11
1.3.1.2. Durum Ahlakı.....	12
1.3.1.3. Ahlaki Görecelik.....	13
1.3.1.4. Faydacı Ahlak.....	14
1.3.1.5. Ahlaki Duyu Teorisi.....	15
1.3.1.6. Erdem Ahlakı	16
1.3.1.7. Kant Ahlakı	19
1.3.1.8. Ahlak İçin İnsan Kaynak Gösteren Teorilerin Değerlendirilmesi.....	24
1.3.2. Ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren teoriler	27
1.3.2.1. Ahlaki İradecilik Teorisi.....	27
1.3.2.2. Mutlak Akılcılık ve Kısmi İradecilik Teorisi	28
1.3.2.3. İlahi Motivasyon Teorisi	30
1.3.2.4. Ahlak İçin Tanrı'yı Kaynak Gösteren Teorilerin Değerlendirilmesi	31

2. BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN AHLÂKIN EVRENSELLİĞİ VE ALLAH'IN VARLIĞI İLE İLİŞKİSİ

2.1. Kötülük Kavramı.....	34
2.2. Kötülük Çeşitleri	35
2.3. Kötülük Problemi ve Çeşitleri	36
2.3.1. Mantıkçı kötülük problemi	38
2.3.2. Delilci kötülük problemi	39
2.3.3. Varoluşsal kötülük problemi	42
2.4. Kötülük Problemine Yaklaşımlar	43
2.4.1. Kötülük problemine Tanrı'nın varlığı veya kemal sıfatları aleyhinde yaklaşımlar	43
2.4.1.1. Tanrı ile Varlık Arasındaki İlişkiyi KeskmeK	44
2.4.1.2. Kötülük Problemini Tanrı'nın Varlığı Aleyhinde Kullanmak	46
2.4.2. Kötülük problemine Tanrı'nın varlığı lehinde yaklaşımlar	48
2.4.2.1. Özgür İrade Savunması	50
2.4.2.2. Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi	53
2.4.2.3. Ruh Yapma Teodisesi.....	57
2.4.2.4. Kötülüğün Ontolojik Yokluğu	59
2.4.2.5. Süreç Teodisesi.....	63
2.5. Evrensel Ahlaki Değerler ve Kötülük Bağlamında Tanrı'nın Varlığı.....	66
2.6. Ateizm, Agnostizm ve Evrensel Ahlaki Değerlerin Varlığı	76
2.6.1. Mantıkçı kötülük problemi iddialarının değerkendirilmesi	76
2.6.2. Delilci kötülük problemi iddialarının değerkendirilmesi	82
2.6.3. Varoluşsal kötülük problemi iddialarının değerkendirilmesi	90
SONUÇ VE ÖNERİLER	97
KAYNAKÇA	99

KISALTMALAR

bkz.	bakınız
çev.	çeviren
der.	derleyen
DİB	Diyânet İşleri Başkanlığı
ed.	editör
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi.
mad.	madde
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	neşreden
TDV	Türkiye Diyânet Vakfı
thk.	tahkik eden
t.y.	yayın tarihi yok
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
yay.	yayınevi
y.y.	yayınevi yok

GİRİŞ

İnsanların tarihin her döneminde çeşitli kötülüklerle karşılaşması ve bu yaşanan kötülöklere bir mana vermeye çalışmasından dolayı kötölük problemi, pek çok farklı öğretilere sahip filozoflar tarafından tartışılmıştır. Kötölük probleminin ahlakın evrenselliğı dolayısıyla da Tanrı'nın varlığı ile ilişkisinin incelendiğı bu çalışmamızda, evrensel kötölüğün varlığının, ahlakın evrenselliğı ile Tanrı'nın varlığını ispat etmek için elverişli bir kanıtla dönüştürölüp dönüştüröllemeyeceğini araştırmak amaçlanmıştır. Kötölük problemi; "mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" olan Tanrı'nın varlığıyla kötölüğün varlığının bir çelişki içerdiğine dair Epiküros'un iddiasından doğmaktadır. Mantıkçı kötölük problemi iddiasını ortaya koyanlardan David Hume ise Epiküros'un bu iddiasını¹ XVIII. yüzyılda tekrar gündeme getirmiştir. O, bu sorunu Tanrı'nın "mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" olmasıyla çelişmesi yanında kötölüğün mevcudiyetini, bu evrenin düzenli olmadığına dayanak yapmıştır. Hume, fiziki kötölüklerin Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılan düzen ve gaye delilini boşa çıkardığını düşünmektedir. Hume ile birlikte kötölük problemi, "sorun" olmanın ötesinde farklı bir karaktere bürünmüş ve Tanrı'nın varlığı aleyhine bir "kanıt" biçimine dönüştürölmeye çalışılmıştır. Böylece ateizm, geçerliliğini, teist delillerin eleştirisinden alan bir anlayış olmaktan çıkartılıp kendisine güçlü bir dayanak olabilecek bir kanıtla kavuşturöllmeye gayret edilmiştir.² John Mackie'nin *Mutlak Kudret ve Kötölük* adlı eseri ise kötölük probleminin ateizm lehine bir kanıt olarak ortaya konuşunun en tipik örneğı olmuştur.³ Hume ve Mackie'nin bu düşünceleri, XX. yüzyıla kadar kötölük problemini mantıksal form çerçevesinde biçimlendirmiştir. XX. yüzyılın sonuna doğru ise Alvin Plantinga, John Hick gibi filozofların açıklamalarının da tesiriyle kötölük problemi mantıksalcı formdan delilci forma dönüştürölmiştir.⁴

Delilci kötölük problemi iddiaları bazen olasılık teorilerini⁵ bazen dünyada çok miktarda kötölük bulunduğundan en mükemmel dünya olamayacağı buna karşın Tanrı'nın mahiyeti gereğı mümkün en mükemmel dünyayı yaratmak zorunda olduğı iddiasını⁶ bazen de

¹ David Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209; Cafer Sadık Yaran, *Kötölük ve Teodise*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1. Baskı, 1997), 11-12; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Faköltesi Vakfı Yayınları, 1999), 147; Şaban Haklı, "Kötölük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Faköltesi Dergisi*, 2, (2002), 197.

² Hume, *a.g.e.*, 176-179.

³ John L. Mackie, "Kötölük ve Mutlak Kudret", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Metin Yasa, (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 135-136.

⁴ Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötölükler ve Tanrı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 29-30.

⁵ Olasılık teorilerini temel alarak kurulan iddialar için bkz. William L. Rowe "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", *The Evidential Argument from Evil*, ed. D. H. Snyder, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 262-285; James W. Cornman - Keith Lehrer - George S. Pappas, *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992), 262.

⁶ A. N. Prior, "Possible Worlds", *The Philosophical Quarterly*, 12/46, (1962), 36-43.

anlamsız kötülükleri⁷ temel almaktadır.⁸ Delilci kötülük problemi, olasılık teorilerini temel aldığında Tanrı'nın var olma olasılığını hesaplama, kötülüğün karşı bir delil olarak kullanılabileceğini iddia etmektedir. Burada, "mutlak âlim" olan Tanrı'nın nedenleri hakkındaki bilgisizliğin, Tanrı'nın herhangi bir nedeninin olamayacağına bir delil olması yerine, epistemik açıdan kısıtlı olan insanın nedenleri kavramadaki yetersizliğine işaret edilmektedir. Bu durum da olasılık hesabına Tanrı'nın varlığı lehine bir delil olarak eklenmektedir.⁹ Delilci kötülük probleminin dünyamızda çok miktarda kötülük bulunduğundan en mükemmel dünya olamayacağı buna karşın Tanrı'nın mahiyeti gereği mümkün en mükemmel dünyayı yaratmak zorunda olduğu iddiasına gelince; eğer bu ifadeden yalnızca haz içeren bir yer olarak belirtilecekse o zaman içinde yalnızca haz bulunan bir dünyada insanın özgür iradesini tam manasıyla nasıl kullanılabilecektir? Zira gerçek anlamda özgürlük, yalnızca haz veren bir şeyi değil aynı zamanda acı ve ızdırap vereni de tercih etmeyi gerektirir. Ayrıca yalnızca hazzı içeren bir dünya için "mümkün en iyi" ifadesi çelişkili bir hal alacaktır. Zira hiçbir haz, bu dünyada sonsuz ve sınırsız olmadığından yalnızca hazdan ibaret olan mümkün en mükemmel bir dünyadan bahsetmek imkân dahilinde gözükmemektedir. Bunun yanında "Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi" de bu iddiaya cevap olma açısından önem arz etmektedir. Burada ancak kötülüklerin mutlak bilgi sahibi olan Tanrı'nın gayesinin bir aracı olduğu ancak bunun nasıl olduğunun bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olan insan tarafından tam olarak bilinmeyeceği savunulabilir.¹⁰ Anlamsız kötülükler temelinde sunulan delilci kötülük problemi ise aslında mantıksal kötülük problemiyle yakından alakalıdır. Onlar varsaydıkları amaçsız ve maksatsız kötülükleri örnek göstererek Tanrı'nın varlığının rasyonel bir zemininin olmadığını delillendirme çabasıdır. Nitekim delilci kötülüğün güçlü savunucularından W. Rowe'a göre âlemde anlamsız ve amaçsız kötülükler bulunmaktadır. Tanrı varsa maksatsız hiçbir kötülüğün olmaması gerekir. Rowe, buradan yola çıkarak da "Muhtemelen Tanrı yoktur" sonucuna ulaşır.¹¹ Bu konuda da Hasker, kötülük yapanlara engel olmak ya da bu kötülükler yüzünden olan olumsuzlukları engellemek için Tanrı'nın sürekli müdahale etmesinin yaratılış amacına ters bir durum olduğunu belirtmiştir.¹² Hasker'in teodisesine göre var olduğu iddia edilen anlamsız kötülükler, aslında daha büyük bir iyiliğin varlığı için zorunludur. Bundan dolayı müsaade edilen kötülükler, iyiliğin varlığı, ahlakın korunması için gerekli olduklarından onların

⁷ Anlamsız kötülükleri temel alarak kurulan iddialar için bkz. William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 16/4, (1979), 335-341; Edward H. Madden-Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, (Illinois and Florida: Charles C. Thomas, 1968), 3.

⁸ İbrahim Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32/3, (2021), 635.

⁹ İbrahim Yıldız, "Tanrı, Olasılık ve Kötülük", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/1, (2021), 100, 105.

¹⁰ Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", 640-641.

¹¹ İsmail Şimşek, "William L. Rowe ve Kötülüğün Anlamsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/55, (2018), 31.

¹² William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/1, (2012), 183-198, 186.

gerçekten anlamsız olduklarını söylemek mümkün değildir. Daha büyük iyiliklerin korunması için kötülüklere müsaade edildiğini varsaydığından Hasker'in itirazı, aslında anlamsız kötülüğün varlığına karşı güçlü bir teodisedir. Ayrıca şüpheci teizm de bu konuda, sınırlı bir bilişsel kapasitesi olan insanın Tanrı'nın anlamsız olduğu iddia edilen belirli kötülüklere müsaade etmesinin nedenini kavrayamamasını doğal görmektedir. Şüpheci teizm, kimi zaman epistemik bir ilkeye kimi zaman da Tanrı'nın tabiatının gizemli olduğu tezine dayanmaktadır.¹³ Ayrıca biz bu çalışmamızda, günümüzde en güçlü delilci kötülük argümanlardan birini sunduğu iddia edilen Draper tarzı kötülük problemi iddialarının açmazlarına¹⁴ da değindik. Savunuculuğunu Sartre ve Albert Camus'un yaptığı varoluşçu kötülük probleminde ise dünya hayatında mevcut olan kötülüklerden yola çıkarak Tanrı'ya karşı başkaldırı söz konusudur.¹⁵ Varoluşsal kötülük problemine karşı bir tavır sergileyen Fichte ise Tanrı'dan kaynaklı bir kötülüğün olmadığını, iyi-kötü kavramlarının sadece insana ait bir ayrım olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Gerek mantıkçı kötülük problemi iddiasını ortaya koyan Hume ve Mackie gerekse varoluşsal kötülük problemi iddiasını ortaya koyan Sartre'ın fiziki, metafiziksel veya ahlaki kötülüklerden herhangi bir şeye, "kötü" nitelendirmesi yapabilmesi için kötülüğü de içeren ahlaki ilkelerin evrensel olmasını kabul etmesi gerekmektedir. Hâlbuki bu üç filozof da -pek çok ünlü ateistler gibi- Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki önermeler olamayacağını iddia etmektedirler.¹⁷ Bu üç filozofun evrensel ahlak ilkelerini kabul etmeyip kabul etmedikleri bir ilkedен hareketle Tanrı'nın yokluğuna gitmeleri, rasyonel bir durum olarak gözükmemektedir. Biz, Hume ve Mackie'nin kabul etmedikleri ilkedен hareketle Tanrı'nın yokluğunu iddia etmelerinin "çelişmezlik" ilkesine aykırı bir durum arz ettiğinin gerekçelerini, bir mantık düzlemi içerisinde, önermesel olarak üçüncü bölümümüzün "3.2.1. Mantıkçı Kötülük Problemi İddialarının Değerlendirilmesi" başlığında ele aldık. Kötülük problemi iddiası iki açıdan "çelişmezlik" ilkesine aykırıdır. Birincisi bu düşünürler hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler olamayacağını iddia etmekte hem de kötülükten hareketle Tanrı'nın yokluğu iddiasında bulunmaktadırlar. İkinci olarak da bu filozofların hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler olamayacağını iddia edip hem de ahlak teorilerinde, insanın öznelliği içerisindeki durumu bir tür kritere dönüştürmeye çabalarak nesnel ilkeler

¹³ İbrahim Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 214.

¹⁴ bkz. İbrahim Yıldız, *Teizm, Natüralizm ve Kötülük*, (Ankara: Elis Yayınları, 2025), 14, 110,111.

¹⁵ Mehmet Demirtaş, "Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu mudur?", *Felsefe Dünyası*, 72, (2020), 150; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 35, 150.

¹⁶ Seda Yıldırım, *Kötülükten Kurtulmanın Bir Yolu Olarak Fichte'nin Ontolojisi*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 57-58.

¹⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2009), 269-271; John Leslie Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, (London: Penguin Books,1990), 35; Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, (New York: Philosophical Library, 1957), 15; Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ* (New York: Penguin Books 1968), 70; Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics* (London: Allen & Unwin, 954), 124; Richard Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life* (New York: Basic Books/Harper Collins, 1995), 132-133; Michael Ruse - Wilson Edward, "The Evolution of Ethics", *Philosophy of Biology*, ed. Michael Ruse, (New Jersey: Prentice Hall, 1989), 51, 314-317.

ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin Sartre hem insanın özünün olmadığını belirtmektedir hem de ideal ve örnek alınabilecek bir insan tasavvuru ortaya koyma hususunda toplumsal barışa zarar vermemeye koşulunu ortaya koymaktadır. Bu durum ise kendi içinde tutarsızlık içermektedir.

Biz de bu konuda John Locke'un ancak Tanrı varsa iyi ve kötüyü, değerleri ve anlamı belirleyen, rasyonel bir kriterin var olabileceği düşüncesini haklı bulmaktayız. Locke, eserlerinde ahlaki değerlerin varlığını ve hayatın anlamını betimleyici bir dille ifade etmiş, kötülüğü de içine alan ahlakın evrensel olabilmesinin Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ilişkisi bulunduğunu söylemiştir. Locke, ahlakın ontolojik temeli olabilmesi için Tanrı'nın varlığını kabul edilmesi ve bu ahlakın bağlayıcı olabilmesi, ahlaki davranışlarımızdan sorumlu tutulabilmemiz için de ahiret vaadinin olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁸ Locke'u temel aldığımızda bir ateistin hem kötülüğü de içerisine alan ahlaki değerlerin varlığını ve hayatın bir anlamı olduğunu kabul etmeyip hem de "kötülük problemini" ortaya koyması rasyonel bir tutum olarak ortaya çıkmamaktadır.

Güncelliğini korumakta olan konumuzla ilgili geçmişten günümüze birçok kitap, tez, makale yazılmış ayrıca bu hususta konferans, panel ve sempozyumlar düzenlenmiştir. Kötülük problemiyle ilgili yapılan kitap çalışmaları başlıca şunlardır: İbrahim Yıldız, *Teizm, Natüralizm ve Kötülük, Delilci Kötülük Problemi, Dini İlimler Bağlamında Deprem*; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*; Metin Özdemir, *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*; Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*. Yine bu konu ile alakalı başlıca doktora tezi çalışmaları ise şunlardır: İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi* (2021); Metin Özdemir, *İslam Kelamında Kötülük Problemi* (1998); Uğur Ak, *Gazâlî'de Kötülük Problemi* (2016); Rabia Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu* (2011); Mehmet Süreyya Küçük, *İlahi Adalet (Teodise) Perspektifinden Gazâlî İle Leibniz'in Karşılaştırılması* (2012). Ayrıca Tuğba Çam'ın *Kötülük Problemi Gerçek Bir Problem Midir?* (1998); Sema Varol'un *İbn Sînâ'nın Felsefesinde Kötülük Problemi ve İlahi İnayet* (2019); Alper Korkmaz'ın *Muhammed İkbal'de Kötülük Problemi ve Teodise* (2017); Fatih Fidan'ın *Kötülük Probleminin Felsefi Açısından İncelenmesi* (2015); Ayşe Kablan'ın *John Hick'in Din Felsefesi Bağlamında Kötülük Problemine Yaklaşımı* (2019); Fatih Algül'ün *İbn Rüşd'de Kötülük Problem ve Teodise* (2013); Özcan Akdağ'ın *Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması* (2006); adlı yüksek lisans tezleri bulunmaktadır. Yine Şaban Haklı'nın "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler" adlı makalesi, İbrahim Yıldız'ın "Tanrı, Olasılık ve Kötülük", "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük" adlı makaleleri ve Ülker Öktem'in "Evrensel Bir Etik Mümkün müdür?" adlı makalesi de bulunmaktadır. İbrahim Yıldız bu konuyu daha çok din felsefesi bağlamında ele almıştır. Metin Özdemir, Sema Varol, Uğur Ak, ve Alper Korkmaz konuyu kelam paradigması ve İslam Felsefesi bağlamında değerlendirmiştir. Şaban Haklı ve Fatih Fidan konuyu batı felsefesi bağlamında ele almıştır. Bu çalışmalara

¹⁸ John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, (İstanbul: Paradigma, 1999), 53-57; John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu, (İstanbul: Kabakı Yayınları, 1992), 207.

baktığımızda bunlardan hiçbirisi, ahlakın evrenselliği ile Tanrı'nın varlığını doğrudan ele almamıştır. Bizim bu tezimizin, böyle bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir. Kötülük probleminin ahlakın evrenselliğine ve Tanrı'nın varlığına delil olması konusu; kapsamı daha bütüncül ve geniş perspektifte ele almaya yoğunlaşmış bir çalışma olduğu için literatüre önemli bir katkı sunacaktır.

Nitel yöntemin dökümantasyon tekniğine göre hazırladığımız tezimizin ismi, her ne kadar “Kötülük Probleminin Ahlâkın Evrenselliği ve Allah'ın Varlığı ile İlişkisi” olsa da biz tezimizde bu konuda daha rahat konuşup tartışabilmek için Tanrı kelimesini tercih ettik. Bizim bu çalışmamız, iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde; ahlak ve evrensel ahlak kavramının tanımlarını, ahlak teorilerini irdledik. İkinci bölümde; kötülük kavramı, kötülüğün çeşitleri ve kötülük probleminin türlerini, kötülük problemine Tanrı'nın varlığı lehinde ve aleyhinde yaklaşımları ve kötülük probleminin ahlakın evrenselliğiyle ve Tanrı'nın varlığıyla ilişkisini inceledik.

1. BÖLÜM

EVRENSEL AHLAK VE AHLAK TEORİLERİ

1.1. Ahlak ve Evrensel Ahlak Kavramı

Ahlak, insanlık tarihi boyunca ciddiye alınan ve önemli bir sorun olarak üzerinde durulan bir konudur. Ahlak kavramı, sadece ahlaki değeri veya sadece ahlaki özneyi ya da yalnızca ahlaki davranışı tazannum etmemektedir; aslında ahlak, bunların hepsini birden içine almaktadır. Ahlakla ilgili ilk eser yazarlardan ve onu ilmî bir disiplin olarak ilk inceleyenlerden Aristoteles, insan fıtratında bulunan ifrat ve tefrit yönlerinin itidale ulaştırmayı amaçlayarak en yüksek iyi ile alakalı olarak insanların görevlerinin ne olması ve insanın nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği ile ilgili bir tanım yapmaya gayret etmiştir.¹⁹ Onun bu insandaki sınırı çizilmemiş olan akıl, haz ve öfkenin dengeye tutulması anlamındaki ahlak tanımı²⁰ genel olarak İslam ahlakçıları da dahil pek çok ahlakçı tarafından da benimsenmiştir. Gazâlî ahlaki, insan nefsinde yerleşmesi gereken ve yerleşebilen bir meleke olarak tanımlamıştır.²¹ Bazı düşünürler ise insanın iradeli oluşu nedeniyle davranışlarının ahlakilik özelliğini haiz oluşunu vurgulamışken²² bazıları da onu, daha çok insanın özgürlük ve mükellefiyetiyle ilgili alakalı seçim ve eylemlerinin bir değerlendirmesi olarak görmüştür.²³ Immanuel Kant ise ahlaki, insan davranışlarının iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinde vazgeçilmeyecek bir kıstas olarak sayılan ve kabul edilmesi zorunlu olan değişmez kurallar ve bu kuralların dayandığı metafizik temel çerçevesinde tanımlamıştır.²⁴ Bazı ahlakçılar da ahlakın normatifliğini reddederek, natüralist bir bakış açısıyla tanımlayıcı bir yöntemi esas alan ve olguları dayanan bir ahlak anlayışı benimsemişlerdir.²⁵ Hume, ahlaki, ahlak duygusundan ibaret görerek ahlaki motivasyon çerçevesinde bir ahlak teorisi ortaya koymuştur.²⁶ Ahlakı çeşitli açılardan değerlendiren bütün bu anlayışları içine alan bir diğer bir tanım ise ahlaki; insan doğası hakkındaki düşünceler, değer verilen ve iyi olan hakkındaki inançlar, yapılması zorunlu olan ve yapılmaması gerekli olan ilkeler, insanları yanlıştan kaçınmaya ve doğruyu yapmaya yönelten güdü²⁷ olarak tanımlamaktadır.

¹⁹ Melike Mollacı, "Aristoteles'in Etik Görüşü", *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 2/1 (Bahar 2018), 44-46.

²⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005), 16-20.

²¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ali Arslan, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1972), 6/185.

²² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 32.

²³ Ishtiaque Haji, *Deontic Morality and Control*, (Cambridge Cambridge University Press, 2004), 1-2.

²⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 7.

²⁵ Michael Smith, "Realism", *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 399, 400; Robin W. Lovin, "Moral Theories", *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. William Schweiker, (Malden: Blackwell Publishing, 2005), 23.

²⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 321.

²⁷ Patrick H. Nowell-Smith, "Religion and Morality", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, (New York, London; Macmillan Publishing Co., Inc., The Free Press, 1972), 7-8/ 150.

Nesnel sözcüğünün Latince karşılığı olan “objectum” kavramı, bir taraftan bir şeyin varlığının insanın arzu ve inançlarından bağımsız olduğunu ve bundan dolayı o şeyin mutlaklık özelliğini ifade etmektedir. Diğer taraftan da bir şeyin mevcudiyetinin insanın o şeyi bilmesine bağlı olduğunu, dolayısıyla bir göreliliğin söz konusu olduğunu belirten görecelik manasına gelmektedir. Bu durum da her iki anlamı içine almış olmaktadır. Bundan dolayı bu ikili manayı, nesnel ahlak teorilerinde de görebilmekteyiz.²⁸ Nesnel ahlak, ahlakın insan dışında objektif bir dayanağa dayandırılması demektir. Evrensel ahlak ise ahlakın hem üst bir bilince dayandırılması hem de bütün insanlara hitap etme özelliğinin olmasıdır. Bundan dolayı evrensel teori aynı zamanda nesnelci; ancak nesnelci bir teori evrensel olmayabilir.²⁹

Ahlak konusunda indirgemeci, ontolojik ve teistik nesnelcilik olmak üzere üç nesnelci yaklaşım bulunmaktadır: İndirgemeci nesnelcilik, ahlakın insan doğasının değişmeyen yönlerini esas alarak nesnel olacağını savunmaktadır ve nesnelliği, insana bağladığından dolayı ortaya koydukları ahlak görüşü bir anlamda göreliliği de içermektedir. Teistik nesnelcilik ve ontolojik nesnelcilik ise ahlakın insana özgü olmayan bir temele dayandığı zaman nesnel olacağını belirtmektedir.

İndirgemeci nesnelcilik, öznelci ahlak anlayışlarına bütünüyle karşı olmakla birlikte, otorite olarak üst bir bilinç yerine, ahlak kurallarının insan, toplum ya da doğaya dayandırarak keşfedilebileceğini savunur. Ahlaki ilkeleri insani olana icra ettiklerinden dolayı görüşleri, indirgemeci nesnelcilik şeklinde ifade edilebilir. Bu yaklaşımda, ahlakın olgulardan hareketle tesis edildiğinde “A B ye öfkeleniyor” durum önermesinden, “A’nın B’ye öfkelenmemesi gerekir” değer önermesine ulaşılmaktadır.³⁰ Bu durumu Moore, “tabiatçının yanılgısı” olarak belirtir.³¹ Zira ahlaki ilkeleri, olgulardan hareketle inşa etmek mümkün değildir. Nitekim olgular ile değerler arasında önemli bir ayırım bulunmaktadır. Ontolojik nesnelcilik yaklaşımına göre ise ahlaki ilkeler değer olmaları bakımından bizzat, ontolojik olarak vardır ve var olmaları için bir otoritenin değer atfetmesine gerek olmadığı gibi, doğaya ve insana da dayandırılmaz. Ontolojik nesnelcilik anlayışına, Aristoteles’in iyiyi, sırf iyi olmak açısından değerini kendisinden yola çıkarak ortaya koyduğu görüşü ve bu çerçevedeki diğer görüşleri örnek verebiliriz. Teistik nesnelcilik de ahlaki değerlerin Tanrı’nın iradesinden kaynaklanması durumunda nesnel olacağını belirten görüştür.³² Evrensel ahlakın var olması demek her hangi bir şeyin iyi veya kötü olduğunu söylemek hususunda, kişi veya toplum ne düşünürse düşünsün, o kişi ya da toplum bu ahlaki ilkelere inansın veya inanmasın, bir kısım

²⁸ William Hamilton, *Philosophy*, (New York: D. Appleton & Company, 1853), 243.

²⁹ Rabia Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 4, 5.

³⁰ Dwight Furrow, *Ethics*, (London: Continuum, 2005), 41.

³¹ George Edward Moore, *Principia Ethica*, (USA: Barnes, Nobles Publishing Inc., 2005, 16-17, 39-40.

³² Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 13, 21-23.

evrensel bağlayıcı ilkelerin olması, kişi ya da toplumdan bağımsız bunların üstünde bir bilincin, iyi veya kötü olduğunun rasyonel kriterinin var olması demektir.³³

1.2. Evrensel Ahlak Sisteminde Bulunması Gereken Özellikler

Evrensel bir ahlak sisteminde birtakım özelliklerin olması gerekmektedir. Bunlar; kapsayıcılık, birleştiricilik, bütüncüllük, diğerkâmlık, uygulanabilirlik.³⁴

a. Kapsayıcılık: Bir ahlak teorisinin evrensel ahlak sistemi kapsayıcı olması için evrensel ahlaki bir sistemde bulunması gereken unsurlar olan yükümlülük (mükellefiyet), sorumluluk (mesuliyet) ve yaptırımın (müeyyide) her üçünü de birlikte değerlendirmesi gereklidir. Bu unsurlardan birisi olmazsa o ahlak sisteminin evrensel olması mümkün olmaz.³⁵ Herhangi bir ahlak teorisinde; ahlak öznesi, ahlak mercii ve ahlaki fiiliyle alakalı belirli ilişkiler bulunmaktadır. Bunlar; ahlak mercisinin ahlaki özneyi yükümlü kılması, ahlaki öznenin sorumluluğu ve bu sorumluluğun yerine getirilmemesi durumunda gerekli olan yaptırımdır. Bundan dolayı bir ahlak sisteminin kapsayıcı olması için yükümlülük, mesuliyet ve müeyyideyi birlikte değerlendirmesi gereklidir.³⁶

b. Birleştiricilik; Evrensel bir ahlak sistem, insanın mükellef olduğu bir çok mesuliyet dizisini birbirinden ayırt etmek yerine, uyumlu bir birliğini sağlamalıdır. Nitekim insanın sadece bir sorumluluğu bulunmamaktadır. İnsan, aynı anda hem ahlaki hem dinî hem de toplumsal mükellefiyet ve mesuliyetlerle çevrelenmiş bir varlıktır.

c. Bütüncüllük; Evrensel bir ahlak sisteminin hem insanın bireysel yönden sahip olduğu özellikler arasında hem de onun mensubu olduğu toplulukla ilişkisi yönünden bütüncül bir görüş olması gerekir. İnsanın bir açıdan ele almak yerine akıl, duygu, toplumsal vb. yetilerini kapsayacak biçimde kabul edilmesi de son derece önem arz etmektedir. Nitekim böylece buyrulan emirler, insan tabiatına mutabakat etmesi bakımından evrensel olabilir. Diğer bir deyişle ahlaki değerlerin gerekçesinin akla uygunluğu yanında, insanın duygusal varlığıyla tezat olmaması ve toplumsal açıdan yerine getirebilirliği de büyük öneme sahiptir. Bununla birlikte ahlak için insanı kaynak gösteren ahlak teorileri, daha çok ahlakın tek bir yönü üzerine odaklanarak diğer yönlerini göz ardı etmişlerdir.

d. Diğerkâmlık (özgecilik); Evrensel bir ahlak sisteminin kendi sınırını aşarak genelleşebilmesi gerekmektedir. Bu ise diğerkâm bir tavrı kabul etmeyi gerektirir. Özgeciliğin temelinde empati bulunmaktadır. Bundan dolayı bir ahlak sisteminin evrensel olabilmesi empatiye dayanmasına da bağlıdır. Özgeci eylemlerinin ahlakta özel bir yeri bulunmaktadır.

³³ Enis Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 88.

³⁴ bkz. Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 201.

³⁵ Muhammed A. Draz, *Kur'an Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, (İstanbul: İz Yayıncılık. 2009), 109; Mustafa Ünverdi, "Ahlakın Epistemolojisi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, (2014), 328-330; Locke *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207; Cihan, "John Locke'un Ahlak Üzerine Düşünceleri", 110, 111.

³⁶ Draz, *a.g.e*, 31, 109, 105.

İhtiyacı olanlara yardım etmek, sözünde durmak, doğruyu söylemek vb. bütün insanlardan yapılması beklenen ve herkesin yapabileceği genel ahlaki görevlerden başka, sıradan insanların yapamayacağı ve kahramanca olan birtakım fiiller de vardır. Özgecilik böyle eylemlerle alakalıdır. Bunlar, insanın en yüksek derecedeki ahlaki potansiyelini ortaya çıkarır. Aslında menfaate aykırı olmasına rağmen başka insanlara fedakâr olma sorumluluğu hissetme deneyimi, insanlığın ortak deneyimidir.³⁷ Ahlaka ait ilkelerin diğerkâmlı olması, insanlığa iyilik olarak sunabileceği vaatlerinin olabilmesi demektir. Ahlak için insanı kaynak gösteren teoriler, ahlaki davranışları bireye ya da topluma dayanak yaptıklarından insanlığa iyilik olarak sunacağı birtakım vaatleri bulunmamaktadır.³⁸ İşte özgecilik, ahlak teorilerinin evrensellik iddiasını destekler.

Ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren anlayışlar ise insanlığa iyilik olarak sunacağı birtakım vaatleri olduğundan bu vaatlerde özgecilikle gerçekleşeceğinden bu teorilerin evrensellik iddiasını destekler. Aslında evrensel ahlak yasalarının varlığını, doğası gereği sosyal bir varlık olan insanın, bu doğasının sonucu olarak "başkaları tarafından iyi davranılma arzusu"na sahip olmasının gerekli kıldığını görmekteyiz. Bu arzu da ancak özgecilikle gerçekleşebilmektedir. İşte özgecilik, bir ahlak teorisinin evrenselliğini sağlaması açısından çok önemlidir. Bundan dolayı da özgecilik, Ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren anlayışlarda önemli bir umdedir.

e. Uygulanabilirlik: Evrensellik sözcüğü, her coğrafyada uygulanan demek değil uygulanabilen, her coğrafyada geçerli kabul edilen değil, geçerli kabul edilme potansiyeli taşıyan olarak değerlendirilmelidir. Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları* adlı eserinde tarihte belli zamanlarda ahlaki atılımların olduğundan yola çıkarak böyle bir atılımın yine olup olmayacağını irdeler ve gerçekleşme şartlarını bildiğimizde bu dönemleri tekrar yaşayacağımızı belirtir.³⁹ Bundan dolayı kültürlerin tamamı birtakım konularda birbirine benzerler. Örneğin her toplumun varlığını devam ettirebilmek için yeterli refah ortamını oluşturup bunu devam ettirmelidir. Bir toplumun cinayetlerin ya da çocuk ölümlerinin azaltılmasına ilişkin tedbir almamasını düşünmek mümkün gözükmemektedir.⁴⁰ Belli ahlak sistemlerinin belli dönemlerde insanlar tarafından benimsenmesi, böyle ahlak sistemlerinin uygulanabilirliğini ortaya koymaktadır. Yine dünyanın belli bölgelerine özgü olduğuna inanılan birtakım değerlerin, bu değerleri kabul eden insanların başka yerlere göç etmesiyle, yeni muhitlerinde de yaşamaya devam etmesi de değerlerin rağbet görmesinin zaman ve mekândan bağımsız olduğunu göstermektedir. Kısacası uygulanabilir ahlaki değerler aynı zamanda evrenseldir. Ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren ahlak teorilerinde müşahhas ahlaki

³⁷ Furrow, *Ethics*, 9-10.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 40.

³⁹ Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, çev. Jale Ç. Yeşiltaş (Ankara: Türkiye İş Bankası, 2003), 153.

⁴⁰ Furrow, *Ethics*, 39.

modeller bulunmaktadır, soyut değil pratiktir. Bu durum, ahlakın uygulanabilirliğinin kolay olduğunu göstermiştir.⁴¹

Ayrıca ahlakla ilgili tartışmaların olması, ahlakın evrensel gerçekliğini ve uygulanabilirliğini etkilememektedir. Herhangi bir konuda tartışma olması, o konuda evrensel bir gerçeğin olmadığını göstermez ve bizi göreceliğe götürmek zorunda değildir. Her disiplinde, evrensel olan bilim ve matematikte bile anlaşmazlıklar olabilmektedir. Ancak bu durum tartıştıkları konuda, evrensel gerçeğin olmadığı anlamına gelmemektedir.

1.3. Ahlak Teorileri

Ahlak teorileri, ahlak için insanı kaynak gösteren ve ahlak için Tanrı fikrini esas alan teoriler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ahlak için insanı kaynak gösteren teoriler genel olarak; duyguculuk, durum ahlakı, görecelik, faydacı ahlak, erdem ahlakı ve Kant ahlakıdır. Bunlardan erdem ahlakı ve Kant ahlakı nesnel ahlakı savunurken diğerleri ahlakın öznel olduğunu iddia eder.⁴² Ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren teoriler ise ahlaki iradecilik teorisi, mutlak akılcılık ve kısmi iradecilik teorisi, ilahi motivasyon teorisidir. Bu ahlak teorilerinin temel özelliği, ahlakı, birey ve toplumu aşan bir üst varlığa dayandırarak temellendirmeleridir. Bu teorilere göre bir fiil, ancak Tanrı ile gerekçelendirilebiliyor ise ahlaki olabilir.⁴³

Ahlakın kaynağı konusunda, ahlak ve ahlaki değer ifade eden eylemler, iki ana temele dayandırılmaktadır: Birinci ana temel, ahlak ve ahlaki değer ifade eden eylemleri insana dayandırırken diğeri ise üst bir bilince dayandırmaktadır. Genel olarak İlk çağlarda ahlakın kaynağını metafizik, varlığın ilk prensibi oluşturmaktadır. İlk çağlarda genel olarak Sokrat, Paton ve Aristoteles felsefelerinde varlık, özellikle aynı zamanda değer demek olduğundan varlık ile değerler dünyası yani var olanla olması gereken arasında bir ayrım bulunmamaktaydı. Zira insan, mikrokozmosun küçük bir örneği olarak düşünülürdü. Bu durumda varlık âlemi dediğimiz kâinat aynı zamanda bir değerler dünyasıdır ve varlık ile değerler âlemini birbirinden ayırmak imkân dahilinde olmadığından varlık âlemiyle değerler âlemini yaratan ve yönlendiren güç de aynı güçtür. Her iki âlem de onun koyduğu kural ve yasalara tabidir. Evren için konulan yasa, aynı zamanda ahlakın da yasasıdır. Bundan dolayıdır ki Sokrat, ahlak yasasını, genel geçerliliği olan tek yasa, Platon ise varlığın ilk prensibi olup âleme şekil veren "idea" yı, ideal iyi olarak ifade etmiştir. Stoacılara göre de ahlak, bir yaşama sanatıdır. Ahlaklı olmak ise insanın hem kendi kendisiyle hem evrenle herhangi bir çelişkiye düşmemesidir. Ahlakın temel ögesi olan "iyi"yi ise Aristoteles, antik felsefenin genel görüşünü özetler biçimde açıklayarak "iyi, her şeyin arzuladığı şeydir" diye tanımlamıştır. Bir amaç olarak her şey yani insan ve kozmos tarafından arzulanan o şey

⁴¹ Draz, *Kur'an Ahlakı*, 65.

⁴² Mustafa Çevik, "Bir Ateizm Ahlakının İmkânı Üzerine" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1, (2008), 100.

⁴³ Muhammed A. Draz, *Sorumluluk*, çev. Nurettin Demir, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2004), 158.

(iyilik), mutluluğun kendisi olmaktadır.⁴⁴ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki ilk çağlarda özellikle materyalist ve natüralistlerde Tanrı etkin değildir. Orta çağlarda da özellikle Hristiyan batı düşüncesi açısından teoloji oluşturmaktaydı.⁴⁵ Ancak orta çağlarda da İslam dünyasında bile mutezile mezhebinde olduğu gibi yaygın bazı temel ekoller, aşkın yani bir üst bilincin belirlediği dikey boyutlu bir ahlak sistemini kabul etmemektedir.⁴⁶ Yeni çağa gelindiğinde ise varlık ile bilgi, olanla olması gereken yani evrensel yasalar ile ahlak yasası birbirinden ayrılmıştır. Yeni çağ ile birlikte ahlak ve ona ait değerler, bilgi kuramına bağlanmıştır. Bu yüzden Yeni çağdan bu yana genellikle iyi ile kötünün bir temele oturtulmasından çok onların bilgisi ve onları yapan bireyin kendisi önem kazanmıştır.⁴⁷

Ahlakın temellendirilmesinde varlık ile bilgi anlayışı, ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerle ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren teorilerini birbirinden ayıran en önemli ölçüttür. Ahlak için insanı kaynak gösteren teoriler, ahlakı, insana münhasır kılarak nesnellik özelliğini yükledikleri duygu, akıl, duyu, toplum vb. unsurlardan birine icra etmişlerdir. Bunlardan ahlak konusunda şüpheli ya da nihilistler ise ahlakın normatifliğini, ahlaka temel teşkil eden bilginin varlığını reddetmişlerdir. Aslında ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerden ilki, ahlaki yetkiyi temsil etme hususunda "insan" unsurunda hemfikir olsalar da, insanın duygu, akıl, duyu ve toplumsal yönü gibi vb. özelliklerinden hangisinin ahlakın kaynağı hususunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bu durumda etik değerlere ulaşabilmek nasıl olacaktır? Nitekim nesnel ahlak ilkelerin belirlenmesi hususunda aynı zamanda zamansal ve tarihsel bir varlık olmasından dolayı insana özgü unsurların güvenli bir ölçüt olup olmadığı önemli bir problemdir. Ahlak için insanı kaynak gösteren teoriler, ahlaki değerler hususunda nesnellik ideali peşindeyken bu gayeyi gerçekleştirebilmeleri ve bir kısır döngü içerisinde değişimden sıyrılabilimleri nasıl gerçekleştirilecektir?⁴⁸ Ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerden şüpheli veya nihilistler ise ahlakın normatifliğini, ahlaka temel teşkil eden bilginin mevcudiyetini, birey ve toplumu aşan bir üst bilince dayandığını redderek ahlaki tümünden yadsımış olmazlar mı?⁴⁹ Biz çalışmamızın bu bölümünde, konunun daha iyi anlaşılması için ahlak için insanı kaynak gösteren teorileri, öncelikli olarak irdeleyeceğiz.

⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1101a.

⁴⁵ Mustafa Türkgülü, "Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (1998), 291-292.

⁴⁶ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 56-58, 76-79; Ünverdi, "Ahlakın Epistemolojisi", 345.

⁴⁷ Türkgülü, "Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri", 292.

⁴⁸ Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 8.

⁴⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 269-271; Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 35; Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 15; Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, 70; Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, 124; Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, 132-133; Ruse – Edward, *Philosophy of Biology*, 51, 314-317.

1.3.1. Ahlak için insanı kaynak gösteren teoriler

1.3.1.1. Duyguculuk

Duyguculuk, hareket noktasını özellikle Hume'dan almış, analitikçi filozoflarca savunulmuştur. Bu ahlak teorisi; ahlaki, duygulara dayandırarak açıklamış ve onu yalnızca hislerin dışı vurulmasından ibaret olarak telakki etmiştir. Duyguculuk, olgu-değer ikilemine dayanmaktadır ve olgusal bir bildirimde bulunan önermelerde, bilgisel muhteva olmadığı gerekçesiyle ahlaki ilkelerin normatifliğini reddetmiş ve ahlaki değerleri tanımlayıcı (deskriptif) bildirimlere münhasır kılmıştır.⁵⁰

Ahlaki değerleri, duygular üzerine kuran duyguculuğa göre anahtar kavram “güdü, saik, motivasyon” dur. Onlar insanı daha çok psikolojik bir varlık olarak değerlendirip teorilerini bu esas üzerinde gerekçelendirmeye çalışırlar. Bundan dolayı duygulara göre ahlak kuralları, duyguları olan insana hitap ederek onu ahlaki fiil için motive eder. Duyguculuğa göre bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu ifade ettiğimde yalnızca duygularımı ifade ederim. Mesela “Yalan söylemek yanlıştır” dememin sebebi yalnızca ondan hoşlanmamam ve sizin de benimle aynı duyguyu paylaşmanızı istememdir. Burada doğru ilkeler için içine karışmaz. Zira duygular doğru ya da yanlış değildirler. Duyguculuk teorisi, ahlak yargılarının duyguları ifade ettiğini kabul etmektedir. Bununla birlikte ahlaki hayatımızda akılsal düşüncenin rolünü inkâr etmektedir.⁵¹ Duyguculukta toplum önemsenmez ve bu konuda eleştirilere kalmıştır.

1.3.1.2. Durum Ahlakı

Durum ahlakı teorisine göre ise her durum ayrıdır. Bundan dolayı her yeni duruma içinde bulunduğumuz yeni şartlar bütününe uygun olarak doğru gibi görüneni yapmaya çabalayarak yeni bir tepki göstermemiz gerekir. Yaşam hiçbir zaman kendisini tekrarlamaz. Bu yüzden ona niçin sabit, değişmeyen bir ilkeler bütününe uygulayalım?⁵²

Durum ahlakı, zorla kabul ettirilmeye gayret gösterilen uylasımsal davranış kurallarının cansız etkisinden kaçınır ve ahlaki olarak eylemde bulunmanın özü itibarıyla, bir kuralı uygulamak olduğu görüşünü kabul etmez. Bu anlayışa göre çoğu zaman yapar gibi görüldüğümüz eylemler, bir kuralı yerine getirmek değildir. İnsanlar "her durumu kendi özel şartları içinde yargılama"ya çalışırlar. Bir durum ahlakçısı herhangi bir konuda eylemde bulunduğu geleneğin ve toplumunun bütün ahlaki ilkelerini kullanabilir; onları emredici değil sadece yol gösterici olarak görür. Şayet sevgi amacına daha iyi hizmet ettiğini düşünüyorsa tersine bir başka olayda onları kenara itebilir.⁵³ Fakat bu görüş tartışmalı

⁵⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 321.

⁵¹ Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 7, 128,129; Chris Horner - Emrys Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2022), 177.

⁵² Fletcher, Joseph, *Situation Ethics: The New Morality*, (ABD: Kentucky, 1966), 84-86; Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 142.

⁵³ Joseph, *Situation Ethics: The New Morality*, 26.

görülmektedir. Zira ahlakın salt duygudan fazla bir şeyle ilgili olduğu düşünüldüğünde veri bir durumda bir şey yerine başka bir şeyi yapmayı seçmek için gerekçeler olabilir. Bu durumda ahlaki yargılar ve tercihlerimiz, verdiğimiz diğer tür kararlardan çok da farklı değildirler. Genelde davranışlarımızın büyük bir bölümü, otomatik olarak oluşur. Bununla birlikte önemli tercihler yaptığımız durumlarda, keyfi bir tarzda da eylemlerde bulunmayız. Bu durumlarda davranışlarımız, bizim için önemli olan şeyi ortaya çıkartır. Herhangi bir durumda daha önce davrandığımızdan farklı bir şekilde davranır gibi görünsek de bu farklı eylemimiz keşfedebileceğimiz bir gerekçesi bulunur.

Her insan, herhangi bir ahlaki kural yanlırsa da -örneğin yalan söylemek- o ahlaki kuralın ihlalinin kabul edilebilir olduğu bazı şartların (vatan savunması gibi) var olabileceği düşüncesine açıktır. Bununla birlikte bu durum, herhangi bir ilkeye göre davranılmaktan vaz geçildiği manasına gelmez; yalnızca davranışların temelinde bulunan değer ve ilkelerin yeni bir duruma uygun görünen bir tarzda uygulandığı manasına gelir. Böylece her zaman bilinçli olarak bir değer ve ilkeyi uygulanmasa da hiç olmazsa, yeni durumlara gösterilen tepkilerde temelde var olan bir tutarlılık amaçlanmaktadır. Bir ahlaki ilke bazen bazı koşullardan dolayı ihlal edilebilir. Ancak bu durum bizim bu ilkedan vazgeçtiğimiz anlamına gelmez. Yalnızca eylemlerimizin temelinde bulunan ilke ve değerleri yeni bir duruma uygun görünen bir şekilde uyguladığımız anlamına gelir. Ahlakın akılsal olanla bir ilişkisi olduğu anlamına gelir. Fiillerimizin sebepleri üzerinde düşünebiliriz. Hatta ahlaki fikirlerimizi, tutum ve davranışlarımızı tenkit eder, değiştirebilir ve düzeltebiliriz. Bu ise gerek duygular gerekse durum ahlakçıların göz önüne almaz gibi gördükleri bir imkândır.⁵⁴ Durum ahlakı, ahlaki tercihlerde bulunmak durumunda kaldığımızda içinde bulunduğumuz bağlamın önemine dikkati çekmektedir. Bununla birlikte bu bağlamlarının biricikliğini abartmakta ve böylece durumsal benzerliklerin genel kurallar formüle etmemize imkân verdiğini görmemektedir.⁵⁵

1.3.1.3. Ahlaki Görecelik

Görecelik, Yunan sofistlerinde görülse de aslında modern bir teoridir. Ahlaki ilkelerin görece olmalarıyla alakalı felsefi tartışmalar sofistlere kadar uzanır. Yunan filozof Protagoras, ilk göreceli olarak bilinir. O, duylara dayanan bilgilerin çatışma içinde olduğunu belirtir.⁵⁶ İnsanı her şeyin ölçüsü kabul eden sofist Protagoras, göreceliğin nüvelerini fikirlerinde ortaya koymuştur.⁵⁷

Tarihçi Herodot da antik çağda, Protagoras gibi göreceliği savunmaktadır. Görecelik ahlak teorisi, nesnel ahlak teorilerine karşı oluşturulan bir tepkidir. Bu tepki bir açıdan etik

⁵⁴ Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 123, 167; Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 142, 143-177.

⁵⁵ Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 177.

⁵⁶ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, (Cambridge: Harvard University, 1994), 156.

⁵⁷ Protagoras'ın ahlak görüşünün eleştirisi için bkz. Eflâtun, *Protagoras*, çev. N. Şazi Kösemihal, (İstanbul: MEB Yayınları, 1997).

şüphecilik olarak da kendini göstermiştir. Görecelik ahlak teorisine göre hiçbir nesnel ahlaki bilgi yoktur. Ahlaki gerçekler, toplum ve kültüre göre değişkendir.⁵⁸

Göreceliğe göre ahlak kültürün bir ürünüdür. Ahlak toplumdan topluma değiştiği için bir çatışma durumu vardır. Bundan dolayı farklı kültürler ve bu kültürlere ait ahlak kuralları birbirleriyle karşılaştırılamaz. Çünkü yine onlara göre ahlaki farklılıkları çözmek hususunda kesin bir metot yoktur.⁵⁹

Ahlaki görecelik teorisine göre “doğru” veya “yanlış” sadece belli bir kültürde doğru veya yanlış demektir. Bir kültürün veya kendi kültürümüzün kriterlerini, farklı bir kültürün içerisinde olmuş olan bir davranışı ahlaki olarak yargılamak için kullanmak doğru değildir. Bu tarz münakaşalarda hiç kimsenin haklı veya haksız olduğu ifade edilemez. Bizi görecelik, ahlak normlarının içinde iş gördükleri kültürle ilişkisinin değerinin bilincine vordırmaktadır. Fakat herhangi bir ahlaki normlar ve uygulamalar bütünü hakkında eleştirici bir tutum almamızı haklı çıkarma gücü yoktur.⁶⁰ Ahlaki suje olan insan, ahlaki objeyi yani fiil ve hareketleri, kural ve kaideleri kendine göre değerlendirir, değiştirir, tayin ve tespit ederek ona uyulmasını sağlar.⁶¹ Ahlak; kişi, toplum ve kültürlere göre değişir. Görecelik, ahlaka temel teşkil edecek bir bilginin bulunmadığını sosyolojik olarak oluşturmaya çalışan felsefi bir teoridir. Görecelikte ahlaki bir konu ile ilgili birden fazla düşünce bulunup çeşitlilik gösterebilir.⁶²

Öncelikle bir konu ile ilgili birden fazla düşüncenin olmasından onlardan hiçbirinin doğru olmadığı ya da hiçbirinin başka birinden daha iyi olmadığı sonucu çıkmaz. Çeşitlilik, tanımı gereği görecelik icap ettirmez. İkincisi hiçbir ahlak kodunun doğru olmadığını kabul etsek dahi bundan çıkan şey ne olmaktadır? Ahlaka karşı kayıtsızlık mı, ahlaksızlık mı, kendimizinkinin haricinde olan ahlaklara karşı kayıtsızlık mı, bilinçli bir etnosantrizm mi? Üçüncü olarak aynı ölçüde bütün ahlak kodlarına saygı duymayı ve kültürleri, bu kültürlerdeki insanların reddettikleri kriterlerle yargılamamak gerektiğini savunduğumuzda tutarlı olmak için nesnel hoşgörüyü, kültürel çeşitliliğe saygı göstermeyi ve farklılığı yüceltmeyi de öğütleyebilmeliyiz. Zira bu düşünceler bazı kültürlerce benimsenen ancak bazı kültürlerce reddedilen özel ahlak değerlerini ifade ederler. Ahlaki görecelik bir yandan herhangi bir kültürlerarası ahlaki değerlerin varlığını kabul etmezken öte yandan

⁵⁸ Harry J. Gensler, *Ethics*, (London Routledge, 1998), 16.

⁵⁹ Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoglu, Tuncay İmamoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 26; Furrow, *Ethics*, 35-36.

⁶⁰ Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 144.

⁶¹ Türkgölü, “Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri”, 293.

⁶² Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 103.

toplumların birbirine nasıl davranması gerektiğini söyleyerek farklı kültürlerin üzerine çıkması rasyonel gözükmemektedir.⁶³

1.3.1.4. Faydacı Ahlak

Faydacı ahlak anlayışını ilk defa İngiliz düşünür Jeremie Bentham ileri sürmüş ve John Stuart Mill de geliştirmiştir. Bir bakıma antik çağ hedonizminin bir başka yansıması demek olan faydacı ahlak anlayışına göre en iyi, en güzel ve en üstün olan, faydalı olandır. Erdemli olmak için en az acı, en az zahmet ve üzüntü karşılığında en çok haz ve fayda elde etmek gerekir. Mutlu olabilmek için ise kendi adına faydalı olanı hayır bilmek ve onu elde etmek için gayret göstermek, başkalan adına yapılan fedakârlık ve feragatı ise şer görüp ondan kaçınmak lazımdır. Faydacılar tipik olarak mutluluk ve hazzın bütün davranışlarımızın nihai hedefi olduğunu kabul ederler. Faydacı ahlak, ahlakın mutluluğu en yüksek düzeye çıkarmayı amaçlayan bir akıllıca kurallar bütününden başka bir şey olmadığını ifade etmekte ve onu bu kurallara indirgemektedir. Ancak bunu yaparken insanların davranışlarının motifleri üzerine fazla basit bir açıklama vermekte ve bireysel haklar ve adalet gibi ahlaki kaygıları ciddiye almayı kabul etmemektedir.⁶⁴

Faydacı ahlakın temel amacı, toplam refahı en yüksek seviyeye çıkarmaktır. Bununla birlikte örneğin diyelim ki bir toplum, refahını bir grubu köleleştirerek elde edebiliyor. Böyle bir durumda toplum kölelik yoluyla menfaat elde ettiğinde bunun sonucu, köleler adına olumsuz olmaktadır. Bu perspektiften olaya bakıldığında, faydacılık anlayışına göre kölelik sistemi normaldir.⁶⁵ Görüyoruz ki faydacılıkta nesnel bir etik kurala ulaşmak pek mümkün değildir. Nitekim yarar prensibine göre herhangi bir zamanda bir kural yararlı olabilirken diğer bir zamanda da tam tersi bir kural faydalı olabilir. Bundan dolayı, faydacılık ile göreceli ahlakın aynı zeminde yer aldığını söyleyebiliriz.

1.3.1.5. Ahlaki Duyu Teorisi

Ahlaki duyu teorisi Locke'un başlattığı ve daha sonra Hume, Shaftesbury, Smith ve Hutcheson'in kurduğu bir ahlak anlayışdır. Onlar, diğer insanların duygusal ve ahlaki durumlarını algılamamızı sağlayan bir duyuya sahip olduğumuzu ileri sürerler.⁶⁶ Buna ahlak duygusu adı verirler ve altıncı duyu diye geçer. İnsanın iyi ve kötüyü farkedebilmeye dair bir yeteneğimiz vardır. Bu teori deneyimi temel alan empirik görüştür. Empristler, ahlakın ve ona ait bütün değerlerin obje üzerinde yapılan deneyden çıktığını, temelinin ise ahlak duygusu olduğunu belirtirler. Bu görüşe göre ahlak ve ona ait bütün değer hükümleri, insanın

⁶³ Martha Nussbaum, "In Defense of Universal Value", *Woman and Human of Development the Fifth Annual Hesburgh Lectures On Ethics and Public Policy*, (Notre Dame: 1999), 14; Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 144, 145.

⁶⁴ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Gökhan Murteza, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 25-31.

⁶⁵ Furrow, *Ethics*, 46.

⁶⁶ Michael Slote, "Moral Sentimentalism and Moral Psychology", *The Oxford of Ethical Theory*, ed. D. Copp, (Newyork: Oxford University Press, 2005), 219.

kendi duyularıyla objeden edindiği bilgilerden çıkar. Bilme problemi duyu verileri yoluyla halledildiği gibi ahlak problemi de aynı şekilde obje ve ondan doğan eylemlerin kişiye verdikleriyle halledilir. Böylece hangi eylemin iyi veya kötü olduğunun bilgisini elde edebiliriz. Bir fiilin ahlaki olup olmadığı için başka bir kaynağa ihtiyaç yoktur.⁶⁷

Ahlaki duyu teorisinde karar mekanizması insani duygular ve durumlar olduğundan rölatifdir. İnsan, kendisine kattığı duyu sayesinde o eylemin iyi ya da kötü olduğuna karar vermektedir. İki kişi birisini dövdüğünde bizde acıma ve merhamet duygusu açığa çıkıyor. Yani acıma duygusu sezgi merhamet, vicdan bunlar insanlarda ortak duygular ya da duygular şeklinde geçiyor. Bu yüzden biz iyi ve kötüyü ayırabiliyoruz. Bu duyu sayesinde biz iyi ve kötü olanı bilebiliyoruz.⁶⁸

1.3.1.6. Erdem Ahlakı

Ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerden olan erdem ahlakı, eski Yunan ve Roma filozoflarının özellikle Platon'la Aristoteles'in ayırt edici özelliğidir. Erdem ahlakı nesnellik taraftarıdır. Hem Platon hem de Aristoteles daha nesnel ilkeler ortaya koymaya çalışırlar. Platon mutluluk ahlakına daha yakındır bununla birlikte Platon ve Aristoteles birbiriyle paraleldir. Platon'da da ölçütler ilkeler vardır. İlkelerin olması ahlaka nesnellik katar. Aristoteles ise erdem ahlakı ile tipik bir nesnel ahlak ortaya koyar. Aristoteles, erdemin alışkanlık olmasını, orta yolu bulmayı ve benzerlerini ilke haline getirir. Erdem ahlakının nesnel olmasının sebebi, iyi insan olmanın ilkelerini ortaya koymasıdır. Platon ve Aristoteles de farklı sistem ahlak anlayışına sahiptirler bununla birlikte ikisinin de amacı ahlakı ilkeleştirmek ve o ilkelerin insanlarda olmasını sağlamaktır. O yüzden nesnel ilkeler, Platon ve Aristoteles'de söz konusudur.⁶⁹

Aristoteles'in ahlak anlayışı, akla dayalı, ölçülü, alışkanlık temelli ve toplumsal yönü olan bir sistemdir. İnsanın en yüksek ve nihai amacı olan eudaimonia'ya, yalnızca erdemli bir yaşam sürerek erişebilir. Aristoteles'in ahlak anlayışında ahlakın nihai amacı "eudaimonia" yani mutluluk, iyi yaşamdır. Bu kavram sadece basit bir mutluluk değil, erdemli bir yaşam yoluyla gerçekleştirilen iyi yaşam anlamına gelmektedir. Eudaimonia, akla uygun bir yaşam sürmeye bağlı olup dıșsal hazlara bağlı değildir. Mutluluk bir araç değil, kendisi için istenen yegâne iyidir.⁷⁰ Platon'da Aristoteles'te de ahlakın amacı mutluluktur. Fakat Aristoteles'e göre bu mutluluğu elde etmek için Platon'da olduğu gibi "idea"ler dünyasına gitmek, gerekli değildir. Zira mutluluk bu dünyada elde edilir. Hazlar eğer devamlı hale konursa mutluluk kazanılmış olur. Buna da ancak alışkanlıklarla ulaşılır. Aristoteles'e göre hedonik ve eudaimonia olmak üzere iki çeşit mutluluk vardır. Hedonik haz mutluluğudur ve kısa vadelidir. Eudaimonia anlam mutluluğudur ve uzun vadelidir. Haz yaşamı kölelere ve hayvanlara uygun düşer.

⁶⁷ Türkgölü, "Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri", 292, 293.

⁶⁸ Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 138-143.

⁶⁹ Horner -Westacott, *a.g.e*, 174-178.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I. Kitap, 1-5.

Eylem adamları ve seçkinler ise onurun peşinden giderler; fakat onur onurlandırılardan daha ziyade onurlandırana bağlı olup aranan iyyinin kendine yeter olması gerektiği için siyaset yaşamı bunu gerçekleştiremez.⁷¹ Aristoteles'te mutluluk sadece kısa süreli değildir. Hayatın tamamında kendini gösterir. Dış iyilerin mutlulukta etkilidir bununla birlikte mutluluk ruhla ilgilidir. Dış iyilerin sadece mutluluğu getirmesi mümkün değildir. Hayatta önemli olan, kişinin etkinlikleri olduğundan mutlu kişi, her zaman en uygun olanı bilen ve dış iyilerin eksikliğine katlanacak olandır. Hayat boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişi, mutlu kişidir.⁷²

Aristoteles'in ahlak anlayışının merkezinde "erdem" terimi yer almaktadır. Ahlaki erdemler, insan doğasında bulunan potansiyelin gelişimiyle ortaya çıkmaktadır. İki tür erdem vardır: Birincisi bilgelik, sağduyu gibi; eğitim ve deneyimle kazanılan dianoetik yani zihinsel, düşünce erdemlerdir. İkincisi ise cesaret, ölçülülük gibi alışkanlıkla kazanılan etik yani ahlaki karakter erdemlerdir.⁷³ O, ruhun akıldan pay alan kısımlarını göz önüne alarak bu ayrımı yapar. Ruhun düşünme gücü yani akıl sahibi olan yönü, düşünce erdemlerinin kaynağını oluşturur. Ruhun arzu gücü yani bizzat akıl sahibi olmasa da ikna ve boyun eğme ile akıldan pay alan yönü ise karakter erdemlerinin dayanağı olmaktadır.⁷⁴ Düşünce erdemlerinin öğrenilmesi de geliştirilmesi de alınan eğitime dayandığından bu erdemler, deneyime ve zamana ihtiyaç duyarlar. Bununla birlikte karakter erdemleri, alışkanlıkla edinildiğinden bu erdemler, doğal olarak oluşmaz, doğuştan değildir. Nitekim doğal olan hiçbir şey, alışkanlıkla başka özellikler oluşturamaz. Örneğin doğal olarak aşağı gitme eğiliminde olan bir taş, yukarı doğru gitmesi için ne kadar yukarıya atılırsa atılsın taş, buna alışmaz. Alev de aşağı doğru gitmeye alışamaz. Doğal yapısından dolayı başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez.⁷⁵ Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir, onları edinebilecek bir doğal yapıımız vardır, alışkanlık da bunları tam olarak geliştirir.⁷⁶ İnsanoğlu doğduğu andan itibaren bir gelişme ve değişme içerisinde. Dolayısıyla zihni kabiliyetleri de doğumundan ölümüne kadar gelişim içerisinde. İnsanın zihni gelişiminin en son noktasına yönelme hali insanın doğasında potansiyel olarak vardır ve bunu aktüelleştirmesi zaman alır. Bu yüzden insanın kavrayış yetisinin gelişmesi için zaman önemli bir konumdur. İnsan karakter erdemlerinin olanağını taşır ve daha sonra yapa yapa bunu etkinliğe geçirir. Her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla hem oluşur hem de yok olur. Söz

⁷¹ Aristoteles, *a.g.e*, 1095b14-30.

⁷² Aristoteles, *a.g.e*, 1101a.

⁷³ Aristoteles, *a.g.e*, II. Kitap, 1-6.

⁷⁴ Aristoteles, *a.g.e*, 1103 a; Aristoteles, *Eudemos'a Etik* çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 1220 a. Düşünce erdemleri de, akıl, entelektüel ve dianoetik erdemler olarak adlandırılırken; karakter erdemleri ise, ahlak ve etik erdemler olarak adlandırılır. Nasıl bütünüyle entelektüel durumlara, erdemler diyebiliyoruz? Aristoteles'e göre karakter erdemleri ile birlikte düşünce erdemlerini de birer erdem olarak nitelendirmek, bir sorun teşkil ettirmez. Zira bir insan, sadece adil olan kişileri övmek, doğru yargılayan, bilge kişileri de över. Bu durum erdem ve onun işinin övülecek bir şey olduğu kabulüne uygundur. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1220 a.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102b18-19.

⁷⁶ Aristoteles, *a.g.e*, 29-30.

gelimi etkinlikte bulunularak adil ya da zalim olunur.⁷⁷ Bununla birlikte bir şeyin doğası ne ise öyle kalır başka şeye alışmaz.⁷⁸ Şayet erdemler insan doğası gereği olsaydı onu değiştirmek mümkün olmayacağı gibi eğitimin de hiçbir anlamı olmazdı. Öyleyse insanda erdemler doğal olarak da doğaya aykırı olarak da edinilmez. Yalnızca insan doğasında onları edinebilecek bir potansiyel vardır. İnsan alışkanlıkla onları geliştirebilir. İnsandaki kapasiteyi olgunlaştıracak şey alışkanlıklardır. Zira ölçülü davranılarak ölçülü ve cesur eylemler yaparak cesur insan olunur. Adil olan edimlerle adil insan olunur. Erdemlerin kazanılması ve kaybedilmesi de böyle olur. İnsanlarla ilişkilerimizde davranışta bulunurken kimi insan adil, kimi insan adaletsiz olur. Kimisi cesur, kimisi korkak. Huylar, benzer davranışlardan oluşur. Bundan dolayı küçük yaşlardan hangi alışkanlığın kazanılması gerektiği son derece önemlidir.⁷⁹ Aristoteles, erdem eğitimi alışkanlık olarak görmektedir. Ona göre ahlaki amaca yani erdem ve mutluluğa ulaşılabilmesi için bir takım eylemlerin sürekli gerçekleştirilmeleri yani alışkanlık haline getirilmeleri gerekmektedir. Alışkanlıklar, karakterimizi belirleyen temel edimlerimizdir.⁸⁰

Aristoteles'e göre erdem, iki uç arasında orta yolun bulunmasıdır. Buna *mesotes* yani altın orta ilkesi denir. Bu orta yol kişiye göre değişmektedir. Erdem ne eksiklik ne de aşırılıktır; kararında olandır. Örneğin cesaret, korkaklık ile atılganlık arasında yer alır.⁸¹ İnsan, alışkanlıklar yardımı ile iyi veya kötü ahlakı kazanmaktadır. Orta yol ise akılla alakalı birşeydir. Elemin ve hazzın kaynağı, arzular olduğundan o arzulan dengede tutacak bir "orta yol" gerekmektedir. Erdem sahibi kimse gereken şeylere, gerektiği zaman, gereken kişilere karşı, gerektiği için ve gerektiği gibi davranarak en iyiyi ve orta olanı yapandır. Öyleyse erdem, isabetli olan etkilenimlerle ve davranışlarla alakalı olup ortası övülen, aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen bir durumdur.⁸² Erdem tercihlere ilişkin akıl tarafından ve akıllı başında insanın belirleyebileceği, bizle ilgili orta olanda bulunma huyudur. Ancak erdem söz açısından orta olsa da iyi ile en iyi açısından en uçtadır.⁸³ Bu orta yol itidal diye adlandırılır. Bundan dolayı itidalli olmak gerekir. Çünkü arzularadaki ifrat ve tefritler bize acı ve elem verirler. Oysaki mutedil olmak, hazzın kaynağıdır. İşte bu orta yolda olma şartına bağlı kalan

⁷⁷ Aristoteles, *a.g.e*, 1104a12.

⁷⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1103 a-1103 b. Erdemli davranışları yaparak erdemli olunacaksa, nasıl erdemli olmadan erdemli davranışlarda bulunabiliriz, sorusuna Aristoteles, şöyle cevap vermektedir: Bunun için nesnel olarak erdemli olan eylemlerde bulunarak başlarız. Örneğin bir çocuk, kendisine yalan söylememesi söylendiğinde doğru söylemenin değerini bilmiyor olabilir bununla birlikte bunu yaparak alışkanlık haline getirir ve sonra yaptığının değerini anlayacak hale gelir. Böylece burada iyi yatkinlığı yaratan ve bu iyi yatkinlıktan doğan eylemler olmak üzere iki çeşit eylemden söz edebiliriz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi- Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 74-75.

⁷⁹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1103 b.

⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 29-30. Aristoteles, erdem eğitimi alışkanlık olarak görürken Kant'ta ise eylemlerin maksim ve yasalara göre yerine getirilmesi gerekmektedir. Tufan Çötök, "Kant'ın Ahlak Eğitiminde Maksimin Yeri", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25, (Mayıs 2013), 150.

⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, II. Kitap, 7-9.

⁸² Aristoteles, *a.g.e*, 1106b24-29.

⁸³ Aristoteles, *a.g.e*, 1107a.

ve devamlılık gösteren durumlar, bizim karakterimizi oluşturur ve her zaman bizi güzele, iyiye yönelterek mutluluğumuzu sağlar. Bu durumda iyi nedir peki? Aristoteles'e göre iyi, bir kimsenin veya bir şeyin kendisine doğru hareket ettiği amaç, hedef, ya da gaye, "her şeyin arzuladığı şey"dir. O, davranışlarımızda kendi adına istediğimiz bir gaye bulunuyorsa ve başka şeyleri de onun için istiyorsak bu, bizzat iyidir, iyilerin en iyisidir. Her şey, iyi için tercih edilir ve iyunin kendisi başka şey için tercih edilmez. Kendinde iyi olan şey ise eudaimoniadır.⁸⁴ Bir amaç olarak arzulanan bu iyilik, mutluluğun kendisidir. Zira hazzı, erdemi, akli, onuru, "iyi" için tercih etmekteyiz. Bununla birlikte eudaimonia'yı onlar için seçmiyoruz.⁸⁵

Aristoteles, insan ruhunu ikiye ayırmaktadır. Akılsız kısım duygular, arzulardan oluşur. Akıl sahibi kısım ise düşünce, muhakemeden oluşur. Ahlaki erdem, aklın arzuları denetlemesiyle gerçekleşmektedir.⁸⁶ Erdemli kişi, doğru şeyi, doğru şekilde ve doğru zamanda yapandır. Bu da ancak phronesis yani pratik bilgelik ile mümkündür. Phronesis, sadece teorik bilgi değil, aynı zamanda yaşama dair sağduyulu bir muhakemedir.⁸⁷ Erdem, alışkanlıkla kazanıldığından iyi bir eğitim şart olduğu gibi bireyin erdemli olabilmesi için iyi bir toplumda yaşaması da gerekmektedir. Ahlak sadece bireysel değil, aynı zamanda siyasal bir erdemdir.⁸⁸

Aristoteles'in iyiyi, sırf iyi olmak açısından değerini kendisinden hareketle tesis ederek ortaya koyduğu erdem ahlakı, ontolojik nesnelcilik anlayışı inşa etme çabasıdır. Erdem ahlakı, kuramsal olanla pratik olanı birleştirme iddiasındadır. Onun en güçlü delili, ahlaksız davranışın insanı serpilip gelişen bir yaşama götürmediğinden dolayı aynı zamanda akılsızca bir eylem olmasıdır. O, insanların nasıl davranış sergilemesi gerektiği ile ilgili değerlerimiz ve düşüncelerimizin insana ait doğrulara dayandıklarından dolayı nesnel bir geçerlilikleri olabileceğini iddiasındadır. Bundan dolayı hiç kimsenin kişinin yaptıklarını görmediği bir ortamda bile kişi, erdemleri işleyip geliştirmeye yönelebilir. Bu bakış açının yararı, erdem ahlakı gibi nesnel bir ahlak inşa etmeye çalışan Kant ahlakındaki, belirli bir amaca bağlı olmayan, koşulsuz ve evrensel ahlak buyruğu olan kategorik imperatifle (kesin buyrukla, koşulsuz buyrukla) alakalı tartışmalarda kendisi ile karşılaştığımız neyin iyi olarak kabul edilmesi gerektiğiyle alakalı soruna yanıt olarak ileri sürülmektedir. Zira Kant ahlakındaki kategorik imperatifin insan yüklediği görevler, nedenleri olmaksızın havada asılı durmaktadır. İnsan şunu sorabilir: Bu görevler neden vardır? Niçin sadece nesnelleştirilebilir değerlere göre eylemde bulunmalıyım? Erdem olarak iyi olanı savunan kimsenin ise bu

⁸⁴ MacIntyre, "eudaimonia" sözcüğünün "mutluluk" olarak yanlış tercüme edildiğini belirtmiştir. O, Grek ahlakında bu kavramın "doğru şekilde davranma ve iyi bir şekilde yaşama" durum-ikilisini birlikte içerdiğini söyler. O, Kant'ın da içinde bulunduğu belli felsefe çevrelerinin salt 'mutluluk' olarak yanlış tercüme etmelerinden yakını. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Z. Hünler: (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 99-100.

⁸⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 247, 249 1248b; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I. Kitap, 13.

⁸⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, VI. Kitap, 5-13.

⁸⁸ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), III/ 9.

soruya bir yanıtı vardır: Erdemler kişinin gelişmesine, insan olmasına katkı sağladıkları için kabul edilmeli ve geliştirilmelidirler.

1.3.1.7. Kant Ahlakı

Erdem ahlakı gibi nesnel bir ahlak inşa etme çabasında olan Kant da ahlakın nesnelleştirilebilir olduğunu belirtmektedir. Kant ahlakına göre insanlar, ortak olanda birleşecek altyapıya ve onları ortak kılan bir duyguya yani ödev duygusuna sahiptirler. Kant'ın ahlak teorisi, akla dayanmaktadır ve tıpkı bir din gibi çalışmaktadır. Tanrı nasıl kurallar koyuyorsa Kant, onu da kurallar koyar hale getirmektedir. Onu istemenin öznel ilkesi olan maksimlere⁸⁹ dayandırarak insanın bütün eylemlerini bütün insanlarda ortak kılacak yasaya yani istemenin nesnel ilkesi olana çekmektedir. Burada üst bilinç denen şey ortak akıl, insanların ortak kararı olmaktadır. Kant bunu kendi ilkeleri ile nesnelleştiriyor.⁹⁰

Kant'ın ahlak anlayışı modern felsefede merkezi bir yer tutmaktadır. Kant'ın ahlak anlayışı evrensel, akıl temelli, niyete dayalı ve bireyin özerkliğini esas alan bir sistem sunmaktadır. Onun ahlak anlayışı özellikle deontoloji yani ödev ahlakı çerçevesinde şekillenmektedir. Ahlak sadece davranışların neticelerine değil, aynı zamanda davranışlardaki niyete ve ilkeye yani maksime dayanarak değerlendirilmelidir.

Ona göre ahlakın temeli akıldan gelir, deneyimden gelmez. Bundan dolayı ahlak yasaları evrensel ve zorunludur. İnsan, pratik akıl sayesinde iyi ile kötüyü ayırt edebilmektedir ve insan kendi kendine yasa koyabilen bir varlık olarak otonom yani özerktir. Kant ahlakı, bir akıl ahlakı anlayışıdır. O, ahlakı da estetiği de bilim gibi kurmak yani sağlam temellere dayandırmak, bu alanlarda da tıpkı bilimde aradığı ve bulduğu sentetik a priori önermelere ulaşmak istemiştir. Kant yargıları, analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayırır. Analitik yargılar, yeni bilgi vermez. Yalnızca çelişmezlik ilkesine uyar. Sentetik yargılar ise yeni bilgi veren yargılardır. A priori bilgi ise deney öncesi yani deneye başvurmadan elde edilen bilgi iken a posteriori bilgi de deneyle elde edilen bilgidir. A priori bilgiden oluşan önermeye analitik önerme, a posteriori bilgiden oluşan önermeye ise sentetik önerme denir. Kant'a göre sadece deneye dayanan a posteriori yargılar bilimsel bir bilgi oluşturmaz. Zorunlu yani bilimsel bir bilgi olması için temellerinin deneye dayandığı kadar akli bir veriye dayanması yani a priori bir yargı olması gerekmektedir. Matematik, fizik ve metafizik alanlar sentetik a priori yargılardır. Kant'a göre gerçek matematiksel önermeler analitik değil her zaman sentetik a priorilerdir. Zira deneyimden türetilmeyecek olan zorunluluğu kendilerinde taşırlar. Fizik bilimi de sentetik a priori yargıları kendi içerisinde taşır. Ona göre metafizik yargıların tamamı, güvenilir bir bilgi iddiasındaysa sentetik a priori yargılar olmak zorundadır. Bunu gerçekleştirirken analitik yargılara ihtiyaç duyar. Ona göre sentetik a priori

⁸⁹ Kant'ta, maxim kelimesi, istemedeki öznel niyet ve ilkeyi belirtir. Ancak eğer bu maxim, herkesi içine alacak kadar genişletilirse bir yasa haline gelir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 27.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Ethica-Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügöl, (İstanbul: Pencere Yayınları, 2007), 25.

önergelerin üstelik felsefi bilginin alanı içinde meydana getirilmesi, metafiziğin asıl içeriğini oluşturur. Kant'a göre bilgi, sentetik a priori bir yargıdır.⁹¹

Kant, nasıl davranılması gerektiğini belirten ahlak ilkelerini ortaya koymak ve bu ilkelerin hayata geçirilişine uygun bir dünya oluşturmak ister. Bundan dolayı bilgide ulaştığı kesinliğe ahlakta da mutlak saydığı ahlak ilkeleri vasıtasıyla ulaşmayı amaçlar. Ahlaka ilişkin aksiyomların da tıpkı matematiğin ve fiziğin aksiyomları gibi sentetik a priori nitelikte olduğunu ispat etmeye çalışır; bu suretle ahlakın niteliği sorununu ahlakın aksiyomlarının niteliği sorununa indirger. Aksiyomların niteliğine ilişkin problem çözülmedikçe ahlakın ne olduğu probleminin çözülmemeyeceğini söyler. Kant'a göre ahlakın aksiyomları, geçerliliği herkes tarafından reddedilemeyecek nitelikte bir tek aksiyoma indirgenebilir. O, 'kategorik imperatif' olarak adlandırdığı bu aksiyomu şöyle ifade eder: "Öyle davran ki eyleminin kuralı genel bir yasanın ilkesi yapılabilsin."⁹²

Kant ahlakında akıl, teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Teorik akıl, fenomen dünya içinde varlığını ortaya koyan, zaman-mekân içinde var olan, insana olanı veren, insanın bilgisinin sınırlarını çizen ve bilim yapan akıl demektir. Bu akıl, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde bizim karşımıza çıkmaktadır. Zira insanın bilgisi fenomen âleme ait olan bilgidir ve bunu bize veren teorik akıldır. Teorik akıl, kategori ve deneyimin birleşmesi ile bilgi ortaya çıkmaktadır.⁹³ Pratik akıl ise fenomene ait olmayan, numen ait olan bilgidir. Bu akıl "olması gerekeni" insana verir, olanı değil. Kant'a göre teorik akıl, duyuya dayanan verilerden hareketle yargılar ortaya koyarken pratik aklın esas malzemesi yine aklın kendisi olduğundan dolayı pratik akıl, teorik akıldan üstündür. Pratik akıl, her türlü cismani arzu ve isteklerden uzak yalnızca salt düşüncedir. Pratik akıl ve teorik akıl, kanunları açısından farklıdır bununla birlikte insan bedeninde uyumlu bir yapıya da sahiptir. Kant ahlakında teorik akıl insanın bilgi edinmesini sağlayan akıldır. Pratik akıl da bilgiyle beraber davranışı sağlayan akıldır. Kant'ın felsefi sisteminde ahlak, pratik akıl üzerinde gerekçelendirilmiştir. Aristoteles gibi o da en yüksek değeri akla vermiştir. Ahlak ilkelerinin kaynağına yalnızca akı ve iyiyi istemeyi koyan ve bu perpektifiyle ahlak üzerinde sosyal, kültürel, geleneksel faktörlerin tesirini yok sayan Kant bir hümanisttir.⁹⁴

Kant'ın nesnel bir ahlak arayışı içindeki anlayışı, bir akıl ahlakı olup bu ahlakın kuruluşunda kurucu ögeler şunlardır: iyi istenç, kategorik imperatif, ahlak yasası, özgürlük, ödev ve yükümlülük. Kant'ın ahlak sistemi deontolojik ahlaktır. Deontolojik demek; faydaya, duyguya ve vicdana dayanan değil, zararına da olsa yapman gereken ödev ve göre yaşamaktır. Kant'ın ortaya koyduğu deontolojik ahlak anlayışında herhangi bir davranışın değerini, o davranışın

⁹¹ Kant, *The Critique of Pure Reason*, 7, 23-28, 31, 62; Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 7, 8, 10-11.

⁹² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 7-11.

⁹³ Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 290, 292, 294, 302; Immanuel Kant, *Fikir Mimârları*, çev. Nejat Bozkurt, (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 45.

⁹⁴ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, vd., (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2021), 200-201.

neticelerinden ziyade davranışın arkasındaki iyi niyet önemlidir. O, Kant ahlakının merkezinde “iyi irade” bulunmaktadır. Ona göre, sadece iyi niyete dayanan bir irade koşulsuz olarak iyidir. Yani bir davranış, neticesi ne olursa olsun, şayet iyi bir niyetle ve ahlak yasasına uygun olarak yapılırsa, ahlaken doğru bir davranıştır.⁹⁵ Kant’ın ödev ahlakı veya niyet ahlakı, davranışın neticesinden çok davranıştaki niyet, ilke ve gerçekleştirdiği ödevin önemini vurgular. Buna göre, bir davranışın doğruluğu ya da yanlışlığı yapıldığı andaki niyete göre değişir. Bu açıdan utilitarizm yani yararlılık gibi bir ahlak teorilerine karşıdır. Böyle bir ahlaksal eylemde gaye, ahlak yasasının gereğini yapmayı ödev olarak yerine getirmektir yoksa amaç, mutluluk değildir. Kant ahlakında yani deontolojik ahlakta, insanı bir araç olarak değil, daima bir amaç olarak görmek ve buna göre eylemde bulunmak söz konusudur.⁹⁶ Kant, iyi niyet veya istemeyi, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde şu şekilde ortaya koyar: “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka koşulsuz iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”⁹⁷ Bireyi bu niyete sevkeden, sahip oldukları ödev ve zorunluluklardır. Her bireyin zorunlulukları vardır ve bu zorunluluklar neticelerine bakılmaksızın ifa edilmelidir. İnsan davranışının değerinin anlaşılması, Kant’ın bu kavramlara yüklediği anlamın ortaya konulması ile mümkün olur. Bir davranışın ahlaki değeri, ödevden dolayı yapılıp yapılmadığına bağlıdır. Bir davranış yalnızca ödev duygusuyla, sırf doğru olduğu için yapılıyorsa ahlaki bir davranıştır. “Maksim”, bireyin belirli bir durumda benimsediği kişisel ilkedir. Kant, bu maksimin evrensel yasa haline getirilip getirilemeyeceğine bakarak ahlaki değerlendirme yapmaktadır. Maksim ile yasa arasındaki özsel bağlantı, maksim ile diğer kavramlar arasında da söz konusudur. O halde insanda var olan yetenek, koşulsuz olarak iyiyi istemektir. İnsan, iyiyi diğer insanlar tarafından takdir edilmek, başka insanlara faydalı olmak, görevden, ödevden dolayı istemesi gerekir. Bu durumda ödev, ahlaki eylemin yerine gelmesi için eğilimler karşısında yapılacak tercihe işaret eder. Bir yanda ahlaki öznenin rasyonel doğasından kaynaklanmayan ve içgüdüden kaynaklanan eğilimleri, diğer yanda da davranışlarının rasyonaliteye göre düzenlenmesini sağlayacak ödev fikri bulunmaktadır. Bir davranış ödevden kaynaklanmak şartıyla gerçekleştiriliyorsa onaylanır. Yoksa ahlaki bir yaşam gerçekleşemez. Aslında ahlak teorilerinde nihai amaç, iyinin gerçekleşmesini sağlamaktır. Kant’a göre bu ancak ödevden dolayı yapılan davranışların seçilmesiyle gerçekleşebilir. Ödev de belirli bir amaca bağlı olmayan, koşulsuz ve evrensel ahlak buyruğu olan kategorik imperatife bağlanır. Nitekim ödev eylemlerimiz için bir anlam taşıyacak ve gerçekten yasa koymayı sağlayan bir kavram olacaksa, bu ödev yalnızca kesin buyruklarla dile getirilebilir.⁹⁸ O, kategorik imperatifi birkaç formülde ifade etse de en bilineni şudur: “Sadece şu maksime göre davran ki, aynı zamanda onun evrensel bir yasa olmasını isteyebilesin.”⁹⁹ Bir diğeri ise insanı araç değil, amaç olarak

⁹⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 45.

⁹⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8, 49-50.

⁹⁷ Kant, *a.g.e.*, 8.

⁹⁸ Kant, *a.g.e.*, 42.

görmeyi vurgular: “İnsanı hem kendi kişiliğinde hem de başkalarının kişiliğinde daima bir amaç olarak gör; asla yalnızca bir araç olarak değil.”¹⁰⁰

Kant, koşulsuz buyruklarla koşullu buyruklar arasında bir ayırım yapmaktadır. Ahlaki davranışın koşulsuz olması gerektiğini belirtmektedir. Ödevden kaynaklanan bir davranış, temelini herhangi bir şekilde başka bir şeyden almak şeklinde gerekçelendirilemez. Çevresinde kınanmamak için yalan söylememek, hukuken suç olduğu için çalmamak, çıkarı için iyilik yapmak, takdir edilmek için cömert olmak hep bir koşula dayandığından onayın dışındadır. Herhangi bir davranışın ahlaki olup olmaması, o davranışın bir önerme şeklinde tümel bir formda dile getirilip gereklilikle ifade edildiğinde kendisini kabul eden herkes için herhangi bir tutarsızlık içermeyen kabul edilmesine bağlıdır.

Onun ahlak konusunda belirlediği üç temel maksim şunlardır: “Genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir ilkeye göre davran”, “Bütün insanlığı kendinde ve başkalarında bir araç olarak değil, bir amaç olarak göreceğ gibi eyle” ve “Özgürlük idesine göre davran.” Kant’a göre özgürlük ahlak yasasına uyarak tutkuların değil, aklın ve ödevin belirlediği şekilde davranmakla gerçekleşmektedir.¹⁰¹ İşte bu üç ilke, kaynağı akıl olan ve yapısı gereği a priori olan kategorik imperatife dayanır ve ahlakın bir bilim olmasını sağlar.¹⁰² Kategorik imperatif, kaynağını akıldan alır. Ona göre ahlaklı olmak, yalnızca ahlak yasasına uyma niyetiyle eylemlerde bulunmaktır. Biz, ahlak yasasını yani bu buyrukları yapmakla varlık nedenimize uygun hareket etmiş oluruz. Bu şekilde varlığımızın anlamı, ahlaklı olmakta yani insanca davranışlarda gerçekleşmektedir. Duyulur dünyanın koşulları ve sınırları dışındaki ahlak dünyası, sonsuza uzanan bir dünyadır. Bu dünya, insanın iyiyi istemesinde ve ahlaklı olmasında gerçekleşir. İnsan, akıllı bir varlık olduğundan kendisini, ahlak yasalarını gerçekleştirmekle sorumlu hisseder. Bu, insana, kesin olarak buyrulur. İnsan akli, insandan bunları, birbirine bağlanan insanların insanca bağlılıklarında, bir ‘ide’ olarak ifa etmelerini ister. Ona göre insan, ‘iyi’yi ister ve yaparken kendisini ahlak dünyasının bir üyesi olarak hisseder ve hissetmelidir de. Çünkü ahlak yasası insana, insan olmayı buyuran bir yasadır. Kant, insandan insan olmasını ve nesnel bir ahlaka uygun olarak insanca eylemde bulunmasını ister.

Kant, eylemlerin maksim ve yasalara göre yerine getirilmesi gerekmektedir. Kant’ta maksim, istemenin öznel ilkesidir. Bu isteme “istemenin nesnel ilkesi” olarak tanımlanan yasaya uygun olduğunda ahlaki açıdan onaylanmaktadır. Kant’ın ahlak eğitimi dört ilke aracılığıyla ortaya konulmuştur: Birincisi, erken yaşlarda maksimlerin öğretilmesine başlanmalıdır. İkincisi, davranışların değeri maksime uygunluğuna göre belirlenmeli, ödül ve cezaya göre

⁹⁹ Kant, *a.g.e.*, 38.

¹⁰⁰ Kant, *a.g.e.*, 429.

¹⁰¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 29.

¹⁰² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 50. A priori, özel deneyimden bağımsız olan bilgi, deneyimden oluşan ise a posteriori bilgidir.

olmamalıdır. Üçüncüsü, ahlaki eğitim maksimler üzerine oturtulmalı, disiplin üzerine olmamalıdır. Dördüncüsü ise ahlaki eğitimin maksimler aracılığıyla kazandırılması son derece güç olduğundan bu güçlük ebeveyn ve öğretmenler için büyük bir anlayış ve kavrayış gücü gerektirir.¹⁰³

Kant, ahlakın kaynağını insani varlığı aşan herhangi bir aşkın, dış ilkede de hatta Tanrı'da bile bulmaz. Kant'a göre insan zaten otonom bir varlıktır. İnsan, kendi yasasını kendisi koyar ve koyduğu yasasına uyması da onun özgürlüğüdür. Ancak Kant, "en yüksek iyi" için "Tanrı'nın, ahiretin, özgür irade"nin var olmasını postulat olarak ortaya koymak zorunda kalmıştır.¹⁰⁴ Postulat demek. teorik alanda kanıtlanamayan ama pratik alanda doğru olarak kabul edilen önerme anlamındadır.¹⁰⁵ Bunla ispatlanan şey değil, olması lazım olan şeydir. Yoksa ahlak gerçekleşmez. Nitekim Kant, "İyilik işleyen bir insan, karşılığında umduğu tatmini bulamazsa ne olacak" sorusu karşısında faydacı akıl yürütme yoluyla bir tür ahlak teolojisinden söz etmek durumunda kalmıştır. Kant bu yolla ahlak ve ona ait mutlak ilke ve kavramları basamak yaparak öncelikle ruhun ölmezliği arkasından da Tanrı'nın varlığı ve ahiret hayatının mecburi oluşu fikrine postulat olarak varmak zorunda kalmıştır.¹⁰⁶ Kant; ahlakı, Tanrı ile değil de akılla temellendirmeye gayret ederek nesnel ahlak ilkeleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte "en yüksek iyi" için "Tanrı'nın, ahiretin, özgür irade"nin postulat olarak var olmasının gerekliliğine ulaşmıştır. Zira ona göre de bu dünya hayatında da elde edilememiş mutluluklar ve ulaşılamamış iyilikler olabilmektedir. Bundan dolayı ölümsüz olan ruhlar, bu dünya hayatında elde edemedikleri mutluluk ve tümüne, Tanrı'nın sonsuz varlığında elde edecek ve onlara, sonsuz olan ahirette ulaşacaklardır. Ancak ödev sebebiyle itaat edilen Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünün yani ahiretin varlığının kabul edilmesiyle gerçekleşen "en yüksek iyi"nin ve erdem ödevleri yükleyen ahlak yasasının kaynağı Kant'a göre insandır. Bu yasa bireyin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olması lazımdır. Bu başkalık, a priori olan saf pratik aklın istediği, insanın mutluluk isteginden feragat etmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğunda mutluluğu hiç hesaba katmaması demektir. Daha önceleri kişideki pratik aklın manasının, mutluluğu elde etmek olduğundan hiç kuşku duyulmuyordu. İşte Kant'ın ahlak felsefesi bu görüşe karşı savaşımıştır. Kant'a göre ahlakın nihai hedefi olan iyilik ile saadet, ne bilgiden ne hayatın basit tatminlerinden elde edilir. Yalnızca bu vazife bilincinden elde edilir. Çünkü görevini layıkıyla yapmış olmanın verdiği haz, hazların en üstünü ve tatminlerin en güzelidir. Bundan dolayı ulaşılan mutluluk da o oranda yücedir. Kant ahlakının temel hedefi akla uygun davranış sergilemek, aklın sesini dinlemek ve bir görev olarak kendisini ortaya koyan ahlaki buyruğa

¹⁰³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, çev. J. M. D. Meiklejohn, (Chicago: William Benton, 1971), 24; Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 12-19, 24-39.

¹⁰⁴ Kant'a göre "Tanrı, ahiret, özgür irade" kavramlarının varlığı lehinde ne kadar delil ileri sürülebilirse yokluğu lehine de sürülebilir. O, yüzde yüz A dır veya B dir denilmez, diye belirtir. Kant, *The Critique of Pure Reason*, 140.

¹⁰⁵ Ayrıntılı açıklama için bkz. Çilingir, *Umut Felsefesi*, 11, 12.

¹⁰⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 136. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 292, 294, 302; Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*, çev. Thomas Kingsmill Abbott, (Chicago: William Benton, 1971), 352; Kant, *The Critique of Pure Reason*, 140.

boyun eğmektir. Kant bu esastan hareketle bazı ahlak kuralları veya ilkeleri de geliştirir. Kant'a göre akıl, ahlak ilkelerinin ve yasasının kaynağıdır.¹⁰⁷

1.3.1.8. Ahlak İçin İnsanı Kaynak Gösteren Teorilerin Değerlendirilmesi

Öncelikli olarak ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerden her biri; duyguculuk, durum ahlakı, görecelik, faydacı ahlak, erdem ahlakı ve Kant ahlakı; ahlaki hayatın bazı bazı önemli cephelerini aydınlatmakta ancak onların hiçbirisi bütün hakkında uygun bir açıklama vermemekte olgunun sadece bir tarafını ele almaktadır.¹⁰⁸ Nitekim bu teorilerden kimi ahlaki sadece duygu, kimi yalnızca akıl, kimi toplum, kimi fayda gibi insana ait bir temel üzerine inşa ettiklerinden eksik kalmışlardır.¹⁰⁹

Öznel ahlak teorileri, nesnel ahlakı kabul etmeyip ahlak ve ahlakla alakalı bütün değerlerin çıkış noktası olarak farklı, öznel açıklamalar yapmışlardır. Bunu yaparken de ilkeler ortaya koyarak yapmışlardır. Hem öznel açıklamalar yapıp hem de ilkeler ortaya koymak, rasyonel ve tutarlı bir durum gözükmemektedir. Örneğin göreceli ahlak teorisi, herhangi bir kültürler arası ahlaki değerlerin varlığını kabul etmez. Bununla birlikte ahlak konusunda toplumların birbirine nasıl davranması gerektiği konusunda ilke ortaya koyar. İlkelerin olması, ahlaka nesnellik katar ve onu farklı kültürlerin üzerine çıkarır. Aynı durum diğer öznel ahlak teorileri için de söz konusudur. Fayda ahlakında öznellik vardır. Fayda esası öznelliğe dayanır. O da Platon ve Aristoteles'daki gibi ilke getirmesi bağlamında evrensel ilkeleri ortaya koyar. Faydacılıkta da en yüksek sayıda kişinin en yüksek mutluluğu ilkesi vardır. Bu nesnel bir ahlak teorisi olarak geçmeyebilir. Fakat ilkeler evrenseldir.¹¹⁰

Ayrıca ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerden öznel ahlak teorilerini benimseyen bir kimse, "Bu ahlaksızlıktır, kötülüktür" diyebileceği hiçbir şey olamayacağından suç olarak nitelendirilen hiçbir şeyi ahlaksız bulamaz. Bu durumda ahlakın yokluğu ile eşdeğer gözükmemektedir. Çünkü o ahlaksızlığı veya kötülüğü yapan da kendi şartları içerisinde kendisini ahlaklı olarak görecektir. Örneğin hırsızlık için ortamı ve şartları müsait olan birisi, hırsızlık eyleminden sonra "Gücü olan herkes çalar, benim buna imkânım var, o yüzden çalmam ahlaklıdır" dese, o kişi, bunu ahlaksız bulamaz. Eğer ahlakın göreceliğini savunan bir kişi "Bu durumu ahlak olarak kabul edemem" derse nesnel bir ahlak inşa etmek iddiasında bulunmuş olmaktadır. Hâlbuki kişi, ahlak görecelidir iddiasında bulunduğundan "nesnel bir ahlak" inşa etmesi söz konusu olamaz.¹¹¹

Ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerden nesnel akıl teorileri ise hiçbir otorite tarafından belirlenmeyen akıl demek olan "bağımsız akıl" dan hareket ederek ahlak ilkelerini inşa

¹⁰⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 43, 170, 102.

¹⁰⁸ Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 177-178.

¹⁰⁹ Türkgülü, "Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri", 295- 303.

¹¹⁰ Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 161-174.

¹¹¹ Jacques P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, (New Jersey Prentice Hall, Inc., 1995), 95.

etmeye gayret etmişlerdir. Bundan dolayı her bir aklın vardığı sonuçların farklı olması kaçınılmaz olmuştur. Horkheimer'in de belirttiği gibi akıl, davranışların hedefini belirlemede nötürdür; akıl hesaplama ve planlama aygıtıdır. Güce ulaşmak isteyen insan akıl yoluyla menfaatlerine yönelik davranışları tercih eder ve tercih ettiği şeyde de kendini masum göstermeyi bilir. Toplumun büyük bölümünü meydana getiren bireyler de haksızlığa uyum sağlamalarını sağlayacak fikirler geliştirir.¹¹² Bundan dolayı "bağımsız akıl" da tek mercii yani otorite insan olduğundan ve daha üst bir müeyyide mercii tanınmadığından toplumsal olarak ve siyaseten haksızlık ve adaletsizlik bir yerde ahlakileştirilmektedir. Bundan dolayı dinî değerlerden uzak bir şekilde oluşturulan insana ait herhangi bir unsura dayanan ahlak telakkileri, teoride imkân dahilinde olabilirler. Ancak ahlakın genel gayeleri göz önünde bulundurulduğunda özellikle iyiyi yapma, kötüyü yapmama konusunda bu ahlak teorilerinin ahlakın hedefini gerçekleştirmesinin mümkün olduğu söylenemez. Hâlbuki ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren anlayışları, daha "uygulanabilir" ve daha etkin olduklarından, ahlakın gayesini gerçekleştirmede daha başarılı olacaklardır. Zira ahlak için insan kaynak gösterildiğinde insana ait unsurlar sınırlı ve eksik olduğundan ahlakın gayesini gerçekleştirmede yetersiz kalacaklardır.¹¹³

Nitekim Tanrı'nın varlığını reddetmediği halde Tanrı'dan bağımsız nesnel ahlak ilkeleri ortaya koymaya çalışan Kant ahlakında bile; "İyilik işleyen bir insan, karşılığında umduğu tatmini bulamazsa ne olacak" sorusu karşısında ahlak ve ona ait mutlak ilke ve kavramları basamak yaparak öncelikle ruhun ölmezliği arkasından da Tanrı'nın varlığı ve ahiret hayatının mecburi oluşu fikrine varmak zorunda kalınmıştır. Kant, "en yüksek iyi" için "Tanrı'nın, ahiretin ve özgür irade"nin var olmasını postulat¹¹⁴ olarak koymayı zorunlu görmektedir. Aslında Kant, bu teolojik sonuca, ahlak felsefesinin önemli bir bölümünün askıda kalmaması için ulaşmıştır. Zira Kant dinî ilkeler yerine akılcı prensipler belirlemeye gayret etmiştir ve herkesin üzerinde ittifak edebileceği nesnel ilkeleri ortaya koymak gayesindedir. Bu nedenle Kant'ın ahlak felsefesi, Kant'çı felsefeciler tarafından dahi eleştirilmiştir. Çünkü ahlaktan çıkarılan Tanrı fikri, tekrar ahlakın esası ve temeli haline getirilmiştir.¹¹⁵ Görüldüğü üzere Kant ahlakı da dahil bütün teoriler ahlakın bazı önemli cephelerini aydınlatmaktadır, ama onların hiçbirisi bütün hakkında uygun bir açıklama vermemektedir.¹¹⁶ Yine Tanrı'dan bağımsız nesnel ahlak ilkeleri ortaya koymaya çalışan erdem ahlakı da insan doğasını (iyiye ve kötüye de meyilli olmasını) ve normatif yargıların nesnel geçerliliği hakkında bazı varsayımları, apaçık doğrularmış gibi ele almaktadır. Aslında bu durum insan gerçekliğini göz ardı edilmesidir. Daha önceden belirttiğimiz üzere bu

¹¹² Max Horkheimer-Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özgül, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 1/106, 109.

¹¹³ İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, (2011), 22.

¹¹⁴ Ayrıntılı açıklama için bkz. Lokman Çilingir, *Umut Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 11, 12.

¹¹⁵ Murat Kayacan, "Kur'anî Perspektiften Kant Ahlakı" *Eskiye*, 28, (2014), 51.

¹¹⁶ Horner - Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, 177-178.

konuda, Locke da ahlakın ontolojik temeli olabilmesi için Tanrı'nın varlığını kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca da bu ahlakın bağlayıcı olabilmesi, ahlaki davranışlarımızdan sorumlu tutulabilmesi için de ahiret ahiretinin olması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁷ Ahlakın bağlayıcı olabilmesi için insan vicdanına bırakılmayacak evrensellikte olması, bir üst bilinç tarafından belirlenmesi gerekmez mi?

Hem erdem ahlaki hem de Kant ahlaki, ahlakın ontolojik temelini Tanrı'dan bağımsız yapma çabasıdır ancak ahlakın bağlayıcı olabilmesi noktasında açmazlar söz konusudur. Zira Kant, ahlakın ontolojik temelini Tanrı'da bulmazken ahlakın bağlayıcılığı hususunda "en yüksek iyi" için ödev sebebiyle önce ahiretin varlığını sonra da Tanrı'nın varlığını postulat olarak ortaya koymak zorunda kalmıştır. Aristoteles de Kant gibi ahlakın ontolojik temelini Tanrı'da bulmaz. Ancak o, görevlerin, erdemlerin bağlayıcılığı konusunda, erdemlerin kişinin gelişmesine, insan olmasına katkı sağladıkları için kabul edilip uygulanması gerektiğine rasyonel bir zemin oluşturabilir mi? Ayrıca erdemler, kişinin gelişmesine, insan olmasına katkı sağlarken bazı durumlarda tatmin edilmeyen duygular nasıl karşılanacaktır? Bu duyguların tatmin edilebileceği bir ahiretin varlığı dolayısıyla da Tanrı'nın varlığı mecburen bir postulat olarak mı kabul edilecektir? Hourani'ye göre Platon, Aristoteles, meşşâî düşünürler ve mutezile eşyanın kendi başına bir değere sahip olduğunu kabul ettiklerinden ahlaki değerler hususunda nesnel kanadı teşkil ederler.¹¹⁸ Ancak ahlak için insanı kaynak gösteren teorilerden öznel ahlak teorilerinden her birisi farklı ahlak anlayışını savundukları gibi nesnel ahlak teorileri ortaya koyan Platon, Aristoteles, meşşâî geleneğe mensup filozoflar ve mutezile ekolü de birbirinden farklı rasyonalist ahlak teorileri ortaya koymuşlardır. Bu durum, Locke'un da belirttiği gibi ahlakın hem ontolojik temeli hem de rasyonel olarak bağlayıcılığı ancak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesiyle sağlanabileceğini göstermektedir.

1.3.2. Ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren teoriler

İslam düşüncesinde de ahlakın epistemolojik boyutu önem arz etmektedir. Bundan dolayı ahlaki değer ve hükümlerle bunların bağlayıcılığı ve bilinebilirliğine önem verilmektedir. Bu meyanda İslam düşüncesinde iki yaklaşım söz konusudur. Birincisi kısmen akılcı yani rasyonalist yaklaşım diğeri ise gelenekçi yaklaşımdır.¹¹⁹

1.3.2.1. Ahlaki İradecilik Teorisi

Gelenekçi yaklaşım olan bu teoride, bir davranış, Tanrı emrettiği için iyidir. Ahlaki yükümlülüklerin kaynağı, Tanrı'nın emir ve yasaklarıdır. Temsilcileri Augustine, William of Ockham ve John Calvin gibi isimlerin olduğu bu yaklaşıma göre akıl, ancak Tanrı'nın

¹¹⁷ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207.

¹¹⁸ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: Cambridge University, 1985), 23.

¹¹⁹ Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 107.

vahyettiği ilkeler çerçevesinde iyi ve kötüyü ayırt edebilmektedir.¹²⁰ Bu görüşü benimseyenler arasında eş'arîlik, şafilik, zahirilik gibi daha çok ahlak telakkisinde ahlaki iradeciliği benimseyenler sayabiliriz.¹²¹ Ayrıca Hanbelî'nin, eş'arî geleneğe mensup olan Gazzâlî'nin ahlak görüşlerinin ilahi buyruk teorisi olduğunu belirtebiliriz.¹²² Gazzâlî ahlaki değerlerin Tanrı'nın emirlerine göre belirlendiğini savunarak bu teoriye en yakın yaklaşımı sergilemektedir. O, aklın iyiliği veya kötülüğü kendi başına bilmekte yetersiz olacağını ahlakın şer'î naslarla belirleneceğini ifade eder.¹²³ Gazzâlî ahlak anlayışı dinî bir temele dayanmaktadır. O, ahlakın kaynağının vahiy olduğunu belirtir. Ahlaki kemal ise kalbin temizlenmesi, nefsin terbiyesi ve Tanrı'ya yakınlıkla mümkün olabilmektedir. Takva, ihsan ve marifetullah gibi kavramlar, onun ahlak öğretisinin temelini oluşturmaktadır. Ona göre ahlaki eylem, onun rızasına ulaşmanın bir aracıdır.¹²⁴

Bu teoriyi benimseyenler, vahyin ahlaki değere ilişkin bilgiyi bildirmesiyle ve aklın Kur'ân-ı Kerîm'e ve geleneğe bağlı olarak kıyas metodunu kullanmak suretiyle ahlak ilkelerini yorumlayabileceğini kabul etmektedir. Eş'arîler, ahlak bilgisi için Tanrı'nın iradesini, beyan etmesini esas kabul etmişlerdir. Bir şey Tanrı emretmişse iyidir, Tanrı yasaklamışsa kötüdür. Eş'arîlere göre insan nesnel bir ahlak sistemi kuramaz. Çünkü Tanrı neye iyi diyorsa o iyidir, neye kötü diyorsa o da kötüdür. Eş'arî kelminin özünü, ilahi iradenin ve kudretin mutlaklığı oluşturur. Bundan dolayı eş'arîler kötülük problemini ilahi irade ve kudret çerçevesi içerisinde ele almıştır.¹²⁵

1.3.2.2. Mutlak Akılcılık ve Kısmi İradecilik Teorisi

Akılcı teoriler de kendi içinde mutlak ve kısmi akılcılık olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak Akılcı yaklaşıma göre iyi ve ahlaki doğrular her zaman bağımsız akıl vasıtasıyla bilinebileceğini ileri sürmektedir. Bu teoriye göre Tanrı, evrende bir düzen ve amaç yaratmıştır. İnsan bu düzene uygun bir yaşam sürdürdüğünde ahlaklı olur. Ahlaki değerler, Tanrı'nın yarattığı varlık düzeninde saklıdır ve akılla kavranabilmektedir. Bu teoriyi; Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, ahlakın hem ilah kaynaklı hem de akılla temellendirilebilir olduğunu savunarak temsil etmektedirler.¹²⁶

Fârâbî'ye göre akıl, ahlakın kaynağıdır. Ahlaki eylem ise aklın erdemli kararlarla yönlendirilmesidir. İnsanın amacı da en yüce mutluluk olan saadete ulaşmaktır. Bu mutluluk,

¹²⁰William of Ockham, *Opera Politica, Manchester (Mancunii): Typis Universitatis*, (Manchester University Press, 1940).

¹²¹Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 2, 20, 25, 46.

¹²² Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 163.

¹²³Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. M. Abdülhakîm, (Kahire: Mektebetü'l-Cezîrî, ty), 1/85.

¹²⁴bkz. Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yay., 2004), 3/5-20.

¹²⁵ Ebu Bekir Muhammed Bakillâni, *Temhid*, (Kahire: 1957), 103; Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 56-58, 76-79; Ünverdi, "Ahlakın Epistemolojisi", 345.

¹²⁶ Ömer Türker, "İslam Ahlak Düşüncesi", *İslam Düşünce Atlası*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 243-247.

yalnızca bireysel değil aynı zamanda toplumsal boyutludur. Ahlaki olgunluk ise faziletli bir şehir yani “el-Medînetü'l-Fâzıla” düzeni içinde oluşabilir. Birey, Tanrı'ya benzemeye çalışarak kemale ulaşır.¹²⁷ İbn Sînâ'ya göre ise ahlak, insanın nefsini kontrol ederek dengede olmasıyla mümkündür. Ahlak, akıl rehberliğinde nefsin aşırılıklarından kaçınarak insanın itidal üzere yaşamasını sağlamaktadır. Saadet de ruhun yetkinleşip Tanrısal akılla bütünleşmesi ile olur. Bu yönüyle İbn Sînâ'nın ahlak anlayışı hem psikolojik hem de metafizik boyut taşımaktadır.¹²⁸ İbn Rüşd ise ahlakı çoğunlukla Aristotelesçi bir bakış açısı ile temellendirir. Ona göre erdem, alışkanlık haline gelmiş doğru eylemlerdir. Ahlaki erdemler, eğitim ve yasa yoluyla bireylere kazandırılmaktadır. Ona göre felsefe, ahlakın temeli olup din ise halkın eğitimi için gereklidir. Bu yönüyle İbn Rüşd, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaktadır ve ahlakın hem birey hem toplum için akla dayalı olması gerektiğini savunmaktadır.¹²⁹

Kısmi akılcılık yaklaşımına göre ise ahlaki değer bilgisine ulaşma hususunda akıl, sınırlıdır. Bundan dolayı insanın bazı ahlaki doğruları bağımsız akıl ile bilmesi mümkünken diğerlerini bilmesi için vahye ihtiyacı vardır. Değerin kaynağı Tanrı'dır. Ancak insan kötü ya da iyi olan şeyleri akılla bilebilir, bunları bilmek için Tanrı'nın bildirmesine ihtiyaç yoktur. Bu konuda mutezile, ahlak bilgisi için akli yeterli görür ve vahyin bildirmesine ihtiyaç bulunmadığını belirtir. Zira ahlaki değer ve ilkeler vahiyden bağımsızdır. Mutezileye göre ahlak yasaları nesneldir ve temel ahlaki yasalar akılla çalışmayacağından insanlar akılla iyi ya da kötüyü nesnel olarak bilirler ve nesnel bir ahlak sistemini kurabilirler. Mutezile'de insan, ahlaki şeyleri hem bilmede hem de uygulamada peygamber gelmese bile ahlaki erdemlerden, fiillerden sorumludur. Onlara göre akıl iyi ve kötüyü bilebilir. Vahyin fonksiyonu ise yalnızca aklın elde ettiği sonucu teyit etmekten ibarettir.¹³⁰

Bu görüşün klasik dönemdeki önemli temsilcilerinden olan Mâtürîdî'nin¹³¹ görüşü ise aklın yalnızca iyi ve kötüyü ayırt edebileceğini bununla birlikte iyiyi gerçekleştirmek ve kötü davranıştan sakınmak için nasıl eylemde bulunmak gerektiği hususunda mercii olamayacağını, bundan dolayı da doğrulanmak için vahiy bilgisine ihtiyaç olduğunu savunur. O, Tanrının insanı ahlaki eğilimlerle donatılmış bir şekilde yarattığını belirtmiştir. Ona göre ahlak, insanın fitratına uygun yaşamasıyla ortaya çıkar. Bu yaklaşımda hem vahiy hem de insan fitratı ve akli ahlaki değerlerin bilgisinde önemlidir. Mâtürîdî, bir kendinde iyi olduğunu bir de neticelerine ya da ihtiyaca göre belirlenen iyinin var olduğunu belirtir. Örneğin adalet kendinde iyi iken zulüm kendinde kötüdür. Bunun bilinmesi hususunda vahye ihtiyaç yoktur. Vahiy bunları insanlara bildirse de bildirmese de insanlar akıllarıyla kavranabilirler. Bundan dolayı aklın zorunlu bir şekilde kavraması gereken kötü, iyi, haksızlık, adalet gibi değerler

¹²⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nurettin Topçu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1973), 38-45.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Ahlak Risalesi*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Klasik Yay., 2005), 22-30.

¹²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: TYEK Yay., 2015), 120-130.

¹³⁰ Abdulcebbar, *Şerhü'l Usulî'l- Hamse*, 31, 213; Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts-The Character of Mutezile Ethics*, (Oxford: Princeton University Press, 2008), 5,6.

¹³¹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 182-183, 201.

ontolojik anlamda objektif bir varlığa sahiptirler. Bununla beraber insan bazı durumlarda ihtiraslarından ve nefsinden bazı durumlarda da çevresinden etkilendiğinden çok rahat bir şekilde kavrayabileceği kendinde iyi veya kötü olan şeyleri takdir edemez. Bundan dolayı vahye ihtiyaç hasıl olmaktadır. Bununla birlikte akıl, normal şartlarda bunları kavramayabilir. Neticesine ve koşullara göre değişen değerler için de vahyin bildirmesi gereklidir, vahiy bilgisi olmadan insanın bu değerleri salt aklıyla bilmesi imkân dahilinde değildir.¹³² Ama uygulamada, pratikte, yapmak kısmındaki sorumluluğuna gelince onun için nübüvvete ihtiyaç vardır. Mâtürîdîliğe göre ahlaki değeri kavrama hususunda aklın varlığı son derece gereklidir.¹³³ Ayrıca mâtürîdîlerde de insan iyi ve kötüyü bilmek için vahye, nübüvvete ihtiyaç yoktur, akıl bilebilir. Ancak uygulama sorumluluğu peygamberin gelmesine bağlıdır.¹³⁴ Mâtürîdîliğe göre, Tanrı varlıkları yaratırken iyiyi ve faydalıyı dikkate alır. Tanrı'nın eylemlerinin keyfiliği ve belirsizliğini söz konusu olamaz.¹³⁵

Mutezile kelamının beş temel prensibinin özü de tevhid ve adalettir. Yaptıkları bütün tanımlarını ve açıklamalarını bu esaslar üzerine yapmışlardır. Mutezile kötülük problemini adalet çerçevesi içerisinde ele almış ve “aslah”, “maslahat”, “yarar” kavramıyla ilintili olarak gündeme getirmiştir.¹³⁶ Mutezile, kötülük probleminde sorumluluğu insana vermek için kulun fiilinin halıkı olduğunu iddia ettiğinden “Tanrı’dan başka halıklar kabul edilmez” diye eleştirilere maruz kalmıştır. Onlar, sorumlu bir varlık olarak insanın davranışlarını, tam bir özgürlükle kendi irade, kudret ve bilgilerine göre yaptığını ifade ederler. Nitekim Tanrı, insana sorumluluk gerçekleştirecek bütün imkânları vermiştir. Bundandolayı iyilik yaparak ebedî mutluluğa kavuşmak da kötülük yaparak ziyana uğramak da tamamen insanın kendi elindedir. Onların insan davranışlarına dair düşüncelerinin iki temel amaca yönelik olduğu görülür. Birincisi ahlaki kötülüklerden Tanrı'yı tenzih etmek, ikincisi ise insanın özgürlük ve sorumluluğunu temellendirmektir. Mâtürîdî kelamının özü ise tevhid ve hikmettir. Mâtürîdîler kötülük problemini hikmet çerçevesi içerisinde ele almıştır. “Hikmet” öğretisinde kötülüğün bizzat kendi değil, kötülüğün yanlış yorumlanması sorun oluşturmaktadır. Kötülüğün var olması değil, yaratılmasındaki hikmeti kavrayamamak şerre neden oluşturmaktadır. Kötülüğün var olması ve gerçekliği Tanrı'nın hikmet ve adaletine zarar vermez. Aksine Tanrı'nın varlığının ve bir olmasının en temel delillerinden biridir. Hikmet öğretisi, fiziki ve ahlaki kötülükleri ilahi hikmetin ve kulluk imtihanının bir yansıması olarak kabul eder. İmtihanlara sabır ve iyimserlik göstermeyi böylece pozitif düşünce kazanmayı öğütlemektedir.¹³⁷

¹³² Mâtürîdî, *a.g.e.*, 182-183, 201.

¹³³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 182-183, 201.

¹³⁴ İmam Mâtürîdî, el-İsrâ 17/15. ayetini esas alarak sorumluluk kısmını böyle değerlendirmiş olabilir. Mâtürîdîlerde insan, ahlaki sadece bilmekten sorumludur.

¹³⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 182-183, 201; Kadı Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedanî Esedabadî, *Şerhû'l Usulî'l- Hamse*, thk. Abdulkirim Osman, (Kahire 1996), 31, 213.

¹³⁶ Abdulcebbar, *a.g.e.*, 31, 213.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 182-183, 201.

Aslında Tanrı, yaratma eylemini tek bir sıfatına göre yapmaz. Bütün sıfatlarıyla gerçekleşmektedir. Adaletiyle de hikmetiyle de kudretiyle de yaratma sıfatını gerçekleştirir. Evrendeki olay ve olgulara eş'arîlik kudret açısından, mâturîdîlik hikmet açısından, mutezile de adalet açısından bakıyor. Eş'arîlik, Tanrı'nın kudretini; mâturîdîlik, Tanrı'nın hikmetini; mutezile de Tanrı'nın adaletini ön plana çıkarıp diğerlerini biraz daha geri plana çekiyorlar.

1.3.2.3. İlahi Motivasyon Teorisi

Bu teoriye, "ilahi erdem nazariyesi" de denilmektedir. Bu teori, motivasyon temeline dayalı bir erdem ahlakıdır.¹³⁸ Dinin ahlak için gerekli olduğu noktasından yola çıkarak "ilahi motivasyon" nazariyesini savunan Zagzebski, bütün insanlar için evrensel bir ahlaka ihtiyaç olduğunu ifade eder. Bu ise yalnızca ahlaki dine dayandırıp inşa ederek ahlaki motivasyonu sağlamak, temellendirmek ve gerekçelendirmekle gerçekleşebilmektedir.¹³⁹ Motivasyon esasına dayanan erdem ahlakında değeri ya da değersizliği belirleyen duygulardır. Duygularla inançlar, neyle ilgiliyse, ona uygun olduklarında iyi olabilirler. Yine ilişkili oldukları şeyi ortaya koyduklarında biz onlara "doğru" deriz.¹⁴⁰ Bu teorinin en bariz özelliği kural-merkezci olmak ve ahlaki kurallar bazında tesis etmekten ziyade insan Tanrı'nın moral şahsiyetini kendisi için model alarak ve ona öykünmek suretiyle fiillerini yerine getirmelidir. Çünkü Tanrı, ahlaki açıdan motivasyon nedenidir. Bir anlamda ilahi motivasyon teorisi, erdem ahlakına dayalı, ahlak için Tanrı'yı kaynak gösteren bir ahlak modeli sunmaktadır. Zira bireylerin ahlaki özellikleri davranış ve neticelerin ahlaki özelliklerinden daha temeldir. Burada iyi olan Tanrı'dır ve değer de Tanrı'dandır. Bundan dolayı Tanrı, motivasyon kaynağıdır ve insanların güdülerini de bunlara uygun olduğu oranda iyidir. Bu teorinin asıl düşüncesi, bu vasıflara sahip olmak şartıyla evrensel bir zeminde geçerli olabilecek bir ahlak sisteminin mevcut olduğudur.¹⁴¹

Ayrıca bu yaklaşım, iyiyle alakalı birtakım misaller üzerinden ahlakın öz niteliklerini açıklamaya çalışır. Örnekler veya örnek modeller çok fazla olduğu için birbirlerinden çok farklıdır. Bundan dolayı olumlu ve olumsuz bazı durumları olabilmektedir. Bu teoriyi savunan Zagzebski, bu yaklaşımın müspet yönünü, insanın iyi bir yaşam sürebilmesi için birden çok alternatif yol sunması ve toplumda ahlaki pratikler sistemi çerçevesinde kendisini düzenler koyabilmesinde görür. Olumsuz yönünü ise ilahi motivasyon örneklerinin diğer başka duygu ve eylemlerle çatışma halinde bulunma durumudur. Bu teorinin hedefi, ideal örnekler arasındaki çatışmayı çözmeye çalışarak bir ideal özne teorisi geliştirmektir.¹⁴²

¹³⁸ Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1.

¹³⁹ Linda Zagzebski, "Morality and Religion", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W. Wainwright, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 349, 361.

¹⁴⁰ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 345.

¹⁴¹ Zagzebski, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 356, 358.

¹⁴² Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 345.

1.3.2.4. Ahlak İçin Tanrı'yı Kaynak Gösteren Teorilerin Değerlendirilmesi

Bu üç teorinin arasında belli noktalarda farklılık bulunsu bile hepsinde değer'in vaz' edicisi sadece Tanrı'dır. Ahlaki iyi ve kötü de dahil ahlak kuralları Tanrı'nın iradesine dayandırmakta ve dünya ile ahiret huzurunun yalnızca Tanrı'nın iradesine tabi olmakla elde edileceğini belirtmektedir. Tanrı'nın emirleri, ahlaki ilkelerin ve değerlerin temelidir. Bundan dolayı insan, Tanrı'dan bağımsız bir şekilde kendi akli değerlerini, ahlakın ilkelerini yapamaz.¹⁴³

Tanrı tarafından belirlenen ahlaki değerlerin akılla keşfedilebileceği ile ilgili pek çok yorumlar da bulunmaktadır. Bu değerlendirmelere göre ahlaki ilke ve değerler, nesneldir. İnsan sadece değerleri keşfedendir kendisi belirleyen değildir. Tanrı, değerleri ve ilkeleri koyarken nesnelerdeki ve olaylardaki değerlerde keyfî davranmaz. Zira her biri birer yaratılmış varlık olan olaylar ve nesneler yaratılış esnasında ahlaki değer ile paralel yaratılmışlardır. Tanrı yaratırken varlıklara kendisiyle ve akla zıt ahlaki değerler koymaz. Bundan dolayı değerler ister akılla bulunsun ister Tanrı'nın emir ve yasaklarıyla alınmış olsun her ikisinde de aynı değer yargısına ulaşılır.¹⁴⁴ Din ve ahlak arasında dolayısıyla da ahlak ile dinin ve her şeyin yaratıcı olan Tanrı arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Ahlaki ilkeler insandan bağımsız bir biçimde varlığını devam ettirmektedir. İnsan bu değerleri ve ilkeleri keşfeder. Varlıklardaki ya da olaylardaki iyi ve kötü değeri Tanrı belirlemiştir.¹⁴⁵

"Kötülük" dediğimiz ahlaki bir değer'in evrensel ve ontolojik olarak varlığı ispat edildikten sonra ahlak teorilerinde bir başka konu devreye girmektedir: Bir şeyin iyi veya kötü olması özünden mi kaynaklanıyor yoksa iyi veya kötü nitelmesi Tanrı'nın buyruğuna mı bağlıdır? Bir şeyin iyi veya kötü olması özünden kaynaklanıyor dersek ahlakın otonomluğu devreye girer. Tanrı'nın buyruğuna bağlıdır dersek de o zaman iyi ve kötü din kaynaklı olmuş oluyor. Dolayısıyla kötülük problemi de her iki yaklaşıma göre sonuçları itibariyle farklılaşmış oluyor.

Kur'ân-ı Kerîm'deki "hayr-şerr"¹⁴⁶ kavramı, itikâdî mezheplerde "hüsün-kubuh" güzellik ve çirkinlik olarak tabir edilmektedir. Mutezile ve eş'arî mezhebi arasında bu konuda bir fikir münazarası olmuştur. Her bir farklı görüş de "hüsün-kubuh"a farklı anlam verdiklerinden farklı görüş ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁷ Mutezile mezhebine göre bir şey iyi olduğu için Tanrı onu emreder, kötü olduğu için ise yasaklar.¹⁴⁸ Eş'arî mezhebine göre ise bir şeyin iyi veya kötü olması kendisine ait değil, onun üzerindeki emre aittir, o emre göre iyi veya kötü olması lazım

¹⁴³ Türkçülü, "Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri", 304.

¹⁴⁴ Çevik, "Bir Ateizm Ahlakının İmkânı Üzerine", 100.

¹⁴⁵ Çevik, *a.g.e.*, 99-100.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/216.

¹⁴⁷ İlyas Çelebi, "Hüsün-Kubuh" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 19/60-61.

¹⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî Fî Ebvabi't-Tevhidi ve'l-Adi*, (Kahire: Mabaatu Mısır /vezaretü's Sekafeti'l-Kavmî, 1962), 6/63-64.

gelir, bir şey Tanrı emrettiği için iyi, yasakladığı için kötüdür.¹⁴⁹ Mâturîdî mezhebi ise hüsün ve kubuh kavranmasında akıl yürütmenin önemine işaret etmiştir. Zira hüsün ve kubuh, fiillerin mahiyetiyle alakalı özelliklerdir. İnsan, yaradılış itibarıyla duygusal olarak bazı eylemler hoşuna gitmemesine rağmen aklın neticelerini dikkate alarak bunların iyi ve güzel olarak vasıflandırırken duyguların meylettiği bazı eylemlerin neticelerini düşünerek de bunları “kötü” olarak nitelendirir. Varlık ve olaylara dair insanın bilgisi arttıkça ve bunları akıl yürütmelere tabi tuttukça iyilik ve kötülük yani hüsün ve kubuh hususunda daha isabetli neticelere ulaşabilir. Bununla birlikte bu, vahiyden bağımsız olarak her aklın bütün ayrıntılarıyla davranışlara ait hüsün ve kubuhu bilebileceği manasına gelmez. Aklın değerler konusundaki kapasitesi sınırlıdır ve bu sınırın ötesini bilmek de vahiyle mümkün olur.¹⁵⁰ Mutezile mezhebinin görüşü gibi bir şeyin iyi veya kötü olması özünden kaynaklanıyor dersek ahlakın otonomluğu devreye girmektedir. Acaba herhangi bir emir olmaksızın güzelliğin ve çirkinliğin tarifi, ahlakın otonomluğu nasıl mümkün olabilecektir? İyilik ve kötülüğün tanımlanabilmesi için öncelikle neyin referans alındığına dikkat edilmesi gerekmektedir. Referans alınmadan iyilik ve kötülüğün tanımı yapılabilir mi? Herhangi bir duygu veya eylem kendi başına, bir otorite açısından değerlendirilmeden neye göre doğru ya da yanlış olabilir? Hâlbuki eşyada aslanan ibâhadır. Çirkin ya da güzel olan o duygu ve eylemin nerede kullanıldığı ile ilgilidir. Hüsün ve kubuh eşyanın zatına değil, nisbetine bakar. Nisbet de emir ve nehiylerdir. Şayet emir olursa hüsün yani güzel olur. Nehiy olursa kubuh yani çirkin olur.

Ahlaki İradecilik Teorisine yöneltlen temel eleştirilerden biri de Euthyphron ikilemidir: “Tanrı, bir şeyi iyi olduğu için mi emreder yoksa o şey Tanrı emrettiği için mi iyidir” sorusu Platon’un *Euthyphro* adlı eserinde¹⁵¹ de ele alınmıştır ve bu konu “Euthypro Dilemması” olarak ifade edilmektedir. Burada sunulan ikilemden birinci seçeneği seçersek bir şey yalnızca Tanrı emrettiği için iyi ise o zaman bizim kötü gördüğümüz bir şeyi emretse de mi o şey iyi olur. Ahlaki emirlerde bir rasgelelik mi var problemi ortaya çıkmaktadır. Bir şey iyi olduğu için Tanrı emreder, denildiğinde de sanki Tanrı’yı kendi dışında kısıtlayan bir şey varmış gibi olur. Teist birçok felsefeci ve teologlara göre ise bu ikilem, “sahte ikilem” dir. Üçüncü şık mevcuttur: Buna göre iyilik değeri Tanrı’ya içkin bir özelliktir. Tanrı dışardaki bir iyiye boyun eğmemektedir. İyilik bizzat Tanrı’nın doğasından gelmektedir. Tanrı, iyiliği keyfi olarak yaratmaz ve kendi dışındaki bir iyiye boyun eğmez. “İyi” bizzat Tanrı’nın doğasıdır. Tanrı, tek, ezelî, ebedî, mutlak ilim irade ve kudreti olan vb. sıfatları olduğu gibi Tanrı, doğası gereği iyidir ve Tanrı, “iyi” olan kendi zatının bu özelliğine uygun şekilde buyruklarda bulunur. Tanrı’nın egemenliği de iradesi de sınırlanmaz. Tanrı’nın buyrukları da keyfi değildir. Tanrı, kendisi iyi olduğu için iyiliği emreder. İyilik karakterinden kaynaklanan bir

¹⁴⁹ Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Mekalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, (Beyrut-Sayda: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 2/45; Bakillâni, *Temhid*, 103.

¹⁵⁰ Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 218-224.

¹⁵¹ Platon, “Euthyphro”, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Hamilton, Edith - Cairns, Huntington, (Princeton: Princeton University Press, 1961), 10a.

hareket olduğu için Tanrı için kısıtlama ve rasgelelik yoktur. Emredilen her şeyin bir mantığı vardır ve kendi iyiliğinden kaynaklanmaktadır. İyiliğin kaynağı Tanrı'dır.¹⁵²



¹⁵² William Alston, "What Should Euthyphro Have Said", *Philosophy of Religion*, ed. William Lane Craig, (New Brunswick: Rutgers University Press, 2002), 283-298.

2. BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN AHLÂKIN EVRENSELLİĞİ VE ALLAH'IN VARLIĞI İLE İLİŞKİSİ

2.1. Kötülük Kavramı

Kötülük problemi, başta İslam felsefesi olmak üzere din felsefesi, kelam ve ahlak felsefesi gibi birçok disiplinin temel sorunları arasında yer almaktadır. İslam felsefesinde ve kelamında bu konu hüsün kubuh ve hayır şer kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Biz bu çalışmamızı şer kavramı üzerinden ilerleteceğiz. Kötülük sözcüğünü tetkik ettiğimizde kötülük kavramı yerine çoğunlukla Arapça kaynaklı olan şer kavramı kullanılır. Sözlükte kötülüğe meyil etmek, kötü olmak, kötülük yapmak, kötü, en kötü, çirkin, zararlı biçiminde tanımlanan kötülük, hayrın karşıtıdır. Kimsenin hoşuna gitmeyip yüz çevirdiği, zararlı ve kötü şey, bir şeyin kendi tabiatı ile örtüşmemesi olarak anlam verenler de olmuştur.¹⁵³ Kötülüğün çeşitli açıklamalarla izah edilmesinin asıl sebebi ise insanların şahit olduğu ya da yaşadıkları veya işittikleri birçok kötülüğü akli değerlendirmeye tabi tutmaları ve kendi perspektiflerine, kendi tecrübelerine göre izah etmeye çalışmalarıdır. Zira bu kavramı kendi zihinlerinde mantıklı bir temele koymak istemektedirler. Ayrıca kötülüğün farklı açıklamalarla izah edilmesinin diğer bir sebebi de bu düşünürlerin değişik ahlak öğretilerine sahip olmalarıdır.

Arapçada "şerire" kelimesinin mastarından gelen "şer" kelimesi, kapsam bakımından "sûun" sözcüğünden daha geniştir. Nitekim sözlüklerde şer, "sûun", fesad ve zulüm sözcükleriyle karşılanmaktadır. Sözcüğün çoğulu ise "şürurun" ve "eşrârün" biçimindedir. Kötülük yapana ise "şerîr" denmektedir.¹⁵⁴ Kısacası, sözlükte; şer, kötülük, kötü kişinin eylemi manasındadır. Bu manasıyla şer, iyinin (hayr) zıddıdır ve tanımlar da bu zıtlıktan hareketle yapılmıştır.¹⁵⁵

"Kötü" kavramı; amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan, zarar, acı ve rahatsızlık veren şey, zararlı etkide bulunan şey anlamına geldiği gibi ahlaki bakımdan iyinin karşısında yer alıp yanlış ya da kabul edilemez olan şey ve mutluluğa, ideallere, amaca ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum anlamlarına da gelmektedir.¹⁵⁶ "Kötülük" ise doğadan gelen veya bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şeye daha genel bir çerçevede verilen addır.

Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi "kötülük" şu ya da bu şekilde bütün canlıların yaşamında olduğundan dolayı kötülük problemi, düşünürler kadar diğer insanları da

¹⁵³ Hançerlioğlu, "Etik", 225.

¹⁵⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005, (1317 Hicri))1190; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cem-ül Arab-il Hadis*, (İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 1995), 436.

¹⁵⁵ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Kaknüs Furkân Kitaplığı, 2004),12.

¹⁵⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 574-578.

ilgilendirmektedir.¹⁵⁷ Kötülük teriminin birçok kullanım olsa da çalışmamızda onun, ağırlıklı olarak ontolojik, teolojik ve etik boyutları üzerinde duracağız.

2.2. Kötülük Çeşitleri

Kötülüğün çeşitleri ile ilgili klasik ve modern birçok çalışma bulunmaktadır. Kötülük problemiyle ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda kötülüğe yaklaşımlar, genel olarak evrendeki kötülüklerin ontolojik varlığını kabul edenler ve etmeyenler olarak ikiye ayrılmaktadır. Kötülüğün ontolojik olarak varlığını kabul edenlerin bir kısmı kötülüğü; ahlaki ve fiziki kötülükler olmak üzere ikiye ayrılırken bir kısmı da örneğin batı düşünürlerinden Gottfried Wilhelm Leibniz de ahlaki, fiziki ve metafizik olmak üzere üç türe ayırmaktadır.¹⁵⁸ Biz bu konuyu, Leibniz'in bu üçlü tasnifi çerçevesinde ele alacağız. Leibniz, kötülüğü; ahlaki, fiziki ve metafizik kötülük olarak üçe ayırmaktadır: Ahlaki kötülük, insan tarafından gerçekleştirilen fiillerden yani onun işlediği günahlarından kaynaklanır. Fiziki kötülük insanın özgür iradesinin dışında, Tanrı'nın takdiri sonucu meydana gelen, insan veya hayvanların maruz kaldığı her türlü acıdan kaynaklanan kötülüktür. Metafizik kötülük ise varlığın yetkinliğinin tam olmamasından kaynaklanan kötülük çeşididir.¹⁵⁹ Biz bu çalışmamızda Leibniz'in tasnifini esas alacağız.

Ahlaki kötülük, insanın kendi iradesini kötüye kullanmasından dolayı meydana gelen ve tamamen insan kaynaklı olan, zulüm, aldatma ve iftira gibi acıya sebep olan her türlü kötülüğe verilen isimdir. Fiziki kötülük, insanın özgür iradesinin dışında meydana gelen her türlü kötülüğe denmektedir. Bu tip kötülüklere; hastalık yapan bakterileri, sakatlıkları, depremleri, selleri, toprak kaymaları, her türlü doğal afetleri ve bunların insan üzerindeki etkilerini, kıtlıkları, yoksullukları, bazı insanları doğuştan olan fiziksel ve ruhsal özürleri, çeşitli acıları çektiren ve ölüme götüren hastalıkları, ölümleri, buzlarla kaplı alanları, çöller, tehlikeli etçil hayvanları vb. örnekleri verebiliriz. Fiziki kötülükler, insanın iradesi dışında gerçekleşmektedir. İnsanların hastalıklara bağlı çekmiş olduğu ıstıraplarla doğaüstü güçlerin yol açtığı her türlü acılar da bu tip kötülüklere örnek verilebilir.¹⁶⁰ Metafiziksel kötülük ise evrenin ve içindeki varlıkların sonluluğuna, yaratılıştan mükemmel olmayışına ve sınırlılığına işaret etmektedir. Metafizik kötülük varlığın, maddenin yetkinliğinin tam olmamasından dolayı varlığı kaçınılmaz olan kötülüklerdir. İnsan iradesinin yalnızca iyiye değil aynı zamanda kötülüğünde tercih edebilecek bir biçimde var edilmiş olması, metafizik bir kötülük olarak değerlendirilebilir.¹⁶¹ Ancak metafiziksel kötülüğe inananlar, yaratılmışların

¹⁵⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 213.

¹⁵⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 25, 27.

¹⁵⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özar, (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009), 127.

¹⁶⁰ Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç- Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 277.

¹⁶¹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 43.

eksikliğini ve yetkinsizliğini kötülük olarak düşünmezler. Tam tersine onu böyle bir evrenin tabii bir sonucu olarak görürler.¹⁶²

2.3. Kötülük Problemi ve Çeşitleri

İnsanın dünyada var oluşundan itibaren eylemlerinin ardındaki asıl amacı, mutluluğa ulaşmaktır. Bundan dolayı da insanın bu amaca ulaşmadaki engelleri ortadan kaldırması da asli görev olarak görülmektedir. Ayrıca hayatı anlamlandırmayla ilgili temel bir problem varsa, bu görev daha da önem arz etmektedir. Zira eğer hayatın tamamına olumlu bir anlam verilmiyorsa yapılanların boşunallığı ve anlamsızlığı duygusuna kapılarak sahip olunanların verebileceği büyük mutluluklardan mahrum kalınabilmektedir. İnsanın asli amacı olan mutluluğun gerçekleşmesini engelleyen kötülük problemi, amaçlanan bu mutluluğu engelleyen ve her an yüz yüze kaldığımız bir sorundur.¹⁶³

“Mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi” olan Tanrı’nın varlığıyla kötülüğün varlığının bir çelişki içerdiğine dair kötülük problemi iddiasını, ilk defa formüleştirerek ortaya çıkaranın Epikuros olduğu söylenir. M.S. II. yüzyılda yaşamış bir kilise babası olan Lactantius’un aktarımına göre Epikuros, kötülük problemini bir ikilem biçiminde şöyle formüle etmektedir: “Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür; ki bu durum Tanrı’nın karakteriyle uyuşmaz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır; ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyuşmaz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa -ki yalnızca bu Tanrı’ya uygundur-, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?”¹⁶⁴

Epikuros’tan yüzyıllar sonra David Hume, *Din Üzerine* adlı eserinde Philo’ya söylediği şu sorularla problemi ele alır: (1) “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. (2) Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötü niyetli bir Tanrı’dır. (3) Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü istemiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?”¹⁶⁵

Özellikle Batı’da, Hristiyan bakış açısında, Hristiyanlık öğretisi ve onun ilk günah dogması, bu problemin anlaşılmasında tek kaynak olarak görülmüştür. XVIII. yüzyıl ile birlikte Diderot, d’Holbach gibi Aydınlanma düşünürlerinin saldırıları ve özellikle Voltaire ve Hume’un şüpheci tutumları karşısında Hristiyanlık sarsılmıştır.¹⁶⁶ Böylece Aydınlanma filozofları,

¹⁶² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 27.

¹⁶³ Nurten Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2008), 82.

¹⁶⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 330.

¹⁶⁵ Hume, “Doğal Din Üstüne Söyleşiler”, 209; Aydın, *Din Felsefesi*, 147.

¹⁶⁶ Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, 81.

teodise problemi ile karşı karşıya kalmışlardır. Çünkü ilk günah dogması yıkılmıştır, ancak kötünün varlığı, kaynağı ve nedenine bir açıklama getirilememiştir. Leibniz'in mümkün dünyaların en iyisi teodisesi eleştirilmiş ve çürütölmeye gayret edilmiştir. Zira Leibniz, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu tezinde kötünün de iyi için gerekli olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁷

Leibniz'in mümkün dünyalar öğretisinden hareketle Voltaire, bu sorun üzerine eğilmiş ancak onun bir kördüğüm olarak bıraktığı kötölük problemi, XIX. yüzyılda Schopenhauer'ın kötümser felsefesinin özünü oluşturmuştur. Schopenhauer, Leibniz'in görüşlerine karşı çıkmış ve o bu dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğu tezini ileri sürmüştür. Schopenhauer mutluluk denilen her şeyin kuruntu olduğunu ve acıdan başka gerçeğin bulunmadığını iddia etmiştir. Zira yerine getirilmemiş istek acıya, yerine getirildiğinde de bıkkınlığa sebep olmaktadır.¹⁶⁸

XVIII. yüzyıl aydınlanma düşünürleri, Hristiyanlığın etkilerini azaltıp kötölük problemin çözümünde teodisenin kullanılmasını olanaksız hale getirmeye gayret etmişlerdir. Bundan dolayı XIX. yüzyıl ile birlikte özellikle Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche için sorun kötünün varlığı, nedeni ve kaynağını açıklamak, yeni bir çözüm göstermek olmuştur. Kierkegaard kötölüğün insanın yapıp ettiklerinden kaynaklandığını ve insanın kötölükten nasıl kurtulacağını üzerinde durmuştur. O, insanların kendileri olmaktan uzaklaşarak kalabalık içerisinde kaybolduğunu ve insanın kalabalığın içinde gittiği yolun yanlış ve kötü olduğunu bilmesine rağmen yalnız kalmama korkusundan dolayı itiraz etmediğini belirtir. İnsan dünyanın eğlence ve zevklerine dalarak kendi benliklerine dönüp varoluşlarının hakikatini kavrayamadıklarından şeytanın yönlendirmelerine itiraz edip karşı koyamazlar. Başlangıçta basit gibi görünen zevk ve eğlenceler ileriye dönük kötü neticeler doğurabilir. İnsan iyiliği de kötülüğü de kendi eliyle yapar. İnsan, zevk eğlencelere "dur" diyerek, kendi var oluşuna dair hakikati aradığında Tanrı'ya ulaşacaktır. Tanrı'ya ulaşan kişi ise kötölük yapmaktan kendisini koruyacağından kötölük oluşmayacaktır.¹⁶⁹ Nietzsche'nin uğraştığı hiççilik sorunu da bunun için bir deneme çalışmasıdır; kötümserliğin, kötünün varlığı sorununun bir başka çözüm biçimi olmuştur. Nietzsche'de pesimizmin gerginlik durumu, ahlak konusunda nihilizmi, değerlerin kökten reddedilişini hazırlamıştır.¹⁷⁰ Schopenhauer'a göre ise kötölük probleminin teodise girişimleriyle çözümü imkânsızdır. Zira her an, her yerde maruz kaldığımız bu problemini teodise ile açıklamak bize yol aldırılmaz. Nitekim var olan kötölüğün bir Tanrı tarafından yapıldığını ya da yapılmadığını formüle etme durumu, kötölüğün varolmasının önünde engel değildir. Bununla birlikte o yaşama isteğinin

¹⁶⁷Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 40.

¹⁶⁸ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, ed. E. F. Payne, (New York, 1966), I-II.

¹⁶⁹ Sören Kierkegaard, *Ölümöl Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2004), 23; Zübeyde Kübra Tomaşoğlu Büyükbş, *Kierkegaard'in Felsefesinde Kötölük Problemi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31-43.

¹⁷⁰ Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, 70; Uluğ Nutku, "Nietzsche'de Nihilizm Problemi", *Felsefe Arkivi*, 16, (1968), 137.

yönlendirmesiyle ona tahammül edileceğini ve bu tahammülün ise ahlak, sanat ve sevgi yoluyla olacağını belirtir.¹⁷¹ Böylece problem ilk çıkış noktasından bir kopuş sergilemektedir. Zira ilk çıkışında problem teorik anlamda ele alınmış ve Tanrı ile kötülük arasındaki ilişki ortaya konulmuştur.

XIX. yüzyıl ile birlikte ise varoluşsal anlamda kötülük problemi ve buna maruz kalan tek tek bireyler arasındaki ilişki irdelenmiştir. Albert Camus, bunun en iyi örneğidir. O, Tanrı'yı reddedişini kötülüklerin varlığına ve çokluğuna ve şiddetli bir biçimde tecrübe edilmesine bağlamıştır.¹⁷² Camus buradan yola çıkarak kötülük problemini çok basit bir varoluşsal ikileme ifade eder: “Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir.”¹⁷³

Felsefe tarihinde, kötülük probleminin çeşitleri, ana hatlarıyla mantıkçı, delilci ve varoluşçu olarak ifade edilse de çoğunlukla mantıkçı ve delilci türleri ile ele alınmıştır.¹⁷⁴ Mahiyet bakımından ise kötülük problemi; teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Mantıkçı ve delilci kötülük problemi meselenin teorik yönünü esas alırken varoluşçu kötülük problemi ise pratik yönü esas almaktadır.

2.3.1. Mantıkçı kötülük problemi

Mantıkçı kötülük probleminde “mutlak ilim sahibi, kudretli ve iyi” olan Tanrı'nın varlığıyla kötülüğün varlığının mantıksal olarak tutarsızlık ifade ettiği iddia edilir. Buna göre kötülük ve Tanrı'nın mutlak ilim sahibi, kudretli ve iyi olması yani bu üç sıfatı arasında mantıksal bir tutarsızlık vardır. Tanrı, mutlak iyi olduğu için kötülüğü ortadan kaldıracaktır. Her şeyi bildiği için evrendeki kötülüğü de kötülüğü nasıl ortadan kaldıracabileceğini de bilir. Her şeye kadir olduğu için kötülüğü ortadan kaldırmaya yeten bir gücü vardır. Dünyada kötülük var. Tanrı ile kötülük arasında çelişki vardır. Çoğunlukla şu akıl yürütme yapılmaktadır: “İyi bir Tanrı kötülüğü önlemek ister. Her şeye gücü yeten Tanrı bunu yapabilir. Ama kötülük hâlâ vardır. O halde iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı yoktur.”

Daha sonraları da bu problem, bazı Fransız ansiklopedistleri, J. S. Mill, F. H. Bradley ve başka bir çok düşünür tarafından da ele alınmıştır. Mantıksal kötülük problemi, XX. yüzyılda yaşamış Avusturyalı düşünür J. L. Mackie ve H. J. McCloskey gibi isimler bu konuyu tekrar karşımıza çıkarmışlardır. Hume'dan sonra Mackie de kötülüğün ve Tanrı'nın var olmasının birbiriyle çelişik olduğunu belirterek buna mantıksal kötülük problemi adını vermiştir. O, birbiriyle çelişik iki önermenin aynı anda doğru olamayacağını, bu problemde de bu ikisinden biri kabul edildiğinde ötekinin kabul edilmesi mümkün olmayacağını belirtmiştir. Mantıksal kötülük problemi, Tanrı'nın “mutlak ilim sahibi, kudretli ve iyi” olması ile mevcut kötülükler

¹⁷¹ Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, II/59.

¹⁷² Albert Camus, *Düşüş*, çev. Yalçın Tura, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1993), 94.

¹⁷³ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 34.

¹⁷⁴ Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, 49.

arasında bir çelişkinin olduğunu iddia eder. J. L. Mackie, bu konuda düşüncesini şu şekilde açıklar: (1) Tanrı'nın mutlak kudreti vardır. (2) Tanrı, bütünüyle iyidir. (3) Kötülük vardır. Mackie, bu üç önermeden herhangi ikisinin doğru olduğu kabul edildiğinde üçüncü önerme yanlış olacağından bu üç önerme kendi içerisinde çelişki barındırmaktadır. O, bu tür sıfatları olan bir Tanrı tasavvuru ile kötülükler bir arada olamaz.¹⁷⁵

Plantinga, özgür irade savunmasıyla bu önermeler arasında bir çelişki olmadığını ileri sürer. Eğer bu önermeler arasında çelişki olsaydı önermelerden her birinin bir diğerini olumsuzlaması söz konusu olurdu. Dolayısıyla "Tanrı mutlak kudret sahibidir", "Tanrı mutlak iyidir" ve "Kötülük vardır" önermeleri arasında belirgin zorunlu tutarsızlık ortaya konulmadığı sürece Plantinga'ya göre mantıksal bir çelişkiden bahsedilemez. Ayrıca Plantinga, kötülük sorunundan yola çıkarak bir ateistin kendini haklı görebilmesi için savunma veya teodiselerin başarısızlığını esas almaması, onun yerine kendi iddiası olan kötülük ile Tanrı'nın bir arada olamayacağını delillendirmeye gayret etmesi gerekmektedir.¹⁷⁶ XX. yüzyıla kadar kötülük problemi mantıksal form çerçevesinde biçimlendikten sonra Plantinga, Hick gibi filozofların açıklamalarının da tesiriyle mantıksalci formdan delilci forma dönüşmüştür.¹⁷⁷

2.3.2. Delilci kötülük problemi

J. Mackie'nin teistik sistemlerin tutarsız olduğuna ilişkin iddiaları pek çok eleştirmenin tenkidine uğramış ve bu iddiayı tartışmalı bir duruma getirmiştir. Plantinga bu iddiayı "özgür-irade savunması" ile epeyce sarsmıştır. Kötülüğü teizmin aleyhine delil olduğunu iddia edenler, bu sefer de teistik sistemlerin çelişkili olmamakla birlikte akla uygun olmadığını iddia etmişlerdir. Nitekim savunma tutarlı olur ancak makul yani dünyaya uyacak bir şekilde olmayabilir.¹⁷⁸ Sorun, artık bu problemi mantık açısından ele almaktan daha çok teizmin kötülük problemini makul yani dünyaya uyacak bir şekilde açıklayıp açıklayamayacağına dönüşmüştür.

Mantıksal kötülük probleminin önermelerin çelişikliği üzerinden ortaya atılan argümanın delilsele kötülük probleminde, farklı bir versiyonunu yani makul, dünya hayatındaki kötülüklerin varlığını açıklamaya daha uygun olduğu versiyonunu görmekteyiz. Problem şu şekilde ifade edebilir: Hem her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi hem iyi hem de her şeyi bilen mutlak âlim bir Tanrı vardır. Tanrı, daha büyük bir iyilik için bir kötülüğe müsaade ediyor olabilir. Ama böyle olmadığı bilinen bir çok kötülük mevcuttur. Bundan dolayı asıl mesele, Tanrı'nın varlığının ihtimalinin az olması ya da makul olmamasıdır.¹⁷⁹ Tanrı'nın var

¹⁷⁵ John L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *God and Evil: Reading on the Theological Problem of Evil*, ed. N. Pike, (New Jersey: Prentice Hall, 1964), 46.

¹⁷⁶ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, (London: George Allen and Unwin, 1975), 11, 22,23, 30.

¹⁷⁷ Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, 29-30.

¹⁷⁸ Ronald M. Green, "Theodicy" mad. *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (Newyork, Macmillan Publishing Com., 1987), 431.

¹⁷⁹ Peterson, vd., *Akıl ve İnanç- Din Felsefesine Giriş*, 99.

ettiği dünyada mevcut kötülüklerin gereksizliği ya da fazlalığının Tanrı'nın varlığını mümkün kılmadığı iddialarından oluşan delilci kötülük problemi; Tanrı inancıyla mevcut kötülükler arasında çelişikliğe daha ılımlı yaklaşırken, kötülüklerin gereksiz, fazla, anlamsız ve acımasızca olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁸⁰

Delilci versiyonu savunan yaklaşımları, varsaydıkları amaçsız ve maksatsız kötülükleri örnek göstererek Tanrı'nın varlığının rasyonel bir zemininin olmadığını delillendirmeye çabalamaktadırlar. Nitekim delilci kötülüğün güçlü savunucularından W. Rowe'a göre âlemde anlamsız ve amaçsız kötülükler bulunmaktadır. Tanrı varsa maksatsız hiçbir kötülüğün olmaması gerekir. Rowe, buradan yola çıkarak da "Muhtemelen Tanrı yoktur" sonucuna ulaşır.¹⁸¹ Delilci kötülük problemini savunanalar Tanrı'nın varlığına yönelik de teizmin bir rasyonel zemin oluşturamadığını düşünürler.¹⁸²

Maksatsız gibi görünen kötülük örnekleri olsa da bunlar iyiliklere kıyasla zerre bile değildir. Dünyaya hakim olan güç kötülükten çok iyiliktir. Savaşlara, depremlere, sellere, kıtlıklara vb. sebeplere rağmen insanlık büyük oranda her geçen gün daha iyi durumlara gelmektedir. Ayrıca modern bilimin verileri, klasik bilimin ortaya koyduğu veriler, tasarım delili, dünya ilkesi antropik ilke vb. yaklaşımlar bilimin Tanrı'nın varlığına yönelik argümanları desteklemektedir. Ayrıca Hasker'in de belirttiği gibi kötülük yapanlara engel olmak ya da bu kötülükler yüzünden oluşan olumsuzlukları engellemek için Tanrı'nın devamlı surette evrene müdahale etmesi, dünyanın varoluş amacına aykırı bir durumdur.¹⁸³

Günümüzde en güçlü delilci kötülük argümanlardan birini sunduğu iddia edilen Draper tarzı kötülük problemi iddialarının ise klasik delilci kötülük problemi iddialarından farklı olduğunu söyleyebiliriz. Draper öncesi klasik delilci kötülük problemi iddialarında, genel olarak gereksiz ya da anlamsız olduğu belirtilen kötülükleri temel almaktadır. Bundan hareketle de bu tür kötülüklerin dünyada var olmasından dolayı Tanrı'nın muhtemelen var olmadığını iddia etmektedirler.¹⁸⁴ Draper'in ilk iddiasında sunulan "gereksiz kötülük" ile klasik delilci kötülük iddialarında kullanılan "gereksiz veya anlamsız kötülükler" de birbirinden farklıdır. Madden ve Hare'de "gereksiz kötülük" kavramı; hiçbir amaca hizmet etmeyen ya da zorunlu olmayan kötülükler¹⁸⁵ olarak betimlenirken Rowe'da ise "anlamsız kötülük" kavramı; "her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığın, daha büyük bir iyiliği kaybetmeden veya eşit derecede kötü ya da daha fena kötülüklerle izin vermeden

¹⁸⁰ Michael Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, (Oxford, Clarendon Press, 1990), 155.

¹⁸¹ Şimşek, "William L. Rowe ve Kötülüğün Anlamsızlığı", 31.

¹⁸² Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, 155.

¹⁸³ Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", 83-198, 186.

¹⁸⁴ Rowe tarzı delilci kötülük argümanlarına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Rowe, *The Evidential Argument from Evil*, 262-285.

¹⁸⁵ Edward H. Madden-Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, (Illinois and Florida: Charles C. Thomas, 1968), 3.

önleyebileceği kötülükler”¹⁸⁶ olarak betimler. Draper ise -canlıların iki ana amacı olan hayatta kalma ve yeniden üremeye herhangi bir katkısı olmayan- acıları, biyolojik olarak gereksiz ya da faydalı olduğu bilinmeyen acılar¹⁸⁷ şeklinde tanımlar. Görüldüğü üzere Rowe’un seçtiği kavramla Draper’ın tercih ettiği kavram isim olarak da yüklenen anlam bakımından da farklıdır. Ancak Madden ve Hare’le Draper ismen de olsa aynı kavramı kullanırlar. Bununla birlikte her ne kadar isimlendirme aynı olsa da “gereksiz” kavramı farklı manaları ifade etmek için kullanılır. Madden ve Hare bu kavramla zorunlu olmayan kötülükleri belirtirken Draper biyolojik olarak herhangi bir faydası olmayan acıları ifade etmek için kullanır. Madden ve Hare’in herhangi bir gereksiz kötülük örneği kullanmamasından dolayı bu iki farklı kullanım arasında nasıl bir bağ olduğunu tam olarak belirlemek zordur.

Ayrıca bir acı biyolojik olarak gereksiz olsa da zorunlu bir kötülük olabilir mi? Bu soru dahi kavramlardaki kullanım arasında önemli bir fark olduğunu göstermektedir. Bunlardan hareketle Draper’ın iddialarının klasik delilci kötülük iddialarından oldukça farklı olduğunu söyleyebiliriz. Klasik delilci kötülük iddiaları genel olarak anlamsız ya da gereksiz olduğu iddia edilen kötülükleri temel almakta ve sonuç olarak bu tür kötülüklerin dünyamızda bulunmasından dolayı Tanrı’nın muhtemelen var olmadığını ileri sürmektedir.¹⁸⁸ Ancak Draper; Rowe veya Madden ve Hare tarzı iddialarda kullanılan anlamsız ya da gereksiz kötülüklerle dair teizmin neyi, ne kadar iyi açıklaması gerektiğini, ona bir alternatif sunmadan belirlemenin mümkün olmadığını belirtir.¹⁸⁹ Bununla birlikte Draper, teizme bir alternatif sunmakla teistik açıklamanın makul olup olmadığını veya neyi eksik açıkladığının test edilebileceği düşüncesiyle teizme bir alternatif sunarak birçok iddia kurgulamıştır. Draper, iddialarını Hume’un *Din Üzerine* adlı eserinin 11. kısmında Philo karakteri ile sunmuş olduğu iddialarından hareketle kurgulamıştır. Bu türde bir iddia, ilk kez, Hume tarafından sunulduğundan bu türdeki kötülük iddiaları aynı zamanda Humecu kötülük argümanları¹⁹⁰ olarak da bilinir.

Draper tarzı bu yeni iddia, mutlak sıfatlara sahip bir tanrı anlayışına karşı alternatif bir dünya görüşü ileri sürme çabasıdır. Bu görüşün kötülükleri daha iyi açıkladığı dolayısıyla da teizmin rasyonel olmadığı düşüncesini esas almaktadır. Önerilen alternatifler ya natüralizm ya da natüralizm ile uyumlu bir tez olmuştur. Bu alternatiflerin şayet daha tutarlı ise ateizmi

¹⁸⁶ Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, 336.

¹⁸⁷ Paul Draper, “Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists”, *Noûs* 23/3 (1989), 335

¹⁸⁸ Rowe, *The Evidential Argument from Evil*, 262-28; İbrahim Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); 5,6; Yıldız, “Tanrı, Olasılık ve Kötülük”, 97-101; Yıldız, “Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük”, 634-641; Şimşek, “William L. Rowe ve Kötülüğün Anlamsızlığı”, 1023-1040.

¹⁸⁹ Draper, “Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists”, 332.

¹⁹⁰ Biz çalışmamızın “3.2. Ateizm, Agnostizm ve Evrensel Ahlakî Değerlerin Varlığı” başlığında bu konuyu irdedeceğiz. Daha ayrıntılı bilgi için ise bkz. Timothy Perrine, “Humean Arguments from Evil against Theism | Internet Encyclopedia of Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 11 Mart 2024); Paul Draper, “Humean Arguments from Evil”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer-Daniel Howard-Snyder (ProQuest Ebook Central: John Wiley & Sons, 2013), 67-75.

destekleyecek önemli bir gerekçe olabileceği varsayılmaktadır. Bunlar, “mutlak ilim sahibi, kudretli ve iyi” olan bir varlık inancının ayrılmaz bir parçası olduğu teistik dinleri aynı zamanda İslam’ı da hedef almaktadır.¹⁹¹

2.3.3. Varoluşsal kötülük problemi

Dünya hayatında mevcut olan kötülüklerden yola çıkarak Tanrı’ya karşı başkaldırılması ve onun ahlaki gerekçelerle varlığının kabul edilmemesi gerektiğini savunan varoluşsal kötülük problemi, kötülüğün bireysel deneyim ya da varlık alanındaki gözlemlenmesiyle Tanrı’ya ve bu dünya hayatına karşı tutumun nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir. Bundan dolayı herhangi bir kötülükle karşılaşan bir insanın Tanrı’ya ve bu dünya hayatına karşı tutumunu değiştirmesi varoluşsal bir kötülük problemi anlamına gelmektedir.¹⁹² Başına gelen kötülüklerden dolayı inançlı bir insanın teizmi sorgulamaya başlaması¹⁹³ ya da toptan dini reddetmesi varoluşsal bir problemdir. Jean Paul Sartre, Albert Camus gibi düşünürlerin eserlerinde bunu görebilmekteyiz.¹⁹⁴ Diğer iki kötülük problemine kıyasla daha az işlenen varoluşsal kötülük probleminde, işin mantıksal ya da epistemolojik yönünü esas almaktan ziyade kötülüğün pratik yönüne yani insan kaderindeki yerine odaklanarak Tanrı’ya karşı gelme durumu söz konusudur.

Aslında kötülük sorunu basit deneyimsel ve varoluşsal sorularla başlayıp ardından çok iddialı mantıksal kanıtlarla desteklenmeye çalışılan görüşlere ve formülasyonlara dönüşmüştür.¹⁹⁵ Bununla birlikte varoluşsal, mantıksal ve delilsel kötülük probleminin ortaya attığı soru ve problemlere özellikle teist düşünürler açıklamalar getirerek bir çok cevap verilmiştir. Mantıksal kötülük problemine karşı verilen cevaplar arasında teist filozof Alvin Carl Plantinga tarafından ortaya koyulan özgür irade savunması önemlidir. Plantinga özgür iradeye sahip olan varlıkların içinde bulunduğu bir dünyanın, özgür iradesi olmayan varlıkların içinde bulunduğu bir dünyadan daha üstün ve değerli olduğunu iddia eder. Tanrı’nın özgür iradeli olarak yaratılanları, her zaman iyiyi tercih edecek surette yaratabileceği düşüncesine ise Plantinga, insanın eylemlerinde zorunluluk olacağından dolayı karşı çıkar.¹⁹⁶ Alvin Plantinga’ya göre özgür irade ile yapılan tercihlerde, ahlaki iyi tercihinin yanında ahlaki kötü tercihinin de bulunması, bu dünya hayatında özgür iradenin gerçekleşebilmesi için zorunludur.¹⁹⁷ Kötülük problemine karşı özgür irade savunması Plantinga ve Swinburne gibi

¹⁹¹ Biz tezimizde daha çok mantıkçı, delilci ve varoluşsal kötülük problemleri üzerinde yoğunlaşacağımız için Draper tarzı bu yeni iddiası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, *Teizm, Natürallizm ve Kötülük*, 14, 110,111.

¹⁹² Demirtaş, “Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu mudur?”, 150.

¹⁹³ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, (İstanbul: Altın Kitap Yayınevi, 1969), 2/364–365.

¹⁹⁴ Mustafa Çakmak, “Albert Camus’un Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/38, (2013), 104.

¹⁹⁵ Demirtaş, “Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu mudur?”, 150.

¹⁹⁶ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 30.

¹⁹⁷ Metin Özdemir, *İlahi Adâlet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 30.

pek çok teist düşünür tarafından kullanılmaktadır. Bunun dışında özellikle delilsel kötülük problemine karşı da teist filozoflar tarafından pek çok cevap verilmiştir.

2.4. Kötülük Problemine Yaklaşımlar

Modernizmin ortaya çıkmasıyla insanın dünyaya bakış açısında köklü değişiklikler olmuştur.¹⁹⁸ Bilim dünyasına egemen olan pozitivizm, materyalizm ve mantıkçı pozitivizmin tesiriyle XX. yüzyıl felsefesinin ilk yarısında teizmin aksi yönünde oluşan bir durum söz konusudur.¹⁹⁹ Bilimin alt disiplinlerinin önde gelen isimlerinin yapmış olduğu çalışmalar da bu durumu daha da güçlendirmiştir. Ateist düşünürlerin teist düşünülere karşı savunduğu en güçlü argüman ise mevcut kötülüklerin Tanrı'nın varlığıyla tutarsızlık barındırdığını düşünüyor olmalarından yola çıkarak farklı formülasyonlarla tekrar oluşturdukları kötülük sorunudur.

Tanrı'nın her açıdan mükemmelliği fikriyle kötülüğün varlığının birbiriyle uzlaştırılamaması ve özellikle fiziki kötülüklerin Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılan düzen ve gaye delilini boşa çıkardığının düşünülmesi, bu problemi güncel ve önemli kılan hususların başında yer almaktadır. Aslında bu problemin ortaya çıkardığı en önemli sorun Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. Evren; her şeyi mutlak manada bilen, her şeye mutlak anlamda gücü yeten ve yine mutlak iyi bir varlık tarafından yaratılmışsa kötülükleri niçin yaratmıştır? Kötülükler, Tanrı'ya rağmen var olmuş ise o zaman Tanrı, evrene tam hakim değil midir? Tanrı, "mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" ise niçin kötülüğün varlığına izin vermektedir? Kötülük ve her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki dikkate alındığı zaman meydana gelen problemler nasıl çözülebilir? İşte bu sorular karşısında kötülük problemine karşı yaklaşımlar, Tanrı'nın varlığı veya kemal sıfatları aleyhinde ve Tanrı'nın varlığının lehinde olmak üzere iki ayrı biçimde olmuştur.

2.4.1. Kötülük problemine Tanrı'nın varlığı veya kemal sıfatları aleyhinde yaklaşımlar

Kötülük problemini, Tanrı'nın yokluğu ya da yetkinsizliğine delil olarak kullananlar, iki temel yaklaşımı esas almışlardır: Birincisi; Tanrı ile varlık arasındaki ilişkiyi kesmek, ikincisi ise kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu lehinde kullanmaktır.²⁰⁰ Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere felsefe tarihinde ilk kez Epikuros tarafından bir sorun olarak ortaya konulan kötülük problemi, özellikle XVIII. yüzyılda David Hume ile birlikte bir sorun olmaktan çıkmış, Tanrı'nın yokluğunu ortaya koyan "ateistik bir kanıt" özelliği kazanmıştır.²⁰¹ Hume öncesi tartışmalarda bu problemin Tanrı'nın yokluğu lehine bir delil olarak kullanıldığı olmamıştır. Kötülük probleminin "kanıt" olarak kullanılmasıyla ateizm meşruluğunu, teist delillerin (ontolojik delil, hudus delili, imkân delili, kozmolojik delil, ahlak delili vb.) eleştirisinden alan

¹⁹⁸ Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 4.

¹⁹⁹ Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, 11.

²⁰⁰ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 197.

²⁰¹ Haklı, *a.g.m.*, 196.

bir düşünce olmaktan çıkmış, kendisine güçlü bir dayanak olabilecek bir kanıtı kavuşmuştur. John Mackie'nin "Mutlak Kudret ve Kötülük" adlı makalesi, kötülük sorununun ateizm lehine bir delil olarak ortaya konuşunun en tipik örneğidir. John Mackie'ye kadar ateizm, teizmin Tanrı'nın varlığına dair delillerinin zafiyeti üzerinden beslenirken artık kötülük, sorun olmaktan çıkmış, ateistik delile dönmüştür.²⁰² Böylece savunmaya geçen onlar olmuş gibi gözükmemektedir.

2.4.1.1. Tanrı ile Varlık Arasındaki İlişkiyi Kesmek

Kötülük problemi, insan özgürlüğünden Tanrı'nın sıfatlarına kadar birçok meseleyle ilişkili olduğundan her düşünce sistemi ve filozof kendi perspektifinde sorunu ele almış, bunlardan her biri kendi perspektifine göre neticelere varmıştır. Tanrı âlem arasındaki kurduğu ilişki bağlamında Tanrı ile varlık arasındaki ilişkiyi keserek kötülük sorununu çözmeye çalışanların ilki, -daha önceden de belirttiğimiz üzere- bilebildiğimiz kadarıyla milattan önce III. yüzyılda yaşamış olan Epikuros'tur.²⁰³ Epikuros, bu âlemin "mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" olan bir Tanrı'nın eseri olduğunu reddeder. Ancak Tanrı'nın yokluğu fikrine gitmemiştir. Ona göre Tanrı'nın varlığı mümkündür. O, insanların Tanrı'ya imanda birleşmelerini de manalı bulur. Fakat Tanrı'nın âlemi yaratma zahmet etmesini gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Diğer taraftan bu âlemi, Tanrı'nın eseri olduğu kabul edilse bile bunca kötülüklerle Tanrı'nın mükemmelliğini bir arada düşünmek imkân dahilinde değildir.²⁰⁴

Epikuros'un pekçok kötülük içeren bu evrenin, Tanrı'nın eseri olamayacağını belirterek "Tanrı ve kötülük" çelişkisinden böylece kurtulmaya çalışması, kötülük problemini çözer gibi görünmekle birlikte daha başka pek çok sorunlara sebep olmaktadır. Mükemmellik vasıflandırılan Tanrı, bu evrenin nedeni olmaktan çıkartılmakta ve Tanrı için kullanılan "mükemmellik" vasıflandırılması boş bir iddiadan öteye gidememektedir. Hem Tanrı hem de evren mevcutsa o zaman Tanrı'nın evrenin sebebi olarak görülmemesi veya onun, ezeli olup yaratılmadığının iddia edilmesi, "mükemmel varlık" ifadesiyle çelişki teşkil etmektedir.²⁰⁵ Epikuros'a karşı Platon ise şöyle düşünür: Tanrı; en iyi, en mükemmel varlıktır. Tanrı'nın kendisi iyidir ve iyi olanın fiilinin de iyidir.²⁰⁶ Platon'a göre, evrenin oluşmasında akılla zorunluluk birleşmiştir. Ancak akıl, zorunluluğu doğan şeylerin çoğunu iyiliğe doğru götürmeye sürükleyerek ona üstün gelmiştir. Böylece bu evren daha başlangıçtan itibaren bilgeliğe boyun eğen zorunlulukla bilgelik üzerine kurulmuştur.²⁰⁷

²⁰² Mackie, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 135-136.

²⁰³ Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", 209; Aydın, *Din Felsefesi*, 147; Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 197.

²⁰⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (Sosyal Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1993), 88-91.

²⁰⁵ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 197-198.

²⁰⁶ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 39.

²⁰⁷ Platon, *Timaos*, çev. Erol Güneş, Lütü Ay, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 47.

Epikuros'a karşı Gazâlî ise kötülük problemine daha kelamî ve irade merkezli yaklaşır. "2.4.2.2. Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi" başlığında daha ayrıntılı olarak belirttiğimiz üzere o, Tanrı'nın iradesinin mutlak olduğunu, iyiliğin de kötülüğün de Tanrı'nın takdiriyle olduğunu, bununla birlikte Tanrı'nın her filinin hikmetli ve adil olduğunu, insan aklının bazen bu hikmeti kavrayamadığını belirtir. Kötülüğün yaratılması kötü değildir; zira bazen kötülük, daha büyük hayırların, iyiliklerin ortaya çıkmasına vesile olabilir. Mesela savaş kötüdür ama adaleti tesis etmek için gerekli olabilir. Gazâlî'ye göre ise Tanrı, mümkün dünyalar içinden en iyi olanını yaratmıştır. Daha sonra bu düşüncüyü Leibniz'de de görmekteyiz. Gazâlî için fiziki kötülükten söz edilemez. Çünkü insanın kötülük olarak ifade ettiği olaylar, aslında mükemmelliğin tamamlayıcısı olmaktadır.²⁰⁸ Gazâlî, kötülüğü daha çok ahlaki kötülük açısından değerlendirmiş ve fiziki kötülüğü pek ele almamıştır. Zira ona göre kâinatta olan düzende sel, deprem vb. fiziki kötülük olarak algıladığımız olgu ve olaylar düzenin bir parçasıdır ve gereklidir. Bununla birlikte bu durumu hikmet sahibi olanlar anlayabilir. Hikmet ise iki şekilde ele alınır: Öncelikle kâinatta var olan düzeni ve bu düzenin açık ve gizli anlamlarını bilmek ve bu bilgi gereği hüküm vermektir. İkinci olarak ise bu hükme kudreti de ekleyerek işi eyleme dökmektir. Ancak insanoğlu kendi gayesine ters olan, alışkanlıklarının dışında olan bir olgu veya olayla karşı karşıya geldiğinde ya da aklının kendisini yanıltmasından dolayı varlıktaki bu hikmeti kavrayamayarak olayı kötü görüp bu kötülüğü fiilden daha çok zatta görerek mutlak anlamda bir kötülüğün varlığından söz edebilirler.²⁰⁹ Gazâlî bu algıyı yanlış olarak nitelendirmektedir. Nitekim genel manada bir bakışla kâinata bakıldığında bir düzenin var olduğu ve bu düzenin her bir parçasının da düzen için bir görev üstlendiğini gözlemleyebiliriz. Bundan dolayı Gazâlî, fiziki kötülüğü bir eksiklik olarak görür bununla birlikte bu eksikliği kötü olarak nitelendirmez. Zira eksiklik insanın mükemmelliği algılayabilmesi için gerekli bir durumdur. Bundan dolayı fiziki kötülük açısından, kötülüğün ontolojik varlığından bahsedilemeyeceğini ifade eder. Gazâlî, ahlaki kötülüğün kaynağını insanın nefs-i emmâresinde görmektedir.²¹⁰ O, insanın kötülüklerle karşı şeytana ve nefesine karşı durması gerektiğini ifade etmekte, bunun ise yalnızca Tanrı'nın yasaklarını bilip ona uymakla imkân dahilinde olacağına dikkat çekmektedir. Bundan dolayı din ile kötülük arasındaki bağlantıyı araştırmak gerekmektedir. Ahlaki kötülükte insanın cüz'i iradesi devreye girdiğinden sebepleri tercih etmekte, istemekte olduğundan sorumluluk da insana ait olmaktadır. Âlemde var olan ahlaki kötülükler de insanın özgür iradesi için gereklidir. Özgürlüğün olduğu bir âlem hiç özgürlüğün olmadığı bir âlemde daha iyidir. Bundan dolayı insanın özgür iradesini kullanabildiği, bir miktar kötülüğün olduğu bir âlem, özgür iradenin olmadığı bir âlemde daha iyidir. Gazâlî, ahlaki ve fiziki kötülükleri açıklamak için ahiret inancını da bu problemin içerisine almıştır. Ona göre aslolan ahiretteki elde edeceğimiz iyiliktir; burada kötü veya iyi olarak ifade edilen her şey ahiretteki iyilikler

²⁰⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983), 4/118-119.

²⁰⁹ Gazâlî, *el-İktisât fi'l-İtikâd*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 154-155.

²¹⁰ Gazâlî, "Kimyau-Saadet", *Resâil*, (Lübnan: Dar'ul-kütübî'l-ilmîyye, 2008), 123-125.

karşısında çok eksiklidir. Nitekim burada iyilikler sınırlı ve sonludur. Burada ne kadar kötülükle karşı karşıya gelirsek gelelim bu kötülükler sınırlı ve sonlu olduğundan ahirette sınırsız ve sonsuz nimetler karşısında yok hükmünde olmaktadır.²¹¹

Bu konuda Epikuros'a karşı olan Leibniz'e göre ise evrende kötü olarak gördüğümüz şey, büyük resmin içerisinde aslında bir iyiliktir. Bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir düşüncesine, yaşanan fiziki kötülüklerden hareketle Voltaire'e ciddi eleştiri ve itirazlarda bulunmuştur.²¹² Daha sonra da David Hume tarafından bu düşünce itirazlara uğramıştır.

2.4.1.2. Kötülük Problemini Tanrı'nın Varlığı Aleyhinde Kullanmak

Kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu lehinde kullananlar, mevcut kötülüklerden hareketle mutlak kadir, mutlak âlim ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olamayacağını gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Bu filozoflara göre bu âlem mutlak iyilik, kudret, ilim ve irade niteliğine sahip bir varlık tarafından yaratıldıysa bu âlemde hiçbir kötülük bulunmaması gerekir. Ama yaşadığımız âlem kötülükler barındırmaktadır. Bu fikirlerden yola çıkarak ateist filozoflar teizm aleyhinde bir çok farklı argüman oluşturmuşlardır.

Kötülük problemini, gerek düzen ve gaye delilinin geçersiz kılınmasında gerekse "kötülük ve Tanrı" birlikteliğinin mümkün olmamasından dolayı teist karşıtı söylemlerin geliştirilmesinde dikkat çeken en etkili düşünür Hume'dur. Ondan sonra kötülük problemi Tanrı'nın var olmadığına yönelik olarak yapılan kanıtlamalara temel oluşturmuştur. David Hume, evrende var olduğu iddia edilen düzeni sorgularken kötülük problemi ile ilgili modern tartışmaların da ana iskeletini oluşturan Epikuros'un düşüncelerinin henüz daha doyurucu bir cevabının bulunamadığını ifade etmektedir. Epikuros'a atfedilen bu görüşü, David Hume sistemleştirmiştir.²¹³

Hume, kötülük sorununu Tanrı'nın "mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" olması ile çelişmesi yanında kötülüğün mevcudiyetini, bu evrenin düzenli olmadığına dayanak yapmaktadır. Fiziki kötülüklerin Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılan düzen ve gaye delilini boşa çıkardığı düşünülmektedir ve kötülük sorunu "sorun" olmasının ötesinde ateizmin lehinde "delil" şekline dönüştürmektedir. Buradan hareketle de teist sistemlerin en güçlü kanıtlarından olan düzen ve gaye delilini, Tanrı'nın varlığını ispat etmede kullanılabilecek uygun bir kanıt olmadığı iddia etmektedir.²¹⁴

²¹¹ Gazâli, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 4/226.

²¹² Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, 77. 1 Kasım 1755 tarihinde olan 9 şiddetindeki Lizbon depremi, kötülük problemi tartışılmasında ciddi dönüm noktası olmuştur. 40000 kişinin öldüğü Lizbon depreminden önce fiziki kötülüklerin; ahlaki kötülüklerin bedeli olduğu düşünülürken bu felaketi hak etmeyen pek çok insanın ölümüyle fiziki kötülüklerin insanların günahıyla ilgili olmadığını düşünölmeye başlandı. Çünkü deprem Azizler Günü'nde ve insanlar kilisedeyken olmuştu ve depremden kurtulan insanlardan bazıları da depremden sonra çıkan yangınlarda ya da limanda sığınak ararken oluşan gelgit dalgalarında ölmüşlerdi. Yaran, *Kötölük ve Teodise*, 29.

²¹³ Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", 147.

²¹⁴ Hume, *a.g.e.*, 176-179.

Hume'un bu bakış açısı evrensel ahlaki kabul etmemesine rağmen "kötülükleri" merkeze alan bir bakış açısıdır. Hâlbuki evrende var olan deprem, heyelan, sel, yıldırım düşmesi, çığ, hastalık vb. fiziki kötülükler, hep fiziksel yasalarla oluşur. Fiziksel yasalarla alakalı olan durumlar, "düzensizlik" veya "kaos" olarak nitelendirilemez. Ayrıca fiziksel yasalara uyulmamasından dolayı oluşan fiziki kötülüklerin tesirleri büyük olmakla beraber beşeri bir takım tedbirlerle ortadan kaldırılabilir ve bunlar iyiliklere kıyasla çok azdır. Günümüzde deprem, heyelan, sel, yıldırım düşmesi, çığ gibi fiziksel bir takım felaketler, sadece az gelişmiş ülkelerin literatüründe kötüdür. Bu konu, düzeni merkeze alarak incelendiğinde düzenin sebebini bulmak, ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda ya bu düzenin ateistlerin iddia ettikleri gibi tesadüfen oluştuğu söylenebilir -ki tesadüfün, düzenin sebebi olarak ifade edilmesi sıkıntılıdır- ya da tasarlandığı ifade edilebilir. Birincini mümkün görülmeyip ikincini daha mantıklı görülyorsa o zaman kötülük sorunu, tasarlanan düzende niçin kötülükler bulunmaktadır, şeklinde tartışma yapılmalıdır. David Hume, kötülük sorunda oldukça kötümser bir tablo çizmekte, bu âlemde deprem, sel, hastalık, çaresizlik, sakatlık gibi kötülüklerin dışında hiçbir iyiliğin mevcudiyetini görmemezlikten gelerek bu probleme yaklaşmakta ve insanın her türlü mutsuzluğa rağmen varoluş mücadelesini sevgiye değil de korkuya indirgemektedir.²¹⁵ Aslında depremler ilahi bir ceza değil, dünyanın gelişimi için gerekli olan doğal sürecin bir parçası olup bizatihi kötü değildir.²¹⁶

Hume'dan sonra çağdaş düşünürlerden Mackie'ye göre bir teist, kendi içerisinde çelişkili olmayarak ilaveleriyle birlikte şu üç önermeyi aynı zamanda kabul edemez. Bunlar: (1) Tanrı'nın, mutlak kudreti vardır. (2) Tanrı, bütünüyle iyidir. (3) Kötülük vardır. İlave önermeler de şöyledir: (1) İyilik, kötülüğün zıttıdır. (2) İyi olan bir varlık, kötülüğe müsaade etmez. (3) Mutlak iyinin, kötülüğü kaldırması için sonsuz kudret sahibi olması gerekir. Mackie'ye göre verilen üç önerme, teolojinin en temel unsurlarıdır. Bunlardan her hangi ikisinin doğruluğu üçüncüsünün yanlışlığını gerektirmektedir. Bu, yaklaşımı, şu şekilde daha anlaşılır kılabiliriz:²¹⁷ (1) "Tanrı, mutlak iyi ve mutlak kudretlidir." Şu halde kötülüğün olmaması gerekir. Kötülük varsa Tanrı ya onu istiyor ya da istemiyor ama kaldıramıyor. Her iki durumda da tırnak içerisindeki önermemiz sorunlu oluyor. (2) "Tanrı iyidir ve kötülük vardır." Demek ki Tanrı'nın kötülüğü kaldırmaya gücü yetmiyor. (3) "Tanrı, mutlak kudretlidir ve kötülük vardır." Bu ise Tanrı'nın kötülüğü isteyen mutlak iyi bir varlık olmadığını gösterir." Bu durumda iyiliğin zıttı olarak kötülük mevcutsa birincisinde Tanrı'nın "mutlak iyi ve mutlak kadir" olduğu, ikincisinde onun "mutlak kadir" olduğu, üçüncüsünde ise "mutlak iyi" olduğu reddedilmiş olmaktadır.²¹⁸

²¹⁵ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 199-200.

²¹⁶ İbrahim Yıldız, "Deprem Bir Kötülük müdür?", *Dini İlimler Bağlamında Deprem*, ed. Teceli Karasu, Mahsum Aytepe, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 339,340.

²¹⁷ Mackie, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 135-136.

²¹⁸ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 199-200.

Mackie'nin mutlak iyi olan Tanrı, kötü olan varlığı elemine edip sileceği düşüncesine Plantinga, Tanrı daha büyük bir iyilik için bazen iyilikleri feda edip bir takım kötülükleri yaratabilir, demiştir.²¹⁹ Augustinus gibi pek çok düşünüre göre özgür olan bir varlık özgür olmayandan çok daha yüksektir. Özgür olmadan kısıtlı bir irade ile sonsuz bir ortama karşı mücadele veremezsiniz.

Kötülük problemi; Epikuros'la başlamış, Hume ve Mackie'le mantıkçı kötülük problemi olarak ortaya konmuş, XX. yüzyılın sonuna doğru ise Alvin Plantinga, John Hick gibi filozofların açıklamalarının da tesiriyle kötülük problemi mantıksalci formdan delilci forma dönüşmüştür.²²⁰

2.4.2. Kötülük problemine Tanrı'nın varlığı lehinde yaklaşımlar

Kötülük problemi konusunda teist filozoflar, ateist filozofların teizm aleyhinde ileri sürdükleri argümanların yeterince güçlü ve ikna edici olmadığını ve Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin geçerli nedenlerinin, gerekçelerinin olduğunu ortaya koyma gayretine girmişlerdir. Kötülük problemine karşı teist filozoflarının kötülük probleminin çözümündeki tutumlarını, teodise ve savunma şeklinde ikiye ayırabiliriz. Teodise, Tanrı'nın bu dünyadaki kötülöklere²²¹ izin vermesinin gerekçelerini, hikmetlerini makul bir şekilde yani bu dünya hayatındaki kötölüklerin varlığını açıklamaya daha uygun bir şekilde ortaya koyma girişimi iken savunma, kötölük probleminde ifade edilen mantıksal çelişki iddiasını çürütmekle yetinen bir girişimdir.²²² Savunma, mantıksal kötölük problemine karşı geliştirilen yaklaşımdır. Savunmayı yapan, Tanrı ile kötülüğün var olabileceğinin bir modelini sunmaya çalışır. Savunma, kötölük probleminin mantıksal versiyonunu ortadan kaldırırsa da delilci kötölük problemine karşı kullanılamaz. Savunma tutarlı olur ancak makul yani dünyaya uyacak bir şekilde olmayabilir. Bununla beraber savunma, teodiseye göre daha az iddialı bir pozisyonda olmasına rağmen daha yeterli ve sağlamdır. Zira kötölük probleminden hareketle Tanrı'nın var olmadığı iddiasını ortaya atan ateist düşüncedir ve onların iddiasının geçerli olmadığını belirtmek, bir teist için hem yeterli hem daha kolay hem de korunaklı bir pozisyon oluşturmaktadır.

Ayrıca teodise, Tanrı'nın varlığıyla kötülüğün varlığı arasındaki gerilimi makul bir biçimde açıklamaya gayret eden ve ateist saldırılarla doğrudan bir ilişkisi bulunmayan pozitif bir faliyettir. Ancak savunma, kötölük probleminden hareketle ortaya atılan ateist saldırıları çürüttüğü oranda başarılı sayılan negatif bir faliyettir. Teodise denildiğinde akla "mümkün dünyaların en iyisi teodisesi, ruh yapma teodisesi, kötülüğün yokluksallığı süreç teodisesi"

²¹⁹ Haklı, *a.g.m.*, 210.

²²⁰ Akdemir, *Korkunç Kötölükler ve Tanrı*, 29-30.

²²¹ Kötülüğün ontolojik varlığını kabul edenler veya ontolojik varlığını kabul etmeyip izafi ve arizi varlığını kabul edenler, evrensel kötülüğün varlığını kabul etmektedir. bkz. Gazâli, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 4/97; Ebû Nasr el-Fârâbî, *Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdi'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, (İstanbul: Büyüyen Ay, 2012), 78-79; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l- Makâl-el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, İstanbul 2012), 250.

²²² Green, "Theodicy", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 431.

gibi pek çok gelenek gelmektedir. Savunma denildiğinde ise akla öncelikle “özgür irade savunması” gelmektedir. Teodiseler, kötülüklerin geniş perspektiften bakıldığında iyiliklere sebep olabileceği için kötülüğün ve acının insanın hayatında bazen gerekli olduğundan söz eder. Savunma ise Tanrı’nın yalnızca insana bahsettiği özgür iradenin bazen ahlaki ve diğer kötülüklerle neden olabileceğinden söz eder. Plantinga, insan aklının ve duyularının sınırlılıkları olduğunu bundan dolayı da teodiselerden elde edilebilecek sonuçların da bir teist için eksik kaldığını belirtir. Bu yetersizliğin ise savunma ile giderilebileceğini ve savunmanın bir teist için yeterli olabileceğini belirtir. O, teodisenin a priori olarak imkân dahilinde olmadığını ve teodiselerin insanın aklını sınırlandırdığından da prensipte zorunlu olmadığına vurgu yapar.²²³

Leibniz ise Tanrı, “Mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi” ise niçin kötülüğün varlığına izin vermektedir” sorusu karşısında mümkün dünyaların en iyisi teodisesiyle cevap vermiştir. Ona göre Tanrı tüm olası dünyalar içerisinde en iyi olanı yaratmıştır. Evrende var olan kötülükler bu mükemmel düzenin kaçınılmaz yan ürünleridir. Kötülük, kendi başına var olamaz, iyiliğin yokluğudur. İnsanın özgür iradeleriyle yaptığı ahlaki kötülükler, aslında Tanrı’nın insana verdiği büyük bir armağan olan özgür iradenin kaçınılmaz bir sonucudur. Hatalık, depremler doğa olayları gibi fiziki kötülükler ise evrenin yasalarının ve düzenin zorunlu bir sonucudur.²²⁴ Fiziki kötülükler, insanın tercihleriyle açıklanamadığından bazı filozoflar Tanrı’nın evrende mutlak bir hakimiyeti olmadığını bundan dolayı dünyada çıkan kötülüklerin de Tanrı’nın iradesi dışında olduğunu söylemekte veya kötülüğün varlığını Tanrı’nın sınırlı gücü ve bilgisi ile bağdaştırmaktadırlar. Bazı teodise yaklaşımları ise acı ve kötülüğün insanın bireysel ve toplumsal gelişimi için gerekli olduğunu, acılar sayesinde dayanıklılık, bilgelik ve empati gibi erdemlerin geliştiğini belirtmektedir.

Bu yaklaşımlardan bazısı, yaşadığımız dünyada mevcut kötülükleri ele alırken âlemde görülen kötülükleri Tanrı’nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içerisinde çözmek için kötülüğün izafi ve arızı varlığını kabul etse de ontolojik gerçekliğini kabul etmemiştir. Özgür irade savunması, mümkün dünyaların en iyisi teodisesi, ruh yapma teodisesi gibi yaklaşımlar ise insanın özgürlüğü ve yetkinleşmesi açısından ontolojik anlamda kötülüğün var olduğunu kabul etmiştir. Bunlar genellikle ahlaki kötülüğün ontolojik gerçekliğini varlığını kabul etmektedirler ve metafizik ve fiziki kötülüğü, izafi, nisbî, arızı olarak görmektedirler.²²⁵ Her iki grubun da üzerinde birleştiği husus, kötülüğün ilineksel ya da ontolojik varlığının Tanrı’nın “mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi” olmasına zarar vermediğidir.²²⁶ Biz, bu tezimizde evrendeki kötülüklerin var olma gerekçesini anlayabilmemiz için bu konudaki

²²³ Plantinga’ya göre fiziki kötülükler de ya özgür iradeli şeytani varlıkların işidir veya insanların daha fazla iyilik yapmaları için zorunlu olan olgulardır. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 58.

²²⁴ Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 116-119, 40.

²²⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’l-Dîn*, 4/97; Fârâbî, *Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdi’ül-Mevcudât*, 78-79; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l- Makâl- el-Keşf an Minhâci’l-Edille*, 250.

²²⁶ Hakkı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, 197.

savunma ve teodiseleri bir arada değerlendirdiğimizde daha çok yol alınacağı kanaatindeyiz. Zira bu yaklaşımlardan bazıları ahlaki kötülüğü açıklarken başka bir yaklaşım ise fiziki ve metafizik kötülüğü açıklamaktadır. Bu teodiseler, bir bütün olarak “Amaca Uygunluk Teodisesi” başlığı altında değerlendirilebilirse kötülük problemini çözeceğini düşünüyoruz.

Ayrıca süreç teodisesi de kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmiştir bununla birlikte diğer teodiselerden farklı olarak Tanrı’ya atfedilen söz konusu yetkinlik sıfatlarında dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapmıştır.²²⁷

2.4.2.1. Özgür İrade Savunması

Özgür irade savunması ilk kez Augustine tarafından ortaya konmuş, günümüz düşünce dünyasında da Plantinga’yla özdeşleşmiştir. Plantinga’nın “Özgür İrade Savunması” olarak isimlendirdiği çözüm yöntemi kötülük probleminde önemli bir yere sahiptir. Özgür irade savunması, kötülük problemine, insanın eylemlerini özgür iradesiyle yapmasından yola çıkarak çözüm bulmaya gayret eder. Teodise denildiğinde akla Gazâlî’den etkilenen Leibniz geldiği gibi savunma denildiğinde de akla Alvin Plantinga gelir. Savunmalardaki gaye, Tanrı’nın iyiliği ve kudretiyle kötülüğün mevcudiyeti arasında, ateist iddiaların tersine, bir çelişki bulunmadığını göstermeye gayret etmektir. Bunu yaparken de kötülüğün ilahi sebeplerini belirlemekten uzak durmaktır.²²⁸ Plantinga, insanlar bilişsel yönden sınırlı varlıklar olduğundan kötülüğün hangi nedenlerden oluştuğunu bilemeyeceğini ifade eder. Plantinga özgür irade savunmasında; kötülüklerin varlığıyla “mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi” Tanrı fikri, ateist düşünürler tarafından tutarsız görülürken diğer taraftan dünyadaki iyilikler de ateist düşünürlerin yüzleşmesi gereken ciddi bir problem olduğunu belirtir. Nasıl ki ateist düşünürler, kötülük sorununa teist düşünürlerin ikna edici bir cevap veremediğini iddia ediyor ise aynı şekilde ateist düşünürlerin bu âlemdeki iyilikleri ikna edici biçimde açıklık getiremediği iddia edilebilir. Teist düşünürlerin bu âlemdeki iyilikleri Tanrı’nın iyi olmasıyla açıklık getirmesi, ateizme bir karşı saldırı olarak düşünülebilir. İnsanın özgür iradeli olması, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu üstün kılan, Tanrı’nın bahsettiği ayrıcalıklı bir nimettir. İnsan her daim iyiden ve doğrudan yana tercihte bulunamadığından dolayı özgür irade kötülüklerin nedeni olmaktadır. Plantinga’ya göre insanın hem özgür iradeli olması hem de her defasında doğru olanı tercih etmesi çelişkili bir durum olur ve Tanrı bütün çelişkilerden uzaktır.²²⁹

Plantinga, Tanrı’nın kötü ve iyi arasında özgür iradeyle tercih yapılan bir dünya hayatı yaratmasının hiçbir kötülüğün bulunmadığı, iyiliklerle dolu bir dünya hayatı yaratmasından daha değerli olduğunu ifade eder. Kötülüklerin mevcudiyeti ile Tanrı’nın varlığı tutarlı görülmediğinden bu tutarsızlığı gidermek hususunda mevcut kötülükler inkâr

²²⁷ bkz. Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, 197.

²²⁸ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 58.

²²⁹ Alvin Plantinga, *God and Other Mind*, (New York: Cornell University, 1994), 153.

edilemeyeceğinden Tanrı'nın var olduğu inkâr edilebilmektedir. O zaman kötülüklerin bulunduğu zamanlarda Tanrı'yı inkâr etmek, kötülüklerin bulunmadığı zamanlarda da Tanrı'nın kabul etmek gerekir. Bu durum âlemin bir bölümünde Tanrı'nın varlığını kabul etmek, bir bölümünde de Tanrı'nın varlığını inkâr etmek gerektirir ki bu tutarsız ve çelişkili bir durumdur. Plantinga özgür irade savunmasında daha çok ahlaki kötülük, mantıksal kötülük sorunu gibi soyut konuları irdeler. Ona göre fiziki kötülük ya şeytani varlıkların işidir veya insanların daha çok iyilik yapmaları için zorunlu olan olgulardır.²³⁰ O bunu ifade ederken ahlaki kötülüklerin insanın iradesinden, fiziki kötülüklerin şeytani varlıklarca gerçekleştirildiğini kesin bir biçimde belirtmez. Bununla birlikte Tanrı ve kötülüklerin bir arada olmasını imkân dahilinde olabileceğini gösteren bir öykü yazmanın dahi mantıksal açıdan kötülük problemini ortadan kaldıracığından yola çıkarak bunları belirtir.

Plantinga ile özdeşleşen özgür irade savunması, mantıksal kötülük probleminde iddia edildiği gibi Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün var olması arasında açık bir tutarsızlık bulunmadığını belirtir. Şayet teist düşünürler kötülükle yüzleşmesi gerekiyorsa ateist düşünürlerde iyilikle yüzleşmesi gerekmektedir. Özgür irade insanı diğer varlıklardan ayırdığı gibi kötülüğe de neden olmaktadır. Kötülüğe neden olan özgür iradenin nasıl bir değerinin olabileceği de tenkit edilmiştir. Aslında üzerinde durulması gereken önemli nokta, özgür iradenin bizzat kendisinden ziyade özgür iradesi olan insanın dünyadaki çeldiricilere rağmen Tanrı'ya iman etmeyi tercih etmesidir. Plantinga'nın kötülükler olmadan iyiliklerin olmayacağını belirtmesi, kadiri mutlak olan Tanrı fikri ile tutarsız olarak görülebilir. Fakat kötülük problemini özgür irade açısından irdeleyen Plantinga'ya göre kötülük probleminde ortaya konulan önermelerin birbiri ile çelişkili olması iddiasının çürütülmesi, bu soruna bir yanıt olarak yeterliydi. Örneğin Mackie'nin kötülük sorunu bağlamında teizmle ilgili iddiası şöyle idi: Kötülük sorununda ileri sürülen önermeler, teizme inanmak için yeterli sebebin yoksunluğundan da öte teizmi kendi içinde çelişkili bir inanç haline getirmektedir. İşte Plantinga'nın "Özgür İrade Savunması" tam da bu hususta Mackie'nin iddialarının bir temelini olmadığını gösterilmesini hedeflemekte ve bununla da iktifa etmektedir. Kötülük sorununun genel formülasyonundaki önermeler; (1) "Mutlak iyi, mutlak kadir bir Tanrı vardır." (2) "Yeryüzünde kötülük vardır."²³¹ Plantinga'ya göre, bu önermelerin birbiriyle doğrudan tutarsız önermeler değildir. (1) "Mutlak iyi, mutlak kadir bir Tanrı vardır" önermesiyle tutarlı ve birlikte düşünüldüğünde (2) "Yeryüzünde kötülük vardır" önermesini gerektiren üçüncü bir önerme olursa Mackie'nin çelişki iddiasının çürütülmüş olacağını iddia eder. Plantinga'ya göre bu üçüncü önerme şu şekilde olabilir: (3) "Tanrı'nın ahlaki kötülük içermeksizin ahlaki iyilik olan bir dünyayı yaratamaması mümkündür."²³²

²³⁰ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 58.

²³¹ Mackie, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 135.

²³² Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, (New York: Oxford University Press, 1978), 167. Plantinga, fiziki kötülüklerin de insan-dışı, özgür iradeli bazı varlıkların yapıp ettiklerinden olduğunu savunarak mantıksal açıdan kötülük problemini ortadan kaldıracığını belirtir. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 58.

Fiziki kötülükler bağlamında ifade edilen yaklaşım ise Swinburne'ün "bilginin imkânı" nı odağa koyan düşüncesidir. Swinburne'e göre özgür iradeyle tercih yapacak olan insanlar, bu tercihlerinde fiillerinin sonucunu bilmeleri gerekir. Bu yüzden tam da böyle bir bilginin imkân dahilinde olabilmesi için tercih ettikleri fiilin her zaman aynı sonucu vereceğinden emin olmaları, bunun için de doğa yasalarının var olması zorunlu olarak olması gerektiğini belirtir. Fiziki kötülükler ise işte bu doğa yasalarının kaçınılmaz zorunlu bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Onun işaret ettiği husus, Tanrı'nın düzenli olarak işleyen doğal süreçleri sağlamadan özgür irademiz ile tercih edeceğimiz seçeneklerin sonuçları hususunda doğru inançları bize veremeyecek olmasıdır. Şayet bunu verebilecek olsa dahi önemli yararlarından bizi mahrum bırakmadan bunu yapamayacaktır.²³³ Stump; Plantinga ve Swinburne'ün düşüncelerini uzlaştırılarak özgür iradenin uygulanabilmesinin ya ciddi kötülüklerin meydana gelmesini ya da bunların önlenmesini beraberinde getiren bir tercih yoluyla olduğunda dünyadaki tüm kötülülükler ağır basacak bir değer olması açısından fiziki kötülüklerin bir açıklaması olabileceğini belirtmiştir.²³⁴

İster Stump isterse Swinburne'ün bakış açılarının bu âlemdeki fiziki kötülüğün Tanrı tarafından insanın özgür bırakılmasının Tanrı'nın sıfatları açısından bir tutarsızlık olmayabileceğini göstermesi yönünden önemlidir. Bununla beraber teist filozofların ileri sürdüğü imtihan yaklaşımı gerek fiziki kötülük gerekse ahlaki kötülüklerin açığa kavuşabilmesi için önemli kapılar açmaktadır. Çünkü özgür iradesi olan varlıklar yaratmak, böyle bir imtihan dünyasında daha manalıdır. Bu durumda da kötülük, imtihan gayesiyle alakalı olarak mevcudiyetine müsaade edilen bir olgu olarak ifade edilmektedir. Yine tercih edilen fiillerin sonucunun nereye ulaşacağının, iyi veya kötü bir sonuç doğurup doğurmayacağının önceden kestirilmesinin imkân dahilinde olmadığı bir ortamda özgür iradeli olmak da yalnız başına yeterli olmayacaktır. Bundan dolayı gerek fiziki kötülüklerin açığa kavuşması açısından Swinburne'ün bakış açısı gerekse ahlaki kötülüklerin açığa kavuşması açısından Plantinga'nın bakış açısı, teist düşüncenin ortaya koyduğu "imtihan" yaklaşımı içerisinde ele alındığında daha anlamlı ve güçlü bir bütün oluşturmaktadır.

İslam düşüncesindeki teodiselere göre kötülüklerin özellikle de fiziki kötülüklerin yaratılmasındaki asıl gaye imtihan ve terbiyedir. Ahlaki kötülüklerin sebeplerinden ise insanın cüzi, sınırlı iradesini kötüye kullanmasıdır. Ayrıca bu dünya imtihanında gerçekleşmeyen bir adalet varsa ahirette kesinlikle gerçekleşecektir.²³⁵ Gazâlî de, ahlaki kötülüğü ve fiziki kötülüğü açıklayabilmek için ahiret inancını da kötülük sorunu içine dahil etmiştir. Gazâlî'ye göre aslolan ahiret hayatındaki iyiliktir; bu dünyada kötü veya iyi olarak bütün değerlendirilenler ahiretteki iyi yanında bir eksikliktir. Zira dünyadaki iyilikler sınırlı

²³³ Richard Swinburne "Natural Evil and the Possibility of Knowledge" *Philosophy of Religion: The Big Questions*, ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray, (MA: Blackweel Publishing, 1999), 211.

²³⁴ Eleonore Stump, "The Problem of Evil", *Philosophy of Religion: A Reader and a Guide*, ed. William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers University Press 2022), 394-424.

²³⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 189.

ve sonludur. Bu âlemde ne kadar kötülükle karşılaşsak karşılaşalım bu kötülükler sınırlı ve sonlu olduğundan ahiret hayatındaki sınırsız ve sonsuz nimetlere kıyasla bir hiç değerindedir.²³⁶

Gazâlî, izafî ve arızî gördüğü doğal ve metafizik kötülüklerle birlikte ahlaki kötülükleri de insanın dünyadaki imtihanı olarak değerlendirmiş ve bu dünyada karşı karşıya kalınan kötülükleri imtihanın bir parçası olarak görmüştür.²³⁷ O, kötülülere Tanrı'nın rıza göstermeyeceğini, insan için her zaman en güzel ve iyi olanı irade ettiğini belirtirler. Bununla birlikte onlara göre dünyada insanların başına imtihanların gelmesinin sebebi; imtihan, ceza, daha büyük iyilik ve ayrıca kötülük olarak gözüken olay ve olguların arkasında gizli olan güzelliklerin olması gibi durumlarıdır. Bu durumlar da ilahi adalete aykırı değildir. Leibniz de bu konuda Gazâlî ile aynı fikirdedir.²³⁸ Ayrıca Gazâlî, kötülük sorununu yalnızca bireysel alanda değil, toplumsal alanda da irdelemiş ve sosyal hayatta iyiliği emreden bir topluluğun olması gerekliliğinden söz etmiştir.²³⁹

2.4.2.2. Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi

Felsefe tarihi açısından ele alındığında Platon'un eserlerinde, daha sonradan geliştirilen birçok teodisenin ipuçları ve izleri görülmektedir. Nitekim teodise fikri de ilk kez Platon'un eserlerinde yer almıştır. O, kötülüğün kaynağını Tanrı olarak görmez. Platon'a göre kötülükler maddenin eksikliğinden meydana gelmektedir. Platon, Tanrı tanımı gereği iyi, evren de düzen açısından mükemmel olduğundan kötülüklerin sebebini, nihai noktada maddenin bütünüyle "ide"ye uygun olmayışında görür. Ona göre madde, her türlü kötülüğün sebebidir.²⁴⁰ Ona göre âlemdeki dairesel hareket doğası icabı düzen ve amacı gerektirmektedir. Amaç ve düzen ise düzenleyenin iyi olduğunun işaretidir. Bu sebepten Tanrı iyidir, en mükemmel nedendir. Düzensizi düzene koyma manasında âlemin yaratıcısıdır. Her şeyi de adaletle idare eder. Bu durumda âlem mümkün âlemlerin en iyisi, onu idare eden ve denetleyen Tanrı da en mükemmel yaratıcıdır.²⁴¹

İslam düşüncesinde "teodise" denildiğinde ise Gazâlî akla gelen en önemli düşünürdür. İzlerini ilk VIII. yüzyılda gördüğümüz İslami düşünce, kötülük sorununu hem felsefi hem kelimî açıdan irdelemiştir. İslam felsefesinde kötülük sorununa diğer felsefi sistemlere oranla daha az değinilmesinin sebebi onlardan ayrı bir Tanrı tasavvuru ve inancının olmasıdır. "Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi", âlemde kötülüğün mevcudiyetini kabul eder. Bununla birlikte "2.4.1.1. Tanrı ile Varlık Arasındaki İlişkiyi Kesmek" başlığımızda da

²³⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 4/226.

²³⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, 4/97.

²³⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1949), 1.

²³⁹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 2/306-307.

²⁴⁰ Platon, *Timaios*, 29-31, 44, 59, 81, 112.

²⁴¹ Platon, *a.g.e.*, 112.

değindiğimiz üzere o, bu âlemde olabilecek en az kötülüğün olduğu ya da bu âlemin olabilecek en iyi âlem olduğunu belirtir. Tanrı, bu âlemden daha iyi bir âlem yaratabilirdi. Nitekim onun sonsuz kudreti vardır. Ancak Tanrı, bu maddeyle, bu malzemeyle olabilecek, yaratılabilecek en mükemmel âlemi ortaya koymuştur. Tanrı, maddeyi kullanmazsa daha güzelini yaratabilirdi. Madde, daha mükemmellikte en büyük engeldir. Madde zamana tabidir. Madde zamana maruz kalmayıp zamansız olsun demek, maddenin dışına taşmaktır. Hem madde olması hem de zamansız olması mümkün değildir. Tanrı maddeye, taş, suya, demire tabiatını yaratmıştır. Onlardan farklı karakterler beklenemez. Tanrı'nın sert olma tabiatı verdiği demirin yumuşak olup akmasını beklemek olmaz. Ancak Tanrı dilerse demire ak der, demir yumuşak olur, akabilir. O zaman da demir olmaz. Tanrı maddesiz yaratırsa o zaman bu âlem olmaz. Bu madde ile bu âlemden daha mükemmelini yaratmak mümkün değildir.²⁴² Bu konuda İslam filozoflarından Fârâbî'ye göre ise madde, ilahi düzeni ve nizamı yansıtabilecek potansiyelde olmadığından maddenin doğasından kaynaklanan bir yetersizlik ve eksikliği bulunmaktadır. Bu yüzden bu eksiklik yeryüzündeki kötülüğe neden olmaktadır. Fârâbî'ye göre Tanrı gerek akıl gerekse varlık açısından düşünüldüğünde eksikliği yoktur ve en mükemmel varlıktır. Bununla birlikte maddi olanı da hiçbir şekilde içermez. Çünkü madde, gerçekleşmemişliği ifade eder ve tüm yetersizliklerin, eksiklerin ve kötülüklerin kaynağıdır.²⁴³ İbn Sînâ ise üstadı Fârâbî'nin düşüncelerini olduğu gibi benimser.²⁴⁴ Ayrıca ona göre ontolojik olarak olmayıp arızı, nisbî, izafi olarak var olan kötülükler, maddenin eksik, yetersiz olmasındandır. Yetersizlik ve eksiklik de bir çeşit kötülük olduğuna göre izafi ve arızı olan kötülüklerin olmadığı bir âlem tasarlamak imkân dahilinde değildir.²⁴⁵ İbn Rüşd'e göre ise iyi ve kötü her şeyi Tanrı yaratmıştır. Bununla beraber kötülüğü Tanrı, ne somut ne de soyut bir varlığı olacak biçimde yaratmıştır; kötülüğün ontolojik varlığı yani bir zatı bulunmamaktadır. Kötülüğün varlığı izafi ve arızidir. Madde eksik yaratıldığından kötülük yalnızca maddenin içinde her zaman ortaya çıkabilecek şekilde yer almaktadır. Madde eksik olmayıp kusursuz, tam olduğunda sistemden etkilenmeyecektir. Bu durumda da hem dünyanın kapasitesini aşabilecek hem de ahiretin olmamasının oluşturacağı asıl büyük kötülük ortaya çıkacaktır. İbn Rüşd'e göre bu durum az kötülükten dolayı çok iyiliği terk etmek daha büyük bir kötülük ve adaletsizliktir.²⁴⁶

Gazâlî, kötülük sorununun genel felsefesinin çerçevesi içinde alakalı her alanda problemle bir hesaplasmaya gayretine girmiştir. Onun bu konudaki fikirleri büyük ölçüde gerek Batı düşüncesindeki teodise anlayışıyla gerekse İslam düşüncesindeki çözüm önerileriyle uyum içindedir. Gazâlî'nin, kötülük sorunu hakkında ileri sürdüğü fikirlerinin kendinden sonraki Batı filozoflarını da büyük oranda etkilemiştir. Nitekim Batı felsefesinde Alman filozof

²⁴² Gazâlî, "Sırru'l-Âlemin", *Resâil*, (Lübnan: Dar'ul-kütübi'l-ilmiyye, 2011), 128.

²⁴³ Fârâbî, *Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdi'ül-Mevcudât*, 78-79.

²⁴⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 155.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 262.

²⁴⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l- Makâl- el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 250.

Gottfried Wilhelm Leibniz, Gazâlî'nin bu âlemin olabilecek en mükemmel âlem olduğu, yasalarının Tanrı tarafından konulduğu, âlemde mevcut kötülüğün iyilikten daha az olduğu ve mevcut kötülüklerin âlemdeki mükemmelliğin tamamlayıcısı olduğu fikirlerini, olduğu gibi savunmaktadır. Mevcut olan bu dünyadan daha mükemmeli olamaz. Zira Tanrı, mümkün dünyalar içinden en iyisini var etmiştir.²⁴⁷

Leibniz'e göre de Tanrı mümkün olan en iyi dünyayı yaratmıştır. Bu durum Tanrı'nın iyimserliği ve yetkinliğinin gereğidir. Tanrı, en mükemmel sıfatların sahiptir ve bundan dolayı da en iyi âlemi var edecektir. Gazâlî'nin ilahi ikramın bir gereği olarak gördüğü bu dünya, Leibniz'e göre ilahi mükemmelliğin bir zorunluluğudur. Zira daha az kemalle fiilde bulunmak, kemalsiz eylemde bulunmaktır. Bu durum ise mükemmellikte bağdaşmaz. Bunun Tanrı'nın kudretini sınırladığı kaygısını taşımak, gereksiz ve yersizdir. Çünkü ona göre en yüce özgürlük, en yüce akla göre hareket etmektir. Bu bakımdan Tanrı övgüye layık olmayan hiçbir fiili yapmaz.²⁴⁸ Bununla beraber bu âlemde reddedilmeyecek kötülükler de bulunmaktadır. Yaşadığımız âlem, iyilikleri ve az olan kötülükleriyle beraber "mümkün dünyaların en iyisi"dir. Zira acılar ve sıkıntılar bile nihai noktada düzenin bir parçasıdır ve düzeni tamamlarlar.

İlahi zihinde imkân halinde sonsuzca âlem bulunmaktadır. Tanrı, bu imkân halinde âlemler arasından en iyisini var etmeyi istemiştir. İlahi zihin, kendisine kötülük bulaşmadan kötülüğü var edebilir. Bütün varlıkların ideaları Tanrı'nın zihnindedir. Yaratılmış varlıktaki kusur ve eksiklik, varlığın ideal mahiyeti kökenlidir. Bu konuda Platon kötülüğün sebebini maddede eksiklik ve noksanlık görürken Leibniz varlıklarda eksiklik ve kusurluluk görür. Bununla beraber Leibniz'de kötülüğün kaynağı madde olmasa da sınırlılık ve eksiklikte en büyük etken maddedir. Ona göre varlıklarda eksik ve kusurluluk vardır. Ancak bu durumun mesuliyet Tanrı değildir. Kötülük, idealdaki temel olan eksik, kusur ve sınırlılıktan oluşur. Bununla beraber o varlıklar da her yönüyle mükemmel olsaydı o zaman onlar Tanrı olurdu. Bundan dolayı bu eksiklik ve kusurlar kaçınılmaz bir durumdur. Bu surette Tanrı onu olduğu biçimiyle olgusallaştırdığında ortaya kötülük de çıkar ancak ondan sorumlu olmaz. Evrenin bu durumuyla hiçbir kötülük olmaması durumunda olacağından daha kötü değildir. O, var olan düzen veya âlemin, mümkün âlemler içerisinde en iyisi olduğu düşüncesini kanıtlamaya gayret etmiştir.²⁴⁹ Bu durumda, eğer daha az kötülük olmuş olsaydı bu, âlemin daha iyi olmasının önünde bir engel teşkil edecekti.²⁵⁰

Bu konuda İbn Rüşd ise âlemdeki iyiliklerin izafi ve arızı kötülüklere egemen olduğunu belirtir. Bu âlemde mevcut olan iyilikle mukayese edildiğinde onun oranı, Tanrı'nın

²⁴⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 4/118-119.

²⁴⁸ Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 116-119, 40; Metin Özdemir, *İslam Kelamında Kötülük Problemi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1998), 272.

²⁴⁹ Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 116-119, 40.

²⁵⁰ Leibniz, *a.g.e.*, 40.

adaletsizliğinden bahsedilmeyecek kadar az ya da önemsizdir. Yani iyilik, daha çok kötülük ise daha azdır. Acı ve hastalıklar bu dünyada var olsa da hoşnutluk ve sağlık daha fazla miktardadır.²⁵¹ İbn Rüşd, kötülüğü evrendeki zorunlu düzen içinde değerlendirmektedir. Tanrı evreni en mükemmel biçimde yaratmıştır. Kötü görünen şeyler aslında bütünsel düzene katkıda bulunmaktadır. Evrende bazen bireysel kötülükler olabilir, ancak evrensel düzen içinde bunlar anlamlıdır ve hayra, iyiliğe hizmet eder. Evrende bir düzen vardır. Kötülük denilen şey, evrendeki düzene entegre olmuştur. Düzenin çoğunluğu iyidir. Kötülük ise cüzi ve izafidir. Varlık yani vücut dediğimiz var olma eyleminin kendisi, mevcudatın yani tek tek var olan nesnelerin toplam yekûnundan daha fazla bir olgudur. Bundan dolayı insanın varlık arayışının, anlam arayışının merkezindeki temel konu tek tek varlıkların fiziksel niteliklerinin ortaya koymak değil, onların var olmasının manasını anlamaktır. Var olmak da ancak bütün bu varlıklar birlikte düşünülüp değerlendirildiğinde manalı olmaktadır. İşte bu bütünlüğü kurabildiğiniz oranda varlığa dair mana ortaya çıkar. Bu durum “kötülük problemi” için de söz konusudur. Eğer bütünlüğü parçalardan birisine indirgenirse bütünlüğü kaybeder, o zemini ortadan kaldırılmış olur.²⁵²

Ayrıca Leibniz’e göre Tanrı’nın külli iradesiyle kötülükler müsaade etmesinin nedeni, daha büyük bir iyiliğe sebep olacak iyilikler oluşması içindir. Bu dünya imtihan dünyası olduğundan iradenin ortaya konulması için bir şekilde bu âlemde kötülük olması gereklidir. Daha büyük bir iyilik için kötülüğe müsaade etme söz konusudur. Ayrıca tek başına kötü olan şey, bütün içinde değerlendirildiğinde hiç de öyle olmayabilir. Ona göre mevcut kötülükler daha büyük iyiliklere hizmet ettiğinden acı ve günahın var olmadığı bir dünya âleminin mevcut dünya âleminde daha güzel olmayacağını ifade eder. Leibniz, Tanrı’nın mutlak bilgeliği ile kötülüğe izin vermesinin gerekçesini, bütün olanaklı dünyalar içerisinde en yetkinini seçmesi olarak ifade etmiş ve bu düşüncüyü teodise anlayışının zeminine yerleştirmiştir. Ona göre mevcut kötülüklerin dünya âleminde bulunması, dünyanın mükemmelliğinin bir gereği ve parçasıdır ve kötülüğün varlığı mevcut dünya âleminin olanaklılar içinde en mükemmel olmasına da engel teşkil etmez.²⁵³ Yine Schuurman ve Plantinga’a göre bu âlemde mevcut kötülükler, iyiliklere sebep olan kötülüklerdir. Ayrıca iyilik ile kötülüğün beraberliğinin iyi olmadığını delillendirmeye imkân bulunmamaktadır.²⁵⁴

İslam dünyasında ise bu teodise türüne İbn Rüşd’de de rastlamaktayız. Ona göre kötülükler insanı iyiliğe yaklaştırdığı için onlar da dolaylı yoldan iyilerdir. Tanrı kötülüğü de onda bulunan iyilikten dolayı var etmiştir.²⁵⁵ İbn Sînâ ise bizim kötülük diye ifade ettiğimiz şey büyük bir iyiliğin oluşmasına ya da daha büyük bir kötülüğün önlenmesine neden oluyorsa bunun iyilik olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bu düşünceye göre bir doktorun bir

²⁵¹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l- Makâl- el-Kesf an Minhâci'l-Edille*, 250.

²⁵² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: Ankara: Adres Y, 2012), 294-295.

²⁵³ Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 116-119.

²⁵⁴ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 11, 22,23, 30.

²⁵⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l- Makâl- el-Kesf an Minhâci'l-Edille*, 252.

insanın kangren olmuş organını kesmesi, kötülük olmaz. Yine ona göre az kötülüğün olmaması için çok iyilikten vazgeçmek, ilahi hikmetle bağdaşmamaktadır.²⁵⁶ Gazâlî'de de bu teodiseye rastlanır. O na göre Tanrı'nın yarattığı hiçbir şey mutlak şer değildir. İnsana şer gibi gelen şeylerin içinde başlangıçta göremediğimiz bir hayır, iyilik gizlenmiştir. Bazen şerler kötülük gibi görünür. Bu şer içinde bir iyilik, hayır gizlidir. O iyiliği ortaya çıkarmak insana kalmıştır. İnsan Tanrı'ya hüsnü zanla yaklaşırsa o hayrı görebilir. Gazâlî, şerden iyilik üretilebileceğini, şerrin bu amaç için var edilmediğini ifade etmiştir. Ona göre şerrin yaratılması, iyyinin tanınmasına hizmet ettiğinden dolayı yoldan iyiliktir.²⁵⁷

İyyinin ancak kötülükle bilinebileceği hususunda İbn Rüşd, iyiliklerin bilinebilmesinin kötülüklerin varlığıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁸ Aynı şekilde İslam kelim âlimi Mâtürîdî'ye göre de iyi ancak kötü ile anlam kazanmakta ve iyyinin iyiliğinin anlaşılması, bilinmesi ve takdir edilmesi için kötüye ihtiyaç duyulmaktadır.²⁵⁹ Varlığın esasının karşıtlık olduğu düşüncesi çerçevesinde; kötülüğün iyiliğin karşıtı olarak mevcut olmasının gerekli olduğu, kötülük olmasaydı iyiliğin de mevcut olmayacağı, iyilik ve izafi kötülüğün birlikte varolduğu Platon'da da rastlanmaktadır.²⁶⁰ Platon²⁶¹, Augustinus²⁶², İbn Sînâ²⁶³ da evrende bir kötülüğün ontolojik varlığının olmadığını ancak izafi ve arızı olarak var olduğunu, kötülük dediğimiz şeylerin aslında iyiliğin eksikliği sonucu meydana geldiğini ileri sürerler. Yine bu kötülüklerin iyiliğin bilinmesi için bir sebep olduğunu ifade ederler.²⁶⁴ Thomas Aquinas'a göre de kötülük, arızı ya da tözsel yoksunluktur ve belirli bir şekli yoktur. Zira biz körlüğü, görmekten yola çıkarak bildiğimiz gibi kötülüğü de iyilik sayesinde bilebiliriz.²⁶⁵

2.4.2.3. Ruh Yapma Teodisesi

Bu teodise Batı'da İreneaus ve John Hick'le özdeşleşiyor. Burada kötülüğün amacı insanın karakterini geliştirmektir. Erdemlerin insanda oluşması için bir takım acı ve kötülüklerle karşılaşmamız gerektiğini savunur. Kötülük bize sağladığı şeylerle iyi bir şeye dönüşmektedir. Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin sebebi de insanın gelişimidir.²⁶⁶

²⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 207, 261, 263.

²⁵⁷ Gazâlî, *Makâsidü'l-Felâsefe*, thk. A. F. Mîzyâdî, (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008), 162-166; Gazâlî, *Yükselme Basamakları*, çev. Abdulhalık Duran, (İstanbul: Hikmet Neşriyât, 2004), 108.

²⁵⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l- Makâl- el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 252.

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 32.

²⁶⁰ Platon, *Timaios*, 29-31, 44, 59, 81.

²⁶¹ Platon, *a.g.e.*, 112.

²⁶² Augustine, *İtirafar*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2010), 210-211.

²⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 207, 261, 263.

²⁶⁴ Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, 272.

²⁶⁵ Thomas Aquinas, *On Evil*, çev. Richard Regan, (Oxford, Oxford Press, 2003), 105.

²⁶⁶ John Hick, "An Irenaean Theodicy", *A John Hick Reader*, ed. Paul Padham, (London: The Macmillan Press, 1990), 92-93.

İrenaeuscu teodise, milattan sonra II. yüzyılda yaşamış kilise babası Irenaeus, kötülüğün ontolojik gerçekliğine rağmen bunu Tanrı'nın yetkin sıfatlarıyla uyum içerisinde açıklayanların başında gelmektedir. Onun düşünceleri, orta çağ Hristiyan felsefesinde Augustine'in düşünceleri kadar tesirli olamamıştır. Bu âlemdeki tüm kötülüklerin ilahi bir gaye uğruna meydana geldiğini iddia eder. Ölümden sonraki ahiret hayatına ve insanın beşerlikten insanlığa yükselmesini sağladığı için kötülüğe pozitif bir değer atfeder. İnsanla Tanrı arasında bilişsel mesafenin var olduğunu ve bu mesafeden dolayı da insanın özgür iradeli olduğunu belirtir. Ayrıca Tanrı'nın insanın özgür iradesini kötülöklere rağmen iyilikten tarafa kullanarak onun kendisine ulaşılacak yolda ilerlemesini istediğine dikkat çeker. İnsan ruhunun gerek bu dünya gerekse öbür dünyada gelişme göstereceğini, sonunda da Tanrı'ya döndürüleceğini belirtir. Kişinin kendi kazanacağı mükemmelliği, en başta bahşedilip verilmiş mükemmellikten daha üstün görür. Kısaca insan, doğal bir süreçle yaratılmıştır. İnsan, başlangıçta mükemmel değildir. Özgür ve sorumlu olabilmesi için insan, Tanrı'dan bilişsel bir uzaklıkta bulunmaktadır. Bu âlem, insanın yetkinleşmesi için tasarlanmasına aracı eden bir yerdir. Gelişme ve yetkinleşme, bu dünya hayatından başlar uhrevi hayata kadar uzanır. Kötülüğün varlığının sebebi insanın yetkinleşmesine aracı olsun diyedir.²⁶⁷

John Hickci Teodise ise XX. yüzyılda John Hick ise Irenaeus'un düşüncelerini geliştirerek yeni bir teodise ortaya koymuştur.²⁶⁸ Kötülüğün ortaya çıkmasında haklı gerekçelerin var olduğunu iddia eden teodiseler, oluşturulduğu çağın paradigmalarının tesirinde kalmışlardır. XX. yüzyılda bilimsel gelişmeler hızlanmış ve tarihin seyrini etkilebilecek özellikte I. ve II. Dünya Savaşları, soykırımlar vb. olaylar olmuştur. Bu yüzden kötülük sorunu yine felsefenin gündemine gelmiş ve özellikle Batı felsefesinde yeni bir teodiseye gereksinim duyulmuştur. Bu boşluğu doldurmak için John Hick İrenaeuscu teodiseden esinlenerek "Soul Making" adını verdiği teodisesini oluşturmuştur. O, bu teodiseyle mantıkçı pozitivistlerin teizme yönelttiği iddiaları ortadan kaldırmayı hedeflediği gibi bilimsel verilerle uyumlu olan bir yaratılış düşüncesi oluşturmayı ve de kötülük sorununu çözülemeyen hale getiren hususları uzlaştırmayı hedeflemiştir. Bu teodisesinin ana noktası, Tanrı'nın kontrolü ve izni ile oluşan kötülüklerin yetkin olmayan insanın tekâmülünü gerçekleştirmesi için bir araç olarak görülmesi düşüncesisidir.²⁶⁹

Bu âlemi, insanın tekâmülünü gerçekleştirdiği bir alan olarak ifade eden John Hick, Tanrı'nın tüm insanları ve bu âlemi kusursuz olarak yaratmasının düşünülemeyeceğini belirtir. Kusursuz bir âlemin insanın otonomluğu ve Tanrı ile olan ilişkilerinde özgür olabilmesi için

²⁶⁷ Hick, *A John Hick Reader*, 92-93; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 97.

²⁶⁸ Hick, *a.g.e.*, 92-93.

²⁶⁹ Edward H. Madden ise sözü edilen kötülüklerin en fazla bir kısmına açıklık getirebileceği ve kötülükler eliyle "karakter yapım" olabileceği gibi çoğunlukla ve oldukça acımasızca "karakter yıkımı"nın da olabileceğini belirtir. Kaldı ki sonuçta bu süreçten umulan kazanç elde edilse bile onun için ödenecek böyle bir bedel oldukça yüksek olacaktır; Edward H. Madden, "Farklı Açılardan Kötülük Problemi", çev. Sami Şekeroğlu, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, (2009), 155.

mutlaka Tanrı'ya göre "epistemik bir uzaklık" ta olması zorunlu olduğunu iddia eder. İnsanın moral açıdan en mükemmel bir biçimde yaratılmamasının sebebini ise O, Plantinga'nın "özgür irade savunması" şeklindeki ifadesini de kullanarak insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile açıklar.²⁷⁰ Kötülük problemi Tanrı'nın mutlak kudreti açısından değerlendirildiğinde Tanrı, kusursuz bir âlem de yaratabilir. Şayet insan, özgür ve sorumlu bir varlık olacaksa o zaman kötülüğün olması kaçınılmazdır. Tanrı isteseydi insanları, kusursuz bir robot, bu evreni de iyi tasarlanmış bir makine olarak var edebilirdi. Ancak o zaman insan, Tanrı'nın kendisine çok şey verdiğini asla kabul edemezdi.

2.4.2.4. Kötülüğün Ontolojik Yokluğu

Kötülüğün ontolojik temelleri, antik filozoflar dahil Hristiyan, müslüman birçok düşünür tarafından sorgulanmıştır. Bunlar içerisinde kötülüğün temel referansı olarak fiziki olana dikkat çekenler olduğu gibi kötülüğün ontolojik gerçekliğini bir biçimde kabul etmeyen düşünürler de olmuştur. Mesela Plotinos madde ile kötülüğü aynı manada ele almaktadır. Ona göre varlık ile iyilik ve kötülük arasındaki ilişki; madde, kötülükle ve şeklin veya anlaşılabilirliğin eksikliğiyle tanımlanabilir. Plotinos'un kötülüğün ontolojik temeli ile ilgili yaklaşımı, kötülüğü kabul etmemek manasına gelmemektedir.²⁷¹ Leibniz'e göre ise kötülük eksiklik veya hiçlikten kaynaklanmaktadır.²⁷²

Kötülüğün ontolojik varlığını kabul etmeyen ve hatta bu yöntemle bu soruna çözüm getirmeye gayret eden ilk ve en önemli düşünürün Augustinus olduğu ifade edebiliriz. Augustinus insanın cennetten dünya hayatına düştüğüne dikkat çekmiş, kötülüğü maddeye indirgemıştır. O kötülüklerin bütün çeşitlerini Tanrı'dan bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini iddia etmiştir. O, kötülükleri ahlaki ve fiziki olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre ahlaki kötülükler, insan iradesinden olmaktadır. Fiziki kötülükler ise ahlaki kötülüklerin bedeli olması sonucunda oluşmaktadır. Augustinus'un felsefi tutumu, kötülüğün olumsuz ya da yokluksal olduğu fikridir. Ona göre kötülüğün pozitif bir gerçekliği bulunmamaktadır. Kötülük, daha ziyade iyiliğin yokluğudur. Kâinatı, her şeyiyle mükemmel olan Tanrı, yoktan yarattığına göre kâinatta asıl olan iyiliktir. Zira kâinat, bir bütün olarak değerlendirildiğinde salt iyidir. Kötülük iyiliğin refakatçisidir. Zira kâinat, zorunlu olarak en yüksek iyi olan Tanrı'dan daha alt derecede bir iyidir. Bundan dolayı tam değil, eksiklidir. Bununla birlikte Tanrı'nın inayeti her şeyi kuşatmıştır. Kâinatta ontolojik olarak salt kötülük bulunmamaktadır. Evrende her nerede bir kötülük varsa orada az veya çok mutlaka bir iyilik

²⁷⁰ Hick, *A John Hick Reader*, 94. Çağdaş din felsefecilerinden Swinburne de kötülüğün varlığını, özgür irade savunmasıyla aşmaya çalışmaktadır. Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, (Ankara: Arasta Yayınları, 2001), 87.

²⁷¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 115.

²⁷² Gottfried W. Leibniz, *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew, Daniel Garber (Indianapolis: Hackett Publishing, 1989), 114.

bulunmaktadır. Çünkü zaten kötülük iyiliğin eksikliğinden başka bir şey de değildir.²⁷³ Böylece ilahi düzende bir amaç olarak bizzat kötülüğün var olmadığını söyleyebiliriz.

Platon'un en üst iyiyi Tanrı ile özdeşleştirmesine benzer bir biçimde Augustinus da Tanrı'yı böyle görmüştür.²⁷⁴ Onun var ettiği kâinatta kötülük bulunamaz. Bizim kötülük olarak düşündüğümüz şeyleri ise Augustinus'un bakış açısı içerisinde ışık ve karanlık metaforuyla anlatılabilir. Bu bağlamda sonsuz iyiliğin kaynağı olan Tanrı'yı, bir ışık kaynağına benzetebiliriz. Bu ışık kaynağı çevremize ışık verirken görebildiğimiz her şeyi "iyi" olarak ifade edebiliriz. Bu durumda ışık kaynağına uzaklık ve yakınlığa göre bu aydınlığın derecesi de değişecektir. İşte daha aydınlık olan taraflar daha fazla iyiliğin bulunduğu kısımlardır. Bizim kötülük olarak ifade ettiğimiz şeyler ise ışığın çok az ulaştığı veya hiç ulaşmadığı yerlere benzetilebilir. O zaman bu durumda karanlığın kendisi bizzat var değildir. Yani burada karanlık, ışığın eksikliği ya da yokluğudur. Karanlık bir varlık değildir. Işık bir varlıktır. Işık yoksa karanlık oluşur. Yoksa bizatihi karanlık değildir yaratılmış olan. Yine soğuk bir varlık değildir. Sıcak bir varlıktır. Sıcak yoksa soğuk oluşur. Yoksa bizatihi soğuk değildir yaratılmış olan. Var olan bir müdahale ile yaratılmıştır. Varlık ve varlığa ait şeyler; iyilik, ışık, sıcaklık vb. varsa müdahale edilip yaratılmıştır. Kötülük; iyiliğin eksikliği, noksanlığıdır. İşte Augustinus'a göre tıpkı karanlık gibi kötülüğün de ontolojik bir gerçekliği bulunmamaktadır. Bu yaklaşımın kötülük problemini ilgilendiren kısmı ise "Kötülük vardır" önermesinin değerini yanlış olarak ortaya koymasıdır.

Augustinus'un teodisesinde bir yandan kötülük iyiliğin eksikliği olarak tanımlanırken diğer taraftan kötülük olarak belittiğimiz şeylerin büyük resmin tamamlayıcı böylelikle de estetik bütünlüğün de sağlayıcı fonsiyonunun olmasıdır. Ona göre Tanrı açısından bakıldığında günahlar ve cezalar da dahil herşey yalnızca iyi değil, çok iyi olan şahane bir harmoniyi oluşturan bir birleşimdir. Augustinus'un kötülük problemine karşı formüle ettiği teodise, çok tenkit edilse de asırlarca çoğu Hristiyanın kolektif bilincinde ve Hristiyan filozoflarının pek çok eserlerinde olan geleneksel yanıt olmuştur.²⁷⁵

Augustinus'un ahlaki kötülükler hususundaki fikirleri ise tam bir determinizme düşmektedir. Zira ona göre, ahlaki kötülükler, insanın iradesinin zayıflığından oluşmaktadır ve bu zayıflık ise ona ilk atasının işlediği ilk günah nedeniyle kalıtsal olarak geçmiştir. Onu sadece Tanrı'nın lufu kurtarabilir. Bunu ise Tanrı, ezelde belirlemiştir. Bununla birlikte Aquinolu Thomas, onun bu konudaki hatasını fark eder ve düzeltir: Aquinolu Thomas'a göre Tanrı rasgele veya keyfi olarak bir şeyler yapan bir varlık değildir. Tanrı, akla göre iş yapar; bundan dolayı o hiçbir şeyi keyfi olarak daha önceden belirlemiş değildir. Ahlaki kötülükler, şehvetin

²⁷³ Augustine, *İtiraflar*, 210-211; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 91.

²⁷⁴ Platon'daki Tanrı kavramı, monoteist dinlerdeki her şeyi yoktan yaratan ve evrene müdahale eden bir Tanrı anlayışı ile aynı olmamakla birlikte Augustinus'un iyilik ve Tanrı ilişkisini anlayışıyla Platon'unki arasında benzerlik kurmak yine de mümkündür. Hatta Augustinus'un teodisesini "Platoncu" olarak niteleyenler olmuştur. Weber, *Felsefe Tarihi*, 129.

²⁷⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 90.

zorunlu olarak iyiye yönelen iradenin önünü kesmesinden oluşmaktadır. O, varlık alanında iyilik-kötülük zıtlığını kabul etmemektedir. O, kötülüğün bir amaç olarak varlığını kabul etmez. Ona göre nasıl ki karanlık, ışığın yokluğu anlamında bir varlığa sahipse kötülük de “iyiliğin yokluğu” anlamında bir varlığa sahiptir.²⁷⁶

İslam filozofları da kötülük ve Tanrı ilişkisi açısından farklı farklı yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. İslam filozofları, kötülük sorununa; kötülüğün ontolojik olarak yokluğu, izafi ve arızı olarak azlığı, insanın özgür iradesinin kötülüğü seçmesi, izafi ve arızı olarak az olan kötülüğün kâinatın nizamını tamamladığı, Tanrı’nın hikmetinin tam bilinemeyeceği gibi unsurlarla açıklama getirmeye çabalamışlardır. el-Kindî’ye göre, kötülük görecelidir. Varlıklar, hayır, iyilik üzere yaratılmıştır. Kötülük, iyiliğin eksikliği ya da yokluğu anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı doğrudan kötülüğü yaratmaz.²⁷⁷ Fârâbî ise kötülüğü evrenin bütününe bakarak anlamaya gayret eder. Ona göre evren bir hiyerarşi içinde yaratılmıştır. Daha aşağı düzeydeki varlıklar, zorunlu olarak eksiklik taşıdıklarından dolayı kötülük görünür hale gelir. Ancak bu zorunlu bir eksiklik ve evrenin düzeni içinde bir fonksiyonu, işlevi vardır. Fârâbî, âlemin ortaya çıkışını şu şekilde açıklar: Tanrı, zati bilgisi içerisinde varlığın en mükemmel düzeninin nasıl olduğunu da bilir. Bu bilgisinin sonucunda o bilgisine uygun olarak en mükemmel nizam üzerine kendisinden taşmasına izin verir. İlk taşan şey el-aklı evveldir. Ay altı âleme kadar on aşamadan oluşan bir hiyerarşi vardır. Kendisinden ilk taşan el-aklı evvelden hiyerarşik olarak, ontolojik merteye aşağıya doğru indiğinde yoğunluk artar, maddi olgular ortaya çıkar. Kötülük ay altı âlemde meydana gelir. Çünkü sureti ve değişimi kabul ettiği için madde yapısı gereği eksik kusurludur. Değişen varlıklarda mükemmellik azalır. Ontolojik mertebenin en tepesinde olan Tanrı, en mükemmel varlık olduğu için asla değişmez. Aşağıya doğru indikçe değişim başlar ve değişim başladıkça eksiklik artar. Bundan dolayı madde âleminde kötülüğün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hem felsefeci hem de kelimcılara göre maddi âlemde mutlak iyi veya mutlak kötü de yoktur.²⁷⁸ Fârâbî tıpkı Aziz Augustinus gibi, kötülüğü bir töz olarak değil de izafi ve arızı bir olgu olarak görse de, kötülüğü problem sayıp, onu teizmin lehine olarak çözmeye gayret etmiştir. Ona göre fiziki kötülüklerin ontolojik bir varlığı söz konusu değildir. Onlar iyiliğin eksikliği olarak belirtilebilir. Fârâbî, kötülüğün ontolojik varlığını kabul etmez. Ona göre kötülük insan iradesi olmayan şeylerde asla yoktur ve fiziki kötülükler, iyiliktir, hayırdır.²⁷⁹ Fârâbî’ye göre aslında kötülük iyyinin noksanlığı, iyi ise varlığın kemali demektir. Bu durumda kötünün gerçek bir

²⁷⁶ Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, 203-204.

²⁷⁷ Kindî. *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 301.

²⁷⁸ Ebû Nasr el- Fârâbî, “Akıl Anlamları”, *Felsefe Metinleri*, der. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 197; Fârâbî, *Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdi’ül-Mevcudât*, 10, 20-21, 39-40.

²⁷⁹ Fârâbî, *Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdi’ül-Mevcudât*, 78-85; Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusulü’l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri)*, çev. Hanefi Özcan, İzmir: DEY.1989), 58-60, 150.

varlığı olmayıp izafi, arızı, görelî olarak bir varlığı bulunmaktadır. Böylece sebep, yol açtığı şeyden daha mükemmeldir.²⁸⁰

İbn Sînâ, kötülük problemini; Tanrı'nın inayeti, sudûr teorisi, hikmet ve Tanrı'nın kâinata koyduğu ölçü ile açıklar. İbn Sînâ'ya göre evren Tanrı'nın zorunlu varlığından taşarak, sudûr ederek ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ'ya göre ise kötülük, zati değil arızidir; yani varlığın doğasında kötülük yoktur, sonradan ortaya çıkar. Kötülük iyiliğin, hayrın yokluğu ya da eksikliğidir. Mesela hastalık sağlığın yokluğudur. Tanrı'dan sadece iyilik çıkar. Kötülük ise varlıkların sınırlı ve yetkin olmayan doğalarından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Tanrı doğrudan kötülüğün faili değildir. Tanrı mutlak iyi olduğundan evrenin temelinde de iyilik ve düzen vardır. Ona göre mutlak âlim, mutlak kadir, mutlak iyi olan Tanrı ile kötülük bağdaşamaz. İbn Sînâ, kötülüğü, varlığın doğasından gelen zati kötülük ve dış etmenlerle ortaya çıkan geçici bozulmalar yani arızı kötülükler olarak ikiye ayırır. Geometri bilmemek, güzellikten mahrum kalmak gibi bazı kötülükler ise ikinci dercede kötülüklerdir, bunlar yalnızca yüzeyseldir ve bazı durumlarda kötülük bile sayılmazlar. Ona göre kötülük izafi, arızı olup esas değildir ve azdır. Kötülük, Tanrı'nın kâinata koyduğu düzende insan kaynaklı ortaya çıkan eksiklikler sebebiyledir. Kötülüğün ontolojik bir gerçekliği yoktur. Ontolojik var olan, Tanrı'nın yarattığı şey, iyiliktir. İyiliğin olmadığı yerde arızı olarak kötülük vardır. İbn Sînâ'da bu konuda şu örneği verir: Su yaratılış itibarıyla kötü değildir. Tanrı, suyu canlılar içsin, beslensin, serinlik olsun, bitkiler büyüsün diye yaratmıştır. Bu arada su; eğer bir kişi de suya girer, boğulur ve ölürse bu durum ölen kişinin yakınları için kötülüktür. Bununla birlikte Tanrı, insanlar suya girsin boğulsun ölsün diye suyu yaratmamıştır. Suyun yaratılış amacı iyiliktir ama böyle görelî kötülüklerle de sebep olabilir. İşte bu görelî kötülüktür. İşte kâinatla ilgili kötülükler de böyle kötülüklerdir.²⁸¹ Kötülük Tanrı'nın bizatihi yarattığı bir şey değildir. Kötülük iyiliğin yokluğudur. Bir varlığın ulaşması gereken yetkinliğe erişememiş halidir. Bu da sadece madde ile ilgilidir. Çünkü madde tamamlanmamış potansiyel halde bir varlıktır. Kötülük de tam olarak bu eksiklikten doğar. Maddenin olmadığı göksel cisimlerde ve İlâhî düzeyde bir kötülük yoktur.²⁸² Bununla birlikte kötülük yine de tam olarak bir eksiklik değildir. Zira bazen kangren olmuş elin doktor tarafından kesilmesi gibi durumlarda, bir iyiliğin var olması için ortaya çıkması gerekir. Kâinatın bütünü iyidir. Kötülük, sınırlı, geçici ve çoğunlukla iyiliğin anlaşılması için ortaya çıkan bir durumdur. Zira sağlık hastalıkla hayat ölümle kıymeti anlaşılır. Bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir. Zira Tanrı'nın özü zaten iyi olduğundan dolayı bu evrende kötülüğün bile bir anlamı ve değeri vardır.²⁸³

İbni Sînâ, izafi ve arızı olan az miktardaki kötülüklerin çok miktardaki iyiliklerin mevcudiyeti için gerekli ve kaçınılmaz olduğu ve de ilâhî inayetin bütün kâinatı kapladığı konusunda

²⁸⁰ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 136.

²⁸¹ İbn Sînâ, *Fizik I, Kitâbü's-Şifâ*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 164.

²⁸² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 320-321.

²⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, nşr., G. C. Anawati-Sâid Zâyed, (t.y., y.y.), 418.

tamamen Augustinus'la benzer görüşlere sahiptir. Onlara göre kötülüğün ontolojik bir gerçekliği bulunmamaktadır. O, tamamen arızı ve göreceli bir durumdur. Bundan dolayı aslanan iyiliktir.²⁸⁴ Esasen İbn Sînâ, kötülükten Aziz Augustinus'tan farklı olarak kemalin yokluğunu anlar. İbn Sînâ'ya göre iyi, varlığın kemalidir ve bu kemalin yokluğu ise kötülüktür. Hakiki düzen, tek iyi olan "Zatı Bari" dir. "Kâinatın düzeni ve iyiliği Tanrı'nın zatından südür etmiştir. Böylelikle, her şey, iyi ve düzenlidir.²⁸⁵ Kötülüğün kendi başına ontolojik gerçekliği yani "salt" bir varlığı yoktur. Zira kötülüğün kaynaklandığı maddenin varlığı, müstakil bir varlık değildir. İbn Sînâ, dünyadaki kötülüklerin iyiliklere kıyasla daha az, göreceli ve arızı oluşuna dikkat çekmektedir.

Platon gibi İbn Sînâ da kâinattaki kötülüğü ilahi amaçla değil de bizzat maddeyle vuzûha kavuşturmuştur. Ona göre kötülük, sadece madde ile formdan oluşan âlemde vardır. Kötülüğün kaynağı madde olunca kötülük izafi ve arızı olarak yalnızca ay altı âlemde vardır. Onun kozmoloji düşüncesine göre ay üstü âlem bileşik olmadığından orada kötülük bulunmamaktadır.²⁸⁶ İbn Sînâ, bu noktada şu soruyu sormaktadır: Tanrı bu âlemi, içinde hiçbir kötülük olmadan mükemmel bir biçimde neden var etmemiştir? Ona göre kötülüğün olmadığı bir âlemi var etmekle mevcut âlemi kötülüksüz var etmek birbirinden farklıdır. İbn Sînâ, Tanrı'nın, kötülüğün olmadığı bir âlemi var etmesini imkân dahilinde görmekle birlikte bu âlemde kötülüğün olmasının gerekli ve kaçınılmaz olduğunu iddia eder. Ona göre eğer mevcut âlemde kötülük olmasaydı o zaman bu âlem, farklı bir yapıda şimdikinden ayrı bir âlem olurdu.²⁸⁷ İbn Sînâ açısından önemli olan kötülüğün var olması değil, kötülüğün bir amaç olarak var olmasıdır. Bu durum onun, Tanrı'nın yetkinliği ile kötülük arasında bulunduğu düşünülen tutarsızlığı yok etmektedir. Zira bazı iyiliklerin ortaya çıkması, nisbî kötülüğün varlığını kaçınılmaz kılıyorsa lafzî ve arızı olarak kötülük var olmalıdır. Yoksa böyle bir kötülüğe müsaade etmemek iyiliği istememek olup hatta daha da kötü bir durumdur.²⁸⁸

Gazâlî ise özellikle fiziki ve metafizik kötülüğün arızı ve izafi olduğunu belirtirken ahlaki kötülüğün kaynağını iradeyi kötüye kullanmada görür. Kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak değerlendirir ve kendinden önceki filozoflar gibi fiziki ve metafizik kötülüğün gerçek varlık olduğunu reddeder. Böylece objektif bir kötülükten söz etmenin de imkân dahilinde olmadığını ifade eder. O kötülüğün niçin mevcut olduğunu, hikmet nazariyesiyle açıklar. Eksiklik olarak tanımladığı fiziki kötülüğü, dünya âleminin mükemmelliği açısından gerekli görür. Zira eksiklik, mükemmelliği insanın algılaması için zorunludur. Kısacası Gazâlî için fiziki kötülükten söz edilemez. Çünkü insanın kötülük olarak ifade ettiği olaylar, aslında mükemmelliğin tamamlayıcısı olmaktadır. Bunu sadece ilahi hikmeti kavrayabilenler

²⁸⁴ İbn Sînâ, Fizik I, *Kitâbü's-Şifâ*, 161.

²⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 207, 261, 263.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, 415-416.

²⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 323, 325; *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, 418, 421.

²⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, 418.

görebilirler.²⁸⁹ Bununla beraber Gazâlî ahlaki kötülüğün mevcudiyetini kabul etmektedir. Ahlaki kötülüklerin kaynağı olarak da insanın nefs-i emmâresini görmektedir.²⁹⁰

2.4.2.5. Süreç Teodisesi

Kötülük sorununa karşı çözümler ya kötülük üzerinde yoğunlaşmakta ya da kötülüğü Tanrı'nın yetkinliğine zarar vermeden izah getirmektedir. Bu yaklaşımda, kötülük problemine çözüm bulma hususunda Tanrı'ya atfedilen söz konusu yetkinlik sıfatlarında dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapmak söz konusudur.²⁹¹ Kötülük problemine karşı Tanrı'nın varlığı lehinde yaklaşımlardan Tanrı'nın sıfatlarında -mesela mutlak kudretinin sınırlandırılması gibi- dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapılmıştır. Burada Tanrı ve sıfatlarının sonsuzluğu korunmaya gayret gösterilmiştir. Süreç teodisesini savunan düşünürler, Tanrı'dan başka varlıkların da gücünün olduklarını ve onların da yeni işler ve durumlar oluşturabileceğini belirtmektedirler. Bundan dolayı süreççi düşünürler; Tanrı'nın âlemde en güçlü varlık olduğu; fakat mümkün olan gücün tamamına sahip olmadığı fikrindedirler. Çünkü yaratma, Tanrı'nın yalnız başına yerine getirdiği bir fiil değildir. Tanrı yaratmada yalnızca esas unsuru oluşturur ve Tanrı eylemleri diğer varlıklarla etkileşimli olarak var eder. Bundan dolayı yaratılan diğer varlıkların da kendilerinin kötü ve iyiyi seçebilmek için güçleri vardır. Yani diğer varlıkların da Tanrı'nın gücü dışında kendilerine ait olan bir güçleri vardır. Tanrı, varedilmiş olan diğer varlıklardaki bu güce, yalnızca ikna ederek müdahale edebilir.²⁹² Süreç felsefesi, ahlaki kötülükler konusunda Tanrı'nın sonsuz iyi olduğunu ancak insanın özgür iradesiyle eyleme geçebilmesi için Tanrı'nın kendi gücünü sınırladığını iddia eder. Burada önemli olan husus, oluşmakta olan yani her şeyi hatta Tanrı'yı da içerisine alan süreçtir. Fiziki kötülüklerin faydalı doğa yasalarının olumsuz etkileri olarak görülmesi olayı bir tarafa, kendisine edilebilirlik vb. önemli sıfatlarını yine de koruyan Tanrı, mutlak, sınırsız kudreti yoktur ve sınırlı varlıkların da gücü bulunmaktadır. Fiillerinde baskıcı ve zorlayıcı değil ikna edici olan Tanrı, tüm varolan gücün sahibi değildir. İster doğal kötükler isterse de ahlaki kötülükler, varlıkların cüzi iradeleriyle kötülük yapabilme özgürlüğüne sahip olmalarının bir sonucudur.²⁹³ Özgürlüğü ve gücü sınırlı Tanrı dünyadaki kötülükten sorumlu olmayacaktır, ama böylece O, iyyinin zaferinden de pay alamayacaktır.²⁹⁴ Cüzi iradeleri ile kararlarını belirleyebilen özgür varlıklar karşısında Tanrı, kötülükten sorumlu değildir ancak bu durumda O, teizmin mutlak özgür Tanrı'sı olamamaktadır. Sınırlı gücü olan Tanrı tasavvuru teizmle uyuşmadığı gibi kötülük sorununa verdiği cevap da eksik ve yetersizdir. Süreç teodisesinin Tanrı tasavvuru

²⁸⁹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 4/ 118-119.

²⁹⁰ Gazâlî, "Kimyau-Saadet", *Resâil*, 123-125.

²⁹¹ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 208-209.

²⁹² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 88.

²⁹³ Mehmet S. Aydın, *Âlemden Tanrı'ya*, (İstanbul: Ufuk Kitap, 2002), 101.

²⁹⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 88-89.

mükemmel olan Tanrı tasavvuruna uymamaktadır. Eğer Tanrı özgürlüğüne kendisi bizzat sınır koyduysa o yine mutlak özgür özelliğini potansiyel olarak korumaktadır.

Süreç felsefesine göre fiziki kötülükler, doğa yasalarının kaçınılmaz sonuçları olarak görülmelidir. Bu yasalar, kendi içinde iyi ve mutlak olarak gerekli ve zorunludur. Zira onlar olmadan yaratılan varlıklarla ilgili hiçbir hayat varolamazdı. Başka bir deyişle kâinat varolamazdı. Doğadaki düzen olmasaydı dünyamız tamamen kargaşa ve kaos olduğu gibi biz de fillerimizin sonuçlarını tahmin edemez bilemezdik. Bu yasaların istisnası olursa biz yapacağımız eylemlerin sonuçlarını ve geleceği öngöremeyiz. Doğadaki bu düzen genelde varlıklar için yararlıdır ve bu sebepten fiziki kötülük, düzen getiren doğa kanunlarının bir yan etkisi oldu için meşruluk kazanır. Evrende bu düzenliliğin faydalı sonuçları, zararlı sonuçlarına galebe gelir. Tanrı, faydalı sonuçları olan doğa yasalarını, zararlı sonuçları olmayan doğa yasalarına tercih etmiştir.²⁹⁵ İzafi kötülükler de özde kötülük değildir ama o kötülüğü yaşayan insanlara göre kötü olur.

Müslüman düşünürlerden Muhammed İkbal'e göre ise Tanrı, kendi isteği ve kudretiyle insanın kendi benliğini, özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi için kendi iradesine ve kudretine sınır koymuştur. İnsanı, ahlaki eylemler alanında serbest bırakmış, insana dilediğini seçme ve yapma imkânı vermiştir. Ona göre bu sınır, Tanrı'ya dışarıdan empoze edilmemiş, kendi kendini sınırlayanın bizzat Tanrı'nın kendisidir. Mutlak kadir demek, bu sınırlamayı da yapabilmek demektir ve Tanrı, potansiyel olarak hâlâ mutlak kadir, mutlak âlim ve mutlak iyi ve özgürdür. Yani potansiyel olarak da olsa teistik nitelikler, Tanrı'da hâlâ bulunmaktadır.²⁹⁶

Süreççiler "sınırlı Tanrı anlayışı" ile Tanrı'nın ibadet edilmesini gerektiren özellikleri korunmakla birlikte özellikle Tanrı'nın sonsuz kudreti sınırlandırılmaktadır. Onlar, Tanrı'nın değişen ve değişmeyen olarak iki ayrı doğası olduğunu belirtirler. Değişen doğasının da diğer varlıklarda olduğu gibi değişme ve gelişme sürecinde olduğunu ileri sürerler. Tanrı'nın mutlak kudretine sınırlama koyarak kötülük problemini çözmeye gayret ederler. Süreççilere göre diğer varlıklar da kendi dünyalarını oluşturacak oranda güçlüdürler. Tanrı, güç sahibidir ama onun gücü, sınırlı ve sonlu varlıkları bir şeyler yapmaya zorlayacak oranda değildir. Sınırlı varlıklardaki bu güç, onların özgür iradelerinin dayanağıdır.²⁹⁷ Şayet süreççilerin iddia ettiği gibi Tanrı, sınırlı bir varlıksa hiçbir kötülük onunla ilişkilendirilemeyeceği gibi hiçbir iyilik de onunla alakalı olamaz. Tanrı'nın kudretinin sınırlandırılarak kötülüğün insana mal edilmesi, insanın ahlaki sorumluluğuna bir dinamizm kazandırmaz. Eğer öyle olsaydı, Tanrı'ya hiç yer vermeyen ateistlerin ahlaki hususlarda daha duyarlı olmaları lazımdı. Ayrıca Tanrı'nın külli iradesi, insanın cüzi iradesine yani tercih gücüne zarar vermeden kuşatır. Tanrı'nın mutlak kadir olması, bir güç tekeli anlamına gelmez. Mutlak kadir demek, gücünü

²⁹⁵ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, (İsparta: Fakülte Kitabevi, 2000), 202-203; Warburton, *Felsefeye Giriş*, 39.

²⁹⁶ Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Timaş yayınları, 2017), 107.

²⁹⁷ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı, 1991), 88-90.

var olanlara ulaştırarak onların kendi iradelerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermek demektir. Aksi durumda insanın sorumluluğu diye bir şeyden bahsetmemiz söz konusu olamaz.

Açık teistlerin Tanrı tasavvuru ise bilinmenin mümkün olduğu her şeyi yani sınırlı her şeyi bilen, dinamik, zamansal, risk alan vb. vasıflar içermektedir. Açık teizm ile süreç teizmi birbirine karıştırılsa da açık teizme göre kötülük problemi karşısında Tanrı'nın gelecek bilgisi, koşullu öncüller altında tahmin özelliğindedir. Hasker'a göre Tanrı'nın belirli bir olayı önceden tahmin edebilmesi ve en iyi neticeyi verecek biçimde düzenlemesi imkân dahilindedir. Bununla birlikte Tanrı, kötülüklerin olacağını bildiği halde kendi öncül planına göre tercih yapmaz. Bunun sebebi de yaratılış kararından sonra Tanrı'nın dünyayı yönetmesi, yaratılışın iyiliği için emredilen ve Tanrı tarafından görülmeyen ya da amaçlanmayan stratejiler içermesidir. Tanrı'nın zamansallığı ve fikirlerindeki değişimlere Kutsal Kitap'tan hareketle atıfta bulunan açık teistler, Tanrı'nın bazen dua edilinceye kadar müdahale etmeyi erteleyebilmesini de imkân dahilinde görmektedirler.²⁹⁸ Açık teistler, dinamik teori bağlamında geleceğin ontolojik olarak mevcut olmadığını ve bu bakımdan gelecekle ilgili bilinebilecek bir gerçekliğin olmadığını belirtirler. Onlar, kötülük problemi karşısında Tanrı'nın insanlara liberteryan manada özgürlük vererek risk aldığını ifade ederler. Bundan dolayı da insanlar, yapmamaları gerektiği halde iradeleriyle yaptıkları davranışlardan ve ihmalkâr davranışlarından sorumludur. Doğa yasalarındaki küçük değişiklikler, insan yaşamında ve evrende sürekli olarak değişikliklere neden olmaktadır. Hasker da doğal kötülükler karşısında suçu Tanrı'ya ya da doğaüstü güçlere yüklemenin insanlara bir yararının olmayacağını belirtip özgür irade teodisesi geliştirmiş ve insan-dünyası bağlamında çözüm önerisinde bulunmuştur. O'na göre, akıllı ve özgür olan insanlar, doğuştan sahip oldukları potansiyellerini geliştirerek seçimleriyle kötülüğe imkân sağlayıp sağlamama açısından kendilerini geliştirebilirler. Tanrı'nın, insanların özgür seçimlerine müdahale etmesi yaratılış amacına ters bir durumdur.²⁹⁹

2.5. Evrensel Ahlaki Değerler ve Kötülük Bağlamında Tanrı'nın Varlığı

Geleneksel olarak Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilen argümanlar, dört grupta toplanmaktadır. Kozmolojik argümanlar evrenin varlığı veya başlangıcına odaklanırken ontolojik argümanlar, Tanrı kavramı üstüne soyut düşünmeye dayanmaktadır. Teleolojik argümanlar, evrenin veya canlıların tasarımı ya da onlardaki düzen örgülerine odaklanır. Aksiyolojik argümanlarla, ise estetik ya da ahlaktan hareketle Tanrı'nın var olduğu gösterilmeye çalışılır. Aksiyolojik argümanda, evrensel ahlaki temellendirmek için, zaman ve mekândan münezzeh, merhamet ve iyilik gibi ahlaki özellikler taşıyan, insanlarla ilgili

²⁹⁸ William Hasker, "A Philosophical Perspective", *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, ed. Clark Pinnock vd. (Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1994), 111, 129, 136.

²⁹⁹ Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", 190-195.

planları olan bir zihnin olması gerektiğini ortaya konulur.³⁰⁰ Felsefe tarihinde uzun bir dönem, bu argümanlardan en az dikkat çeken, aksiyolojik argüman olmuştur. Argümanın tarihi, Thomas Aquinas'a kadar götürülmektedir. Aquinas'ın beş yolundan dördüncüsü olan derece argümanı³⁰¹ değerlere atıf yaptığından genelde aksiyolojik argüman olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte bu argüman, Antik Yunan metafiziğine bağımlı olduğundan modern çağlarda etkili olmamıştır. Muhtemelen en etkili, ilk aksiyolojik ve ahlak argümanı Kant'a aittir.³⁰²

"Ahlak delili" denildiğinde akla ilk gelen düşünür XVIII. yüzyıl Aydınlanma Döneminin en önemli düşünürü olan Kant'tır. Kant, Tanrı'nın varlığı lehindeki teorik argümanları reddetmiş bununla birlikte onun yerine ahlaki davranışın rasyonelitesine dayanan Tanrı'nın varlığı lehinde pratik bir argüman önermiştir³⁰³ Kant'a göre, ahlaki davranışlar rasyoneldir. Bu rasyonellik, eğer nihai bir adalet sağlanırsa geçerlidir ve adalet de yalnızca sadece Tanrı varsa gerçekleşebilir. Ayrıca "summum bonum" yani "en yüksek iyi" ancak Tanrı'nın ve ahiret yaşamının varlığı varsayıldığında gerçekleşebilir ve ahlaki eylemde bulunmak için "en yüksek iyi"nin gerçekleşeceğine inanmak şarttır. Dolayısıyla ahlaki davranışın rasyonelliğinin gereği olarak Tanrı ve ahiretin varlığı varsayılmalıdır.³⁰⁴

Daha önceden de "1.3.1.7. Kant Ahlakı" başlığında da belirttiğimiz üzere Kant ahlakında temel amaç, akla göre davranma ve bir görev olarak kendini ortaya koyan ahlaki buyruğa uymaktır. Kant daha önceki düşünürlerden farklı olarak ahlaktan hareketle Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmektedir.³⁰⁵ Kant, kozmolojik, ontolojik ve teolojik delilleri tenkit ederek bu delillerle Tanrı'nın varlığını temellendirilemeyeceğini, Tanrı'nın varlığına ahlakla gidileceğini, bilgi ve salt düşünceden Tanrı'nın varlığına gidilemeyeceğini belirtir. Kant'ın antinomi olarak ifade ettiği "Tanrı'nın varlığı, özgürlük ve ölümsüzlük" idelerinin bir bilgi meselesi olmadığını belirtir ve bunlar hakkında bir bilgi edinmeyeceğini söyler. Bu ideleri pratik bir aklın ışığında somutlaşmaya çalışır. Kant, bu ideleri somutlaştırma gayretine girmiştir. Kant'a göre insanın ancak pratik akılla bu ideleri kavrayabilir, teorik akıl ile değil. Ona göre fenomen ile numen arasındaki geçişi sağlayacak temel ide ise kilit kavram olan "özgürlük" tür. Zira ahlak delili başarısını "özgürlük" idesi sayesinde elde etmiştir. Özgürlük, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü yani ahiretin varlığı için de bir olanak sağlar. İnsan yalnızca doğal yasalara bağlı olan bir varlık değildir Aynı zamanda bunun da ötesinde ahlaki istek ve talepleri olan bir varlıktır. İnsanda bulunan bu istek ve taleplerin kendilerini ahlaki olarak göstermesi ancak "özgürlük" ile olur. "En yüksek iyi"nin gerçekleşmesinin şartı, Tanrı ve ölümsüzlük olduğu

³⁰⁰ John Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 12-13, 17.

³⁰¹ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (New York: Benziger Brothers, 1948), I, 1, 3.

³⁰² Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?*, 10.

³⁰³ Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*, çev. Thomas Kingsmill Abbott, (Chicago: William Benton, 1971).

³⁰⁴ Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?*, 9.

³⁰⁵ Kant, *The Critique of Pure Reason*, 461-462.

gibi ahlakın şartı da özgürlüktür. Erdem ve mutluluk en yüksek iyyinin iki temel ögesidir. İnsanlar, en yüksek iyi kavramı sayesinde dine yönelmiştir. Ödev dünyada en yüksek iyyinin gerçekleşme gayretidir. Kant ahlakı; ahlak yasası, ödev, irade ve özgürlük kavramları etrafında oluşan bir sistemdir. Kısacası Kant “ahlak delili”ni, “en yüksek iyi”nin nasıl gerçekleşeceğini ve ahlak ile mutluluk arasındaki ilişkiyi ele alarak temellendirmeye çalışmıştır.³⁰⁶

Ona göre, “en yüksek iyyinin” gerçekleşmesi için ahlaki erdemin de eksiksiz bir mutluluğun da birleşmesi gerekmektedir. Bu olmadan ahlaki yasanın nesnellik talebi karşılanamaz. Bunlar için de Tanrı’nın ve ahiretin varlığı gereklidir. Kant, “en yüksek iyi” için “Tanrı’nın, ahiretin ve özgür irade”nin var olmasını postulat olarak koymayı zorunlu görmektedir.³⁰⁷ O, bu konuyu şöyle ifade eder: “Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme [irade] aracılığıyla doğanın (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık yani Tanrı’dır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, [postulatu] aynı zamanda en yüksek asli bir iyyinin gerçekliğinin yani Tanrı’nın varlığının koyutudur. En yüksek iyyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödev bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur.”³⁰⁸

Kant, yine kendi eserinde, pratik akıl adına savunduğu “ahlak delili”nde, ahlaki bir sistemin “en üst seviyede mükemmel” bir Tanrı’yı gerekli kıldığını ifade etmiştir.³⁰⁹ Bu durum insanın fitraten sahip olduğu arzuları, sadece Tanrı’nın varlığını değil aynı zamanda Tanrı’nın her şeyi gören, kudreti yüksek, her şeyi bilen, ezelî olması vb. sıfatlarını da temellendirmektedir.

Ona göre en yüksek iyyiyi geliştirme görevinin gerçekleşebilmesi için öznel ahlaki zorunlulukla en yüksek asli iyi olan Tanrı’nın varlığı varsayılmak zorundadır. Bununla birlikte bu varsayım, ahlak yasasının görevi olarak en yüksek iyyinin pratik amaçlı bir gereksinimi olduğu oranda saf akıl inancıdır.³¹⁰ Böylece ahlak yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son amacı olarak en yüksek iyi kavramı aracılığı ile dine ulaştırır. Başka bir deyişle tüm görevlerin Tanrısal buyruklar olarak bilgisine ulaştırır.³¹¹ Görevlerin, yaptırım olarak değil ancak Tanrısal buyruklar olarak bilgisi yönünde tanımlanan din, akıl dini inancıdır.³¹² Bu şekilde ahlak zorunlu olarak dine ulaştırır; Böylece o, insanı aşkın güç sahibi ahlaki bir yasa koyucu idesine³¹³ ulaşarak en yüksek iyyinin mümkün olduğuna dair umut kapısını aralamaktadır. En

³⁰⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 136; Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 290, 292, 294, 302; Kant, *The Critique of Practical Reason*, 352; Kant, *The Critique of Pure Reason*, 140.

³⁰⁷ Kant, *The Critique of Pure Reason*, 140.

³⁰⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 136.

³⁰⁹ Kant, *The Critique of Practical Reason*, 352.

³¹⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 137.

³¹¹ Kant, *a.g.e.*, 140.

³¹² Lokman Çilingir, “Kant’ta Ahlak ve Din”, *Felsefe Dünyası*, 62/ (Kış 2015), 72.

³¹³ Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Lokman Çilingir, (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 38.

yüksek iyyinin mümkün olması için sunulan Tanrı postulatı, bu imkân doğrultusunda gayret göstererek insanı akıl inancı anlayışına yönlendirir.

İşte Kant'a göre en yüksek iyi, varoluşun nihai amacına erdem koşuluyla mutluluğa layık olmayı ekler. Bununla birlikte bu mutluluk, ahlakidir, fiziki değildir. Fakat insan sonlu varlık olan idogasındaki kırılgnalık sebebiyle en yüksek iyiye ulaşamaz. İnsan, en yüksek iyiye doğru devamlı surette ilerlemeye gayret etmelidir. Bu gayret, insanın yapması gerekeni yaptıktan sonra neyi umut edebileceği problemini ortaya çıkarır. Pratik aklın öznel zorunlu sonucuna göre, doğayla insanın amaçları arasındaki uyumu oluşturabilecek en yüksek türetilmiş iyi olarak Tanrı postulatı sunulmaktadır. Tanrı postulatına dair varsayım, en yüksek iyyinin gereksinimi olduğu oranda saf akıl inancıdır. Bu inanca ulaşılabilmesi için de etik doğa durumundan çıkılması gerekmektedir. Bu anlayışa göre düşünsel karakterde içsel devrim, deneysel karakterde de aşamalı reformlar gerçekleştirilmesi gerekir. İçsel devrimden sonra yeni bir insan olan özne ise tarihsel inanç olarak kilise inancından akıl inancına doğru ilerlemesi gerekir. Görünür kilise hukuk devleti çatısı altında kurulup ahlaki ilerlemenin içsel boyutunu oluşturmaktadır. Buna göre, kilise inancından akıl inancına ilerledikten sonra etik ilahi bir devlet aşamasına geçmek için gayret gösterirler. Etik ilahi devletle ebedî barış ise aynı amaçta birleşmektedir. Bununla birlikte en yüksek iyide olduğu gibi etik ilahi devletin kurulması da devamlı surette gayret göstermeyi zorunlu kılan bir umudu ifade etmektedir.³¹⁴

XIX. yüzyılda ise John Henry Newman, insan vicdanından yola çıkarak yeni bir ahlak argümanı geliştirmiştir.³¹⁵ XX. yüzyılda da Hastings Rashdall,³¹⁶ W. R. Sorley,³¹⁷ A. E. Taylor,³¹⁸ gibi felsefeciler argümana yeniden can vermiş, XX. yüzyılın sonlarında ise İlâhi Buyruk Teorileri'nin yükselmesi ile John Hare,³¹⁹ Robert Adams³²⁰ ve Stephen Evans³²¹ tarafından teorik ahlak argümanları olarak bilinen yeni nesil ahlak argümanları geliştirilmiştir. Ahlakın kendisinden daha çok ahlak insan algısına odaklanan ahlak argümanları da bulunmaktadır. Bu ahlak argümanı çeşidine, ahlaki farkındalık argümanları denilebilir. Bu argüman çeşidine Richard Swinburne³²² ve Angus Ritchie'nin³²³ savunduğu argümanlar örnek gösterilmektedir.

³¹⁴ Muhammet Emin Erdemli, *Kant'ta Kültür Kavramı Bağlamında Hukuk İle Ahlak İlişkisi*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024),107, 120.

³¹⁵ John Henry Newman, *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, (London: Burns, Oates and Co., 1870).

³¹⁶ Hastings Rashdall, "The Moral Argument for Personal Immortality", *King's College Lectures on Immortality*, (London: University of London Press, 1920).

³¹⁷ William Sorley, *Moral Values and the Idea of God*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1918)

³¹⁸ Alfred Taylor, *The Faith of a Moralist*, (London: Macmillan, 1930).

³¹⁹ John Hare, *The Moral Gap*, (Oxford: Clarendon Press, 1996).

³²⁰ Robert Adams, "Moral Arguments for Theism," *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, (New York: Oxford University Press, 1987).

³²¹ Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments*, (Oxford: Oxford University Press, 2010).

³²² Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Pratik, teorik ve ahlaki ahlaki farkındalık argümanlarından başka bir de insan onuruna dayanan ahlak argümanları bulunmaktadır. Bu argümanların belki de en meşhuru Mark Linville'in argümanıdır.³²⁴ Teorik ahlak argümanları şu şekilde özetlenebilirler: (1) Nesnel ahlaki önermeler vardır. (2) Nesnel ahlaki önermelerin varlığının en iyi açıklaması Tanrı'dır. (3) Demek ki Tanrı vardır.

Birinci öncül ahlaki realizmi savunmayı gerektirir. Ahlaki realizm, aksiyolojik önermelerin bir alt dalı olan ahlaki önermelerden en az birinin doğru veya yanlış olduğunu iddia eden felsefi bir görüştür. Ahlaki önermelerin nesnel olduğu iddiası, onların doğruluk değerinin bireyin ve toplumun ahlaki teori ve görüşlerinden bağımsız olduğu anlamına gelmektedir. Ahlaki realizm, matematiksel realizme, bilimsel realizme ve mantığa çok benzer. Özellikle ahlaki realizm ile mantık ve matematiksel realizm arasında çok büyük benzerlik bulunmaktadır. Ahlaki realizmin savunucusu; nasıl ki matematiksel, bilimsel ve mantıksal önermelerin doğruluk değeri birey ve toplumun inanç ve teorilerinden bağımsızsa, aynı şekilde ahlaki önermelerin doğruluk değeri de birey ve toplumun inanç ve teorilerinden bağımsızdır. İkinci öncül ise genellikle başarılı bir İlahi Buyruk Teorisi geliştirip bu teorinin alternatif doğalcı meta-etik teorilere oranla daha iyi olduğu ortaya konulmaya gayret edilerek savunulur. İlahi Buyruk Teorileri; ahlaki, Tanrı'nın emir, niyet veya sıfatlarına bağlayan meta-etik teorilere verilen addır. Çağdaş versiyonları ise Philip Quinn,³²⁵ Robert Adams³²⁶ gibi felsefeciler tarafından geliştirilmiştir. İlahi Buyruk Teorisi, doğalcı olmayan bir ahlaki realist teoridir. Ahlaki farkındalık argümanlarının en ünlüsü Richard Swinburne'un argümanıdır. Bu argüman şu şekilde özetlenebilir: (1) İnsanlar nesnel ahlak bilgisine sahiptir. (2) Muhtemelen, eğer Tanrı yoksa, insanlar nesnel ahlaki bilgiye sahip olamazlar. (3) Muhtemelen Tanrı vardır.³²⁷

Birinci öncülden de görebileceğimiz üzere argümanın odak noktası, ahlaki önermeler değil, insanın ahlaki farkındalığı yani ahlak bilgisidir. Argüman Tanrı'nın yokluğu durumunda insanların ahlaki farkındalığa sahip olamayacağını göstermeye çalışır. Bunun sonucunda da insanın ahlaki farkındalığı olmasından yola çıkarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmaktadır. İnsan onuruna dayanan argümana örnek olarak da Linville'in argümanı verebiliriz. Linville'in argümanı öncüller halinde şu şekilde özetlenebilir: (1) İnsanlar, bizim onur dediğimiz özel bir içsel değere sahiptir. (2) İnsanların onura sahip olmasının en iyi

³²³ Angus Ritchie, *From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of Our Moral Commitments*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).

³²⁴ Mark Linville, "The Moral Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. L. Craig, J. P. Moreland, (West Sussex: Wiley Blackwell, 2009).

³²⁵ Philip Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, (Oxford: Clarendon Press, 1978).

³²⁶ Robert Adams, *Finite and Infinite Goods*, (New York: Oxford University Press, 1999).

³²⁷ Swinburne, *Existence of God*, 192-218.

açıklaması, onların fevkalade iyi bir Tanrı tarafından yaratılmasıdır. (3) Muhtemelen Tanrı vardır.³²⁸

Argüman insanların onura, özel bir içsel değere, sahip olduğu iddiasından hareket eder. Sonra da bu değerin en iyi açıklamasının Tanrı olduğunu göstermeye gayret eder. Bu iki iddia doğru ise Tanrı'nın var olması gerektiği neticesi çıkar.

Kötülüğün varlığı yönündeki bir iddia, sadece birey ve toplumun ahlaki algılarını değil, aynı zamanda evrensel ahlaki değerlerin varlığını da ön kabul olarak taşımaktadır. Bu durum, Aristoteles'in geliştirdiği kıyas yöntemi ile daha açık bir şekilde gerekçelendirilebilir. Bu bağlamda, Locke'un da belirttiği üzere kötülüğün ontolojik olarak var olduğu yönündeki bir önermenin, Tanrı'nın varlığını gerektirdiği savunulabilir:³²⁹ (1) Evrensel ahlaki kötülükler ancak mutlak, değişmez ve aşkın bir kaynakla temellendirilebilir. (2) "Kötülük vardır" önermesi evrensel bir ahlaki yargı içerir. (3) O halde, "kötülük vardır" diyebilmek için mutlak, değişmez ve aşkın bir kaynağın yani Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerekir.

Bu çıkarım da Aristoteles'in birinci figür kıyası çerçevesinde şu şekilde formüle edilebilir: (1) Tanrı, ahlakın zorunlu kaynağıdır. (2) Kötülük yargısı, evrensel ahlaki öncülere dayanır. (3) Kötülüğün varlığını kabul etmek, Tanrı'nın varlığını gerektirir.

Kötülüğün evrensel bir gerçeklik olarak kabul edilmesi, insanın onu yalnızca öznel değil, evrensel ve ahlaki olarak kötü bir şey olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Evrensel bir kötülük anlayışı ise öznel yargılardan bağımsız ve bütün insanlık için geçerli bir ahlaki ölçütü gerektirmektedir. Böyle evrensel bir ahlaki standardın ise sadece aşkın ve mutlak bir varlıkla yani Tanrı ile mümkün olabileceği savunulur. Zira Tanrı'nın varlığı kabul edilmediğinde hiçbir şeyin mutlak olarak iyi veya kötü olamayacağı görüşü, hem teist hem de ateist filozoflar tarafından ifade edilmiştir. Bundan dolayı "kötülük vardır" demek, ancak Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi gerektiren bir zeminde anlam kazanmaktadır.³³⁰

"Doğuştan ahlak delili" ise bilişsel bilimler ve modern psikoloji gibi alanlarda yapılan çalışmaların gösterdiği insanın ahlakiliğinin doğuştan bir özelliği olmasını başlangıç noktası yapar ve buradan hareketle insanın bu özelliğinin Tanrı tarafından insana yerleştirilmiş olmasının en iyi açıklama olduğunu belirten delildir. XX. yüzyılın sonlarından itibaren bilişsel bilimler ve modern psikoloji ve gibi alanlarda yapılan deneyler, bütün insanların "doğru-yanlış, iyi-kötü, adaletli-adaletsiz" gibi kompleks kavramları rahat bir şekilde kullanması gibi

³²⁸ Mark Linville, "The Moral Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. L. Craig, J. P. Moreland, (West Sussex: Wiley Blackwell, 2009).

³²⁹ Locke *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207; Cihan, "John Locke'un Ahlak Üzerine Düşünceleri", 110, 111.

³³⁰ William Lane Craig, *On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision*, (Colorado Springs: David C. Cook, 2010), 132-134.; Paul Copan, *Is God a Moral Monster?*, (Grand Rapids: Baker Books, 2011), 45-47.

veriler temelinde, insanların doğuştan ahlaki özellikleri olduğu ortaya koymuştur. Bir ahlak argümanı da buradan hareketle savunulmuştur.³³¹

İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı eserinde de insanın doğuştan getirmiş olduğu bir takım fitrat özelliklere vurgu vardır. Bunlar; deneysel yöntemle nesnelerin gerçekliğini araştırmak, akıl yürütmek, Tanrı'yı bulmak, ahlak ve alışkanlık sahibi olmak ve birtakım duygulardır.³³² Ahlak delilini savunanlar insanın bu yeteneğini Tanrı'nın bahsettiği bir şey olarak görürken³³³ ahlaki duyu teorisi ise diğer insanların duygusal ve ahlaki durumlarını algılamamızı sağlayan bir duyuya sahip olduğumuzdan iyi ve kötüyü ayırt ettiğimizi ileri sürer. Bu görüşe göre ahlak ve ona ait bütün değer hükümleri, insanın kendi duyularıyla objeden edindiği bilgilerden çıkar. Böylece hangi eylemin iyi veya kötü olduğunun bilgisini elde edebiliriz.³³⁴ Ancak iyilik-kötülük gibi doğuştan sahip olduğumuz kavramlar, genetik-biyolojik yapımıza dayanmakla birlikte doğadaki olgulara indirgenemediklerinden genetik-biyolojik yapımıza indirgenip açıklanamazlar. Nitekim, bu durumda Ruse'un da belittiği gibi bir şeyi "iyi-kötü" olarak nitelemek, yalnızca biyolojimizin bizi yanıltması da olabilir.³³⁵ İnsanın biyolojik yapısının bağımsız "iyi-kötü" diye evrensel bir ölçütün mantıksal temeli yani Locke'un da belirttiği üzere ontolojik temeli olabilmesi için Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi gerekmektedir.³³⁶

Acaba Tanrı'nın varlığının reddedilmemesine rağmen nesnel ahlak kurallarının tespit edilmesinde ya da inşa edilmesinde, Tanrı'nın varlığını ahlaka referans olarak kabul etmeden nesnel bir ahlak sistemi geliştirilebilir mi? Yalnızca akıl nesnel ahlak ilkelerinin inşasında yeterli olabilir mi? Ayrıca nesnel ahlak ilkelerinin akılla tespit ya da tayin edilebilmesinin kabul edilmesi durumunda varılan sonucun doğru olduğundan nasıl emin olabiliriz? Sırf akılla ahlakın nesnel, değişmez bir zeminde temellendirilip gerekçelendirilebileceği varsayılrsa da gerçekte neden tüm akılcı nazariyeler aynı ahlak anlayışında birleşmemektedirler?³³⁷ İşte bu gibi sorulardaki açmazlarda gözükten o ki Tanrı'nın varlığını

³³¹ bkz. Paul Bloom, "The Moral Life of Babies", *The New York Times*, (5 Mayıs 2010); Justin L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, (Newyork: Atria Books, 2012). Kukla deneyi insanın doğuştan iyi ve kötüyü ayırt eden bir ahlak anlayışıyla geldiğini ortaya koyduğu gibi ünlü gelişim psikoloğu ve antropolog Justin L. Barrett'ın da 57 akademisyenle yirmiden fazla ülkeye farklı dinden ailelerin üç yaş civarında çocukları üzerinde deney de insanın doğuştan bir yaratıcıya inanmak eğiliminde olduğunu kanıtlamaktadır.

³³² İbn Sînâ, İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzân*, çev. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 77, 160. René Descartes'e göre de insan zihninde olan kavramların karşılıkları, dünyada bulunmaktadır. Zira o kavramlar insan zihnine birden bire gelmiş olamaz. Bundan dolayı O, insan zihninde olan kavramlar ile dış dünya arasında devamlı olarak karşılaştırma yapmaktadır. Bu arayışın sonunda insan zihninde "en üstün varlık" kavramıyla karşılaştığında mükemmel ve üstün olmayan insan zihni böyle bir kavramı var edemez. "En üstün varlık" kavramını ona düşündüren bir "en üstün varlık" olduğuna kanaat getirir. Bir eser yapan eserine nasıl imzasını atıyorsa Tanrı'da zihne koyduğu bu düşünceyle bize "Ben varım" demektedir. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, (İstanbul: Bilge Su Yayıncılık, 2007), 24, 31, René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 173.

³³³ Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, 12-13, 17.

³³⁴ Slote, *The Oxford of Ethical Theory*, 219.

³³⁵ Ruse - Edward, *Philosophy of Biology*, 51, 314-317.

³³⁶ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207; Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, 12-13, 17, 203.

³³⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 10, 11.

ahlaka referans olarak kabul etmeden bir rasyonel, tutarlı, mantıklı, uygulanabilir bir ahlak sistemi geliştirilebilmek pek mümkün olamamaktadır. Zira hem Tanrı'nın varlığını kabul edip hem de Tanrı'dan bağımsız nesnel ahlak ilkeleri ortaya koymaya çalışan erdem ahlakı ve Kant ahlakında da "Ahlak İçin İnsanı Kaynak Gösteren Teorileri Değerlendirme" başlığında daha ayrıntılı olarak belirttiğimiz üzere bazı açmazlar ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın varlığına atıf yapılmadığında birey veya toplum nesnel bir kriter ortaya koyamayacağından nesnel iyi ve kötünün tanımından bahsedebilmek mümkün olabilir mi? Kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişmeyen yasaların olması, birey ve toplum ne düşünürse düşünsün onları aşan bir üst bilincin o yasaları belirlemesi olmadan nesnel ahlaktan bahsedilebilir mi?³³⁸ Görülüyor ki ahlakın bağlayıcılığı ancak birey ve toplumu aşan yasalar varsa olabilir. Zira her hüküm standart bir koşulu gerektirir, ahlaki yargılarımızda da bu böyledir. Bir davranışı kötü olarak yargılamamız için standardımız olmalıdır. İyi veya kötü zihinsel bir kavramdır. İnsanlığın üstünde bir zihin iyi veya kötüyü belirlemezse insanlara ve toplumlara göre değişen bir tanımdan hareketle de iyi veya kötünün bir zemini kalabilir mi?

Bireyi ve toplumu aşan evrensel ahlaki yasaların yani "iyi" ve "kötü" kavramlarının varlığı ancak Tanrı'nın varlığı ile rasyonel temel bulduğu düşüncesini Locke'da görmekteyiz. Locke, insanın ahlaksal hayatının gerekçelendirilmesinde en çok Tanrı'nın varlığı düşüncesine başvurur. Zira ona göre Tanrı'nın varlığı göz ardı edilen bir ahlak öğretisi düşünmek mümkün değildir. Tanrı'nın varlığını dikkate almanın ise Locke açısından gerekçeleri bulunmaktadır: Öncelikli olarak bir yasa koyucu olmadan yasanın ortaya konmasının mümkün olmadığı düşüncesidir. Bu yasa koyucu varlık insan olamaz. Zira insanların doğru ve yanlış hakkındaki düşünceleri, kişiden kişiye hatta toplumdan topluma değişebilmektedir. Hâlbuki ahlak kuralları bütün insanlar için aynı oranda geçerli olan ilkeler olmalıdır. Bu nedenle doğru ve yanlışın kıstası yani ahlak kurallarının gerçek mercii ancak Tanrı'dır. İkinci olarak insanların ahlaki ilkeleri uygulamalarını sağlayacak bir yaptırım gücünün olması realitesidir. Locke 'a göre burada da ahlaksal doğruluğun tek ve gerçek mercii Tanrı olduğu için, bu müeyyide gücü de Tanrı'dan başkası olması mümkün değildir. Ona göre ahlakın ontolojik temeli olabilmesi için Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi ve bu ahlakın bağlayıcı olabilmesi, ahlaki davranışlarımızdan sorumlu tutulabilmemiz için de ahiret ahiretinin olması gerekmektedir.³³⁹ Locke'a göre "Yasa koyucu yoksa yasa da yoktur."³⁴⁰ Ona göre insan doğuştan ahlaki değer ve ilkelere sahip değildir. Bu değer ve ilkeler bireysel ve toplumsal koşullara göre yaşam içinde oluşur.³⁴¹ Benzeri bir yaklaşım da Aristoteles'te görmekteyiz. Ancak ona göre insanın ahlaki olarak kemale erişebilmek için doğuştan meyilleri

³³⁸ Leszek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 76-77.

³³⁹ Locke *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207; Cihan, "John Locke'un Ahlak Üzerine Düşünceleri", 110, 111.

³⁴⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (Indiana: Hackett Publishing, 1996), 15-18; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207.

³⁴¹ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57. Cihan, "John Locke'un Ahlak Üzerine Düşünceleri", 110, 111.

bulunmaktadır ve Locke'un düşüncelerinde olduğu gibi tamamen boş bir tabiata sahip değildir.³⁴²

Locke, "Yasa koyucu yoksa yasa da yoktur"³⁴³ diye belirtir. İnsana ahlaki görev veren bir failin olması gerekir. Nitekim olgularda ibaret olan bu evren insana hiçbir konuda ahlaki buyruk vermez. İnsan istese de istemese de fiziksel ve biyolojik yasalara uymak zorundadır. Yoksa bedelini öder. Bununla birlikte doğada uymak zorunda olduğumuz ahlaki bir yasa bulamayız. Ancak Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde o zaman böyle bir ahlaki bir yasadaki söz edilebilir.³⁴⁴ Eğer Tanrı'nın varlığı kabul edilmezse yalnızca atomlar, elektronlar madde vardır. Maddede kötü iyi gibi kavramlar yoktur. İyi, güzel kavramları bilinç hallerimiz kendi tecrübemizle bildiğimiz, maddeye indirgenemeyen olgulardır. Bunlar maddi doğada gözlemle çıkartabildiğimiz şeyler değildir. Maddenin içinde aşkın zeminin de temeli kalmamaktadır. Madde ile ilgili yasalar, betimleyici yasalardır. Bunlar, aksiyolojik -malı, -meli türünden ifadeler içermezler.³⁴⁵ Tanrı yoksa sadece doğa varsa evrensel kötülük veya evrensel iyilik diye bir şey yoktur. Bir ateist "Kötülük vardır" dediğinde zaten Tanrı'yı otomatikman var sayar, kendi içinde çelişkiye düştüğünden bu argümanı ortaya koyamaz. Eğer "kötülük vardır" diyorsa nesnel bir ahlaki kriter vermesi gerekiyor. Kendisi Tanrı'nın varlığını kabul etmediğinden nesnel ahlaki bir kriter vermeyip teistin kriterini kullanacaksa o zaman teist, kötülüğü reddedip "Ontolojik bir kötülüğün varlığı yoktur, benim tanımımda kötülük; iyiliğin yokluğudur, nesnel anlamda bir kötülük yoktur dolayısıyla kötülük problemi diye bir şey yoktur" diyebilir. Bu sefer ateistin nesnel kötülük vardır demesi lazım fakat kötülüğün tanımını teiste bıraktığından bunu diyememektedir.

Tanrı'nın varlığı kabul edilmediğinde ahlaka bir zemin kalmadığını, inanan ya da inamayan pek çok düşünür de ileri sürmektedir. Bu bakış açısının hem batıda hem de İslam âleminde yansımaları vardır. Bu görüşün bir benzeri de daha önce belittiğimiz üzere eş'arî kelimasında söz konusudur. Eş'arîler nesnel kötülüğü kabul etmezler. Onlara göre iyi ve kötü tamamen Tanrı'nın iradesi ve eylemleriyle belirlenir. Tanrı'nın yaptığı herşey, tanımı gereği iyidir. Eş'arîlerin kötülük probleminde verdikleri cevap ise kötülük diye bir şeyin olmadığıdır. Ayrıca kötülüğün ontolojik varlığını kabul etmeyen filozoflarda vardır.³⁴⁶ Kant ise Tanrı'dan bağımsız nesnel ahlak ilkeleri ortaya koymaya çalışmış ancak Kant; "İyilik işleyen bir insan, karşılığında umduğu tatmini bulamazsa ne olacak" sorusu karşısında ahlak ve ona ait mutlak

³⁴² Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 57.

³⁴³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 15-18; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207.

³⁴⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207.

³⁴⁵ Robert Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, (New York: Oxford University Press, 1997), 277; Önergeler "olgusal" ile "aksiyolojik" önergeler diye ikiye ayrılır. Olgusal önergeler, diğer bir ismiyle "dir-önergeleri, evrendeki olguları betimler. Aksiyolojik önergeler diğer bir deyişle "-malı, -meli" önergeleri, ahlaki ve estetik önergelerdir. Bu önergeler betimlemeden ziyade, kural koyarlar veya gerekliliklerden bahsederler. Mesela, "Zevk için insan öldürmemeliyiz" önermesi, aksiyolojik bir önermedir. Bütün aksiyolojik önergeler bir amaç belirtir. Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?*, 16-17.

³⁴⁶ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Eş'arî Kelamı*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağcı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 55.

ilke ve kavramları basamak yaparak ahlak felsefesinin önemli bir bölümünün askıda kalmaması için öncelikle ruhun ölmezliği arkasından da Tanrı'nın varlığı ve ahiret hayatının mecburi oluşu fikrine postulat olarak varmak zorunda kalmıştır. Kimi ateist düşünürler, ahlaki yasaları Tanrı'nın doğası ile ilişkilendirilirken kimisi de ahlaki yasaları Tanrı'nın emirlerine indirgemektedir. Nietzsche, Russell, Dawkins, Ruse, Wilson de eserlerinde Tanrısız bir âlemde, evrensel ahlaki önermeler olamayacağını beyan ederler.³⁴⁷ Ayrıca kâinatta bir değer olabilmesi için Wittgenstein da *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde belirttiği gibi kâinatın dışındaki bir üst bilincin ve kudretin bu değeri ona atfetmesi gerekir.³⁴⁸ Değersizlikten yine değersizlik çıkabilir. Hatta David Hume³⁴⁹ ve John Mackie³⁵⁰ de Tanrısız bir âlemde, evrensel ahlaki önermeler olamayacağını söylemişlerdir.³⁵¹ Yine Dostoyevski³⁵² de “Eğer Tanrı yoksa her şey serbesttir” diye belirtmiştir. Tanrı'nın varlığına atıf yapılmadığında hiçbir ahlaki değer, evrensel olmamasından dolayı ahlakın dayanacağı bütün dayanakların yok olması ve bir değer karmaşasının ortaya çıkması söz konusudur. Nietzsche ve Sartre, Tanrı'nın varlığı reddedildiğinde iyinin hiçbir şekilde temellendirilemeyeceğini belirtirler. Sartre kendi felsefesinin hareket noktasının, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyince ahlaka bir temel kalmaması olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın varlığı kabul edilmediği anda kâinatta var olduğu düşünülen değerleri bulmanın mümkünatı da ortadan kalkmaktadır; iyi diye bir önsel bilgi de olamamaktadır.³⁵³ Bu açıdan Sartre'a göre, “Tanrı yoksa her şey mubahtır” diye ifade eden Dostoyevski haklıdır ve Sartre bu sözü varoluşçuluğun başlangıcı olarak niteler.³⁵⁴ Yine aynı şekilde Nietzsche de iyi ve kötü kavramlarının etimolojik olarak her toplumda aynı şekilde geliştiğini ve iyi kavramının seçkin ve asil; kötü kavramının ise bayağı ve aşağı olarak görülenlerle özdeşleştirilerek bu kavramların zamanla bir değer anlayışına dönüştüğünü belirtir.³⁵⁵ Nietzsche eğer Tanrı yoksa objektif olarak insandan bağımsız olarak ahlak ilkelerinin hakikatini garantiye alacak bir şey olmayacaktır. Bundan dolayı herhangi bir ahlaki ilke bulunmamaktadır.³⁵⁶ Yine ateist düşünürlerden Ludwig Wittgenstein da *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde dünyanın anlamının dünyanın dışında olması gerektiğini ifade eder. Dünyanın içinde her şey

³⁴⁷ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 15; Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, 70; Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, 124; Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, 132-133; Ruse - Edward, *Philosophy of Biology*, 51, 314-317.

³⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruobaers, (İstanbul: Melis Yayınevi, 2020), 1. 1, 2.01, 4.11.

³⁴⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 269-271.

³⁵⁰ Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 35.

³⁵¹ Bu konu ayrıntılı bir şekilde “3.2. Ateizm, Agnostizm ve Evrensel Ahlaki Değerlerin Varlığı” başlığında ele alınacaktır.

³⁵² Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, 2/364-365.

³⁵³ Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 172, 59.

³⁵⁴ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. A. Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları 1996), 62, 63, 64.

³⁵⁵ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 43.

³⁵⁶ Nelson Pike, “Introduction”, *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1964), 2.

nasılsa öyledir. Her şey nasıl olup bitiyorsa öyle olup biter. Her şey olgudur. Hiçbir şeyin değeri, anlamı yoktur. Dünyanın içinde hiçbir değer yoktur. Olsaydı da bir değeri olmazdı.³⁵⁷

İşte ahlak delili ile ilgili çalışmalar bizi hem iyilik hem de kötülük gibi ahlaki değerlerin var olmasından Tanrı'nın var olduğu çıkarımına götürmektedir. Ayrıca aksiyolojik deliller ile ilgili çalışmalar da güzel, çirkin gibi estetik değerlerin bile gerekçelendirilmesinin Tanrı'nın varlığına referans yapmadan imkân dahilinde olamayacağını göstermektedir.³⁵⁸ Eğer Tanrı'nın belirlediği evrensel ahlaki ölçütler olmazsa bir olgu ya da olaya iyi veya kötü denmesinin gerekçesi ne olacak? Bu, bir durumun tespit edilmesi midir yoksa bir değer vaz' etme midir?³⁵⁹

Bir şey ahlaki açıdan kötüdür demekle şunu ifade etmiş olmaktadır: Birey ya da toplum ne düşünürse düşünsün insanların fikirlerinden bağımsız olarak o şey kötüdür demektir. İnsan ahlaki değerleri ve ilkeleri akılla keşfeder. Akılla keşfedilen değerlerin Ruse'un da belirttiği gibi bir illizyona³⁶⁰ dönüşüp askıda kalmaması ve bu değerlerin tanımlanabilmesi için Locke'nin de ifade ettiği gibi vahyin teyidinde ihtiyaç vardır.³⁶¹ Ahlak, insanın yaratılıştan gelen doğasının ismidir.³⁶² İnsanın yaratılışıyla ahlak arasında bir ilişki bulunmaktadır. Her insan da ahlak duygusunun bulunması ahlakın biyolojik, duygusal bir temeli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte ahlak sisteminin ontolojik varlığı ve ahlak yasalarının bağlayıcılığı için rasyonel bir temelin olması gerekmektedir. Locke, bir ahlak sisteminin ontolojik varlığı için yasa koyucu Tanrı'nın varlığı ve o ahlak sisteminin bağlayıcılığı ve evrensel olarak devamlılık arz etmesi için ahiretin yani müeyyidenin varlığı gerekli görmektedir.³⁶³ Zira Tanrı'nın varlığı kabul edilmediğinde içimizdeki ahlak duygusu, biyolojimizin bizi yanıltması olmaktadır.³⁶⁴

³⁵⁷ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1, 2.01, 4.11. Whittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eseri dil felsefesi eseridir. Ancak alt metninde tam bir ahlak felsefesi eseri diyebiliriz.

³⁵⁸ Zagzebski, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, 344-345; Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, 76-77. Aksiyolojik argüman; maddi olmayan, evrensel ahlaki gerekçelendirmek için uzay-zaman dışında olan, insanlarla alakalı plan ve programları olan, iyilik ve merhamet gibi ahlaki nitelikleri olan, evreni yaratıp onu akıllı bir yaşam meydana çıkaracak şekilde oluşturan, evreni keşfedilebilir kılarak teknoloji üretilmesine olanak sağlayacak biçimde tasarlayan, sonsuz ilim sahibi bir üst zihin olması zorunluluğudur. Bütün bu sıfatlar Tanrı'ya ait olduğundan bu varlığın Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla teizm rasyonel bir pozisyonudur ve Tanrı'ya inanç, gerekçelendirilmiş bir inançtır. Doko, *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?*, 112-113.

³⁵⁹ Çevik, "Bir Ateizm Ahlakının İmkânı Üzerine", 97.

³⁶⁰ Ruse – Edward, *Philosophy of Biology*, 51, 314-317; Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207; Çevik, "Bir Ateizm Ahlakının İmkânı Üzerine", 99-100.

³⁶¹ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207; Çevik, "Bir Ateizm Ahlakının İmkânı Üzerine", 99-100; Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, 203.

³⁶² Suat Koca. "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57/2, (2016), 124.

³⁶³ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207.

³⁶⁴ Ruse- Edward, *Philosophy of Biology*, 51, 314-317.

2.6. Ateizm, Agnostizm ve Evrensel Ahlaki Değerlerin Varlığı

Evrensel ahlaki değerlerin varlığı; mantıkçı, delilci veya Draper tarzı ve varoluşsal kötülük problemi iddialarının bazı açmazlarını ortaya koymaktadır.

2.6.1. Mantıkçı kötülük problemi iddialarının değerlendirilmesi

Mantıkçı kötülük problemi açısından konuyu ele alacak olursak, Epikuros'un başlattığı, David Hume'un XVIII. yüzyılda tekrar gündeme getirip John Mackie'nin "ateistik bir kanıt" olarak ortaya koymaya çalıştığı kötülük probleminin, ateizmi destekleyen kanıt olduğu iddiasının rasyonel olarak temellendirmesi, ancak Mackie'nin de belirttiği gibi üç önermenin³⁶⁵ de doğru olması şartıyla gerçekleşebilir. Bu önermelerden iyiliğin zıttı olarak kötülüğün varlığına dair önerme yani "Kötülük vardır" önermesi, Mackie de dahil ateistlerin en zayıf noktalarıdır. Acaba kötülüğün evrensel gerçekliği kabul edilmeden "Kötülük vardır" şeklinde bir önerme kurulabilir mi?

Kötülük problemini "sorun" olmasının ötesine taşıyan David Hume ve "Mutlak Kudret ve Kötülük" adlı makalesi, kötülük sorununun ateizm lehine "kanıt" olarak ileri süren Mackie, kendi eserlerinde nesnel ahlakın varlığının ancak Tanrı'nın varlığıyla mümkün olacağını ifade etmişlerdir.³⁶⁶ Hume ve Mackie'nin hem Tanrısız bir âlemde, evrensel ahlaki önermeler olamayacağını belirtip hem de kötülükleri "ateizm lehine bir delil" olarak göstermeleri, rasyonel bir durum olarak gözükmemektedir. Gerek Hume gerekse Mackie'nin kötülüğün evrensel gerçekliğini kabul etmemelerine rağmen "Kötülük vardır" şeklinde önermesi kurmaları, sorunu geçiştirmek midir, hafife almak mıdır veya konunun önemine vâkıf olamamak mıdır, bu tartışılabilir. Ancak "Kötülük vardır" önermesi, ateizmin en zayıf önermesidir. Nitekim Tanrı'nın "mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" olması teist sistemlerde var olabilecek önermelerdir. Geriye ateizme, sadece tek bir önerme yani kötülüğün ontolojik varlığı önermesi kalmaktadır. Diğer insanlar gibi ateistler de bir takım kötülüklerin varlığını gözlemlemektedirler. Onların tek başına gözlemleri ile hangilerinin iyiliğin zıttı olan kötülük, hangilerinin ise izafi, kişiye göre değişen kötülük olduğunu birbirinden ayırması zor gözükmemektedir. Maksudumuz bu evrende kötülüğün olmadığını ifade etmek değil tam tersine ateizmin temel önermelerinden olan iyiliğin zıttı olan kötülüğün var olup olmamasıdır. Eğer varsa da bunun diğer kötülüklerden nasıl ayrılacağıdır. Kötülük problemine pozitif yaklaşanlar bile sonuçta bu âlemde bir kötülüğün bulunduğunu kabul etmektedirler.³⁶⁷

Hume ve kötülük problemini ateizm lehine "kanıt" olarak ileri süren Mackie, eserlerinde hem Tanrısız bir âlemde, evrensel ahlaki önermeler olamayacağını ifade edip hem de "Kötülük vardır" şeklinde önerme kurmaları kanaatimize göre çelişkilidir. Bundan dolayı kötülük

³⁶⁵ Mackie, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 135-136.

³⁶⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 269-271; Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 35.

³⁶⁷ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 201-203.

probleminden hareketle Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ateist düşünürlerin bu iddiaları ile tutarsızlık içine düşmeleri, çözülmesi gereken önemli bir problem olarak durmaktadır. Zira ateist düşünürler hem nesnel ahlaki önermeleri, toplumun inançları ve davranışlarından bağımsız doğru/yanlış ahlaki önermeler olmasını yani nesnel bir kötülüğü kabul etmeyip sonrada kabul etmedikleri bu nesnel kötülüğe dayanarak Tanrı'nın varlığını reddetmeleri rasyonel bir durum değildir.³⁶⁸

Ahlaki, ahlak duygusundan ibaret görüp ahlaki motivasyon çerçevesinde bir ahlak anlayışını benimseyen³⁶⁹ Hume'un *Ahlak İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde tartışmalar ahlaki objektivizmin bir reddi olarak ele alınmıştır.³⁷⁰ Hume, ahlaka temel olan bilgiyi "moral motivasyon" çerçevesinde psikolojik bir perspektifte değerlendirmektedir. O, ahlaka temel olan bilginin varlığını, ahlaki salt psikolojik bir duruma indirgeyerek reddeder. Bu içselci yaklaşım, salt ahlaki ilkeler insanı davranışta bulunmaya motive etmeye yeteceğinden bir ahlak bilgisinin gerekli olmadığını belirtir.³⁷¹ Hiçbir ahlak kodu, hakikat ve bilgi ifade etmez. Ahlaki önermeler sadece duygusal bildirimlerdir. Konuşanın tutumunu dile getirir. Bundan dolayı da iyi-kötü ile doğru-yanlışın genel geçerliliği olamaz. Hume, olgulardan değerlerin çıkarsanamayacağını da iddia ederek bir yerde Batı düşüncesinin gündemine olgu-değer problemini de yerleştirmiştir.³⁷² Hume'a göre (ought from is) "olandan olmalı" çıkartılmaya çalışıldığında kendini gösteren problemle alakalı tespiti şöyledir: Doğada olan ve olmayanı açıklayan olgularla alakalı yargılardan ahlakla ilgili neyin olmalı ya da neyin olmaması gerektiğine dair bildirimlere geçiş mantık açısından meşru değildir. Hume, ahlaki, psikolojik tahlillerle gerekçelendirmektedir: "...ahlaki kanıt insanların eylemlerini ilgilendiren ve güdülerin, ruh hallerinin ve durumların incelenmesinden türeyen bir yargıdan başka bir şey değildir."³⁷³ Ahlak; bireysel, kişisel, değişken, evrensellikten ve zorunluluktan da uzaktır. İnsan dünya kurallarını, olayların art arda gelişlerinin bir neticesi olarak geçerli kabul ettiği gibi bir toplumda yaşama ihtiyacı hissettiğinden dolayı mensubu olduğu toplumdaki eylemleri sürekli olarak müşahade ettiğinden bunların ahlaki eylemler olduğuna hükmeder.³⁷⁴ Hume'a

³⁶⁸ bkz. Greg Koukl, "Evil as Evidence for God," Stand to Reason, 5 Şubat 2013, <https://www.str.org/w/evil-as-evidence-for-god> (Erişim 28 Haziran 2025); Trent Horn, "How Evil Proves God's Existence," Catholic Answers Magazine Online Edition, 10 Kasım 2014, <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/how-evil-proves-gods-existence> (Erişim 28 Haziran 2025); J. Warner Wallace, "Evil is Evidence God Exists," Cold Case Christianity, 21 Şubat 2014, <https://coldcasechristianity.com/writings/evil-writings/evil-is-evidence-god-exists/> (Erişim 28 Haziran 2025); Matthew Allen, "The Problem of Evil's Compatibility with the Existence of God" (Yüksek Lisans Tezi, Liberty University, 2020), <https://digitalcommons.liberty.edu/masters/920/> (Erişim 28 Haziran 2025).

³⁶⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 321.

³⁷⁰ Chris Gowans, "Moral Relativism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2004), <http://www.science.uva.nl/~seop/archives/sum2006/entries/moral-relativism/> (31 Ağustos 2009), par. 3.

³⁷¹ İçselcilik (internalism) ahlaki eylem ve kuralların temelini motivasyon fikri ile izah eden nazariyedir. Buna göre ahlak, deruni birtakım saiklere bağlıdır ve etik özne bunlar tarafından motive edilir. Nicholas Bunnin ve Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 356; David Owen Brink, *Moral Realism and Foundation of Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 43, 45, 46.

³⁷² Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 103, 132.

³⁷³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 271.

³⁷⁴ Hume, *a.g.e.*, 269.

göre “evrensel” demek zorunlu ve belirleyici olandır, bundan dolayı evrensel kavramının ahlaki açıdan menfi bir anlamı vardır.

İnsan fiilleri, kurallara uygun hareket etme kaygısından sıyrıldığında zorunluluktan da arınmış olur. Zorunluluğu reddetmek için insan davranışlarının bir örnekliğini yadsımak gerekmektedir.³⁷⁵ Ona göre düzenli, ve benzer davranışlarla kural haline getirilmiş ahlaki buyruklarda zorunluluk bulunmaktadır. Bundan dolayı bu davranışlarda özgürlük yoktur. O, değişimi, zorunsuzluk ve özgürlük olarak görmektedir. Rasyonel temellendirme de, tek tip bir ahlaki davranışı onayladığı ve değişmezliği içinde barındırdığından özgürlüğe aykırı bir durumdur.

Aslında Hume, duyguculuğu savunarak öznelci olsa da o, bir ahlak biliminin oluşturulabileceğini belirterek, duyulara dayanarak tecrübe edilen bilimlerden farklı olarak, ahlak felsefenin, insan davranışlarının ısrarlı ve sabırlı bir şekilde gözlemleyerek elde edilen bilgilerin toplamından oluşan güvenilir bir bilim olarak görülebileceğini ifade etmektedir.³⁷⁶

Ayrıca Hume, akıl yürütme ahlak açısından yol gösterici olamayacağını belirtir. İnsan sadece doğal olaylarla alakalı değil, ahlaki davranışlarla alakalı olarak da akıl yürütmeye çıkarımlarda bulunmaktadır. Ancak elde ettiği kanaat ise iradenin fiillerinin zorunluluktan doğduğuyla alakalı, doğruluk değeri olmayan bir kabuldür. Ona göre ahlakta, kesin olarak bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Çünkü nedensellik ilişkisi zihnin yanılsamasıdır.³⁷⁷

O, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde, “Felsefe genellikle teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır ve ahlak pratik felsefenin bir sahasına dahil edilerek eylemlerimizi ve tutkularımızı etkilediği farz edilmiştir. Ahlakın eylemler ve tutkular üzerinde bir etkisi olduğuna göre buradan ahlakın akıldan türetilmeyeceği sonucu çıkar. Ahlak tutkuları uyarır, eylemleri üretir ya da önler, akıl bu noktada bütünüyle acizdir.”³⁷⁸ diye belirtir. Akıl, olgular ve gerçeklerle ilgili olan doğruluk ve yanlışlık konusunda karar verebilir. Tutku ve davranışların ve dolayısıyla ahlakın doğru ve yanlış olduklarıyla ilgili bildirimde bulunulması ve akla uygun veya aykırı olmaları söz konusu olamaz.³⁷⁹ Bundan dolayı Hume’da ahlak ilkeleri nesnel değil; yalnızca ahlak duygusu nesneldir.³⁸⁰

Ahlak değerlerinin bilinebilir olmasıyla bilginin ahlak değerlerine temel teşkil ettiği ve bu çerçevede nesnel olan ahlaki ilkelerin var olabilmesi konusunda³⁸¹, öznelci ahlak ve şüpheci ahlak teorilerini aynı potada birleştirerek savunan Mackie ise ahlaki bilişselciliğe karşı çıkmaktadır. Ahlaki ilkeleri, dilbilimsel açıdan inceleyerek eleştiren Mackie tarafından

³⁷⁵ Hume, *a.g.e.*, 270-271.

³⁷⁶ Hume, *a.g.e.*, 14.

³⁷⁷ Hume, *a.g.e.*, 272.

³⁷⁸ Hume, *a.g.e.*, 308.

³⁷⁹ Hume, *a.g.e.*, 308-309.

³⁸⁰ Soyucak, *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, 132.

³⁸¹ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, 277.

savunulan hata nazariyesine (error theory) göre insan her ne kadar benimsemiş olduğu ahlak ilkesinin nesnel olduğunu savunsa da inandığı etik ilke hususunda savunma imkânı olmayacak şekilde zor durumda kaldığında, bu ilkelerin yalnızca kendisini bağladığını kabul etmek zorunda kalmaktadır. Bundan dolayı, ahlakın nesnelliği bir yanılgıdan ibaret olduğunu göstermektedir.³⁸² Ona göre ahlaki ilkelerin temellendirilmesinin yalnızca olgusal zeminde aranması zorunludur. Bundan dolayı ahlaki değerler sadece ahlaki failin duygularının dışı durumundan ibarettir. Herhangi bir etik kıymet ifade etmemektedir. Bundan dolayı bilgi içeren ifadelerin yalnızca olgu sahasına mahsus ve olgulara ilişkin olması gerekmektedir. Ahlaki ifadeler, kognitif içerikten yoksun salt şahsi kanaatlerdir. Ahlak, duygu bildiriminden başka bir şey değildir ve ahlaki ifadeler, öznel ve şahsi beyanlar olarak görülmelidir. Ona göre nesnel ahlakın kabul edilmemesi olan öznelcilik de bir sonraki aşamada ahlaki şüphecilğe dönüşecektir. O, gayri bilişsellikle tanımlanamazlık arasındaki ilişkiye de değinir ve “iyi” eğer tanımlayıcı bir anlama sahipse fiilleri daha iyiye doğru yetkinleştirmeye haiz olmalıdır. Ancak ahlaki bildirimlerde böyle bir durum söz konusu değildir. Ona göre, ahlaki öznelcilik ve bununla ilişkili olan septisizm, ahlaki değerlerin tanımlanabilirliğini de bilişsel muhtevanın varlığını da eşzamanlı olarak reddetmektedir.³⁸³

Görüldüğü üzere gerek Hume gerek Mackie gibi ünlü ateistler de Tanrı’nın varlığını reddedildiğinde, evrensel ahlaki önermeler tespit edilip inşa edilebilmesi mümkün olmadığını belirtirler.³⁸⁴ Hume ve Mackie’nin eserlerinde hem Tanrısız bir âlemde, evrensel ahlaki önermeler olamayacağını ifade edip hem de “Kötülük vardır” önermesini kurmaları rasyonel bir durum olarak gözükmemektedir. Mackie’nin “ateistik kanıtı” ise kendi kendileriyle çelişen bir argüman olmaktadır.

Hume ve Mackie’nin hem Tanrısız bir âlemde, evrensel ahlaki önermeler olamayacağını ifade edip hem de “Kötülük vardır” önermesini kurmaları yani Tanrısız bir evrende evrensel ahlaki önermelerin kurulması “çelişmezlik” ilkesine aykırı bir durumdur. Nitekim evrensel ahlaki önermeler, birey ve toplumdan bağımsız olarak herkes için geçerli olan ahlaki doğrulardır. “Masum bir insanı öldürmek yanlıştır”, “İşkence kötüdür” gibi ifadeler sadece subjektif değerlendirmeler değildir. Her insan için bağlayıcı evrensel yargılar olarak belirtilmektedir. Bununla birlikte bu tür önermelerin gerçekten evrensel olabilmesi, onları temellendiren aşkın bir ölçütle olabilmektedir. Bu aşkın ölçütü çoğu filozof, Tanrı olarak kabul etmektedir.³⁸⁵ Ahlaki değerlerin Tanrı’dan bağımsız olarak var olamayacağını savunan bu yaklaşım, Tanrı’nın varlığını ahlaki gerçekliğin zorunlu dayanağı olarak görmektedir.

³⁸² Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 35.

³⁸³ Mackie, *a.g.e.*, 18, 35,48, 49, 50, 62.

³⁸⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 269-271; Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 35; Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 15; Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, 70; Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, 124; Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, 132-133; Ruse - Edward, *Philosophy of Biology*, 51, 314-317.

³⁸⁵ Craig, *On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision*, 129.

Hume ve Mackie'nin argümanının mantıksal çelişkisi şudur: (1) Tanrı yoktur. (2) Tanrı yoksa evrensel ahlaki değerler de yoktur. (3) Kötülük vardır. Üçüncü önermedeki "kötülük" sadece bireysel hoşnutsuzluk değil; evrensel anlamda ahlaken kötü olan bir gerçekliği ifade eder. Bu durumda üçüncü önerme şu anlama gelmektedir: "Evrensel olarak kötü olan şeyler vardır."³⁸⁶ Bu da dolaylı olarak evrensel ahlaki bir yargıyı kabul etmeyi ifade eder. Bundan dolayı bir kişi şayet hem Tanrı'nın yokluğundan dolayı evrensel ahlaki değerlerin de olmadığını savunup hem de evrensel bir "kötülük"ten bahsedemez. Zira "kötülük" ancak "iyiliğin ölçütü"ne göre anlam kazanmaktadır; bu ölçüt ise Tanrı'dır.³⁸⁷ Aksi takdirde "kötü" kavramı sadece bireysel kanaatlere veya toplumsal normlara indirgenebilir ve evrensel ahlaki gücünü yitirir. Burada hem evrensel ahlaki gerçeklerin olmadığı hem de kötülüğün objektif olarak var olduğu iddia edilmektedir. Bu iki önermeyi birarada değerlendirdiğimizde ise şu çelişki ortaya çıkmaktadır: (1) Kötülük varsa evrensel ahlaki gerçeklik vardır. (2) Tanrı yoksa evrensel ahlak yoktur. Bu durumda hem birinci hem de ikinci önermeler savunulmaktadır. (3) Hem evrensel ahlaki gerçeklik vardır hem yoktur. Bu durum "çelişmezlik" ilkesine aykırıdır. Bir düşünce sisteminin de kendi içinde bu şekilde çelişkili olması da onun rasyonel tutarlılığını bozmaktadır.

Teizme göre ise ahlakın kaynağı Tanrı'dır. Bu durumda da şu mantıksal akış kurulmaktadır: (1) Tanrı varsa evrensel ahlaki gerçeklik vardır. (2) Evrensel ahlak varsa kötülük anlamlı hale gelir. (3) Dolayısıyla kötülüğün varlığı, Tanrı'nın varlığını ima eder.

Bu yaklaşımı savunan çağdaş filozoflardan William Lane Craig, şu şekilde ifade eder: "Tanrı olmadan ahlaki değerlerin ve sorumlulukların var olamayacağını kabul eden ateist, kötülük problemi üzerinden Tanrı'nın yokluğunu savunurken kendi argümanını çürütmektedir."³⁸⁸ Dolayısıyla kötülük problemi, Tanrı'nın yokluğuna değil; tam aksine varlığına bir delil teşkil edebilir.

Kısacası Tanrısız bir evrende evrensel ahlaki önermelerin varlığını savunmak, klasik mantığın "çelişmezlik" ilkesine ters bir durumdur. Zira objektif kötülüğün varlığını ileri süren birisi, dolaylı olarak evrensel ahlaki değerlerin varlığını da kabul etmiş olur. Ancak aynı zamanda Tanrı'nın var olmadığını da savunuyorsa, bu ahlaki değerlerin temelini inkâr etmiş olur. Bu da rasyonel olarak sürdürülemez bir durumdur. Bundan dolayı kötülük problemi, sadece teizmi reddetmek hususunda yetersiz kalmakla kalmaz; doğru değerlendirildiği zaman teizmi destekler niteliktedir.

Ayrıca ateist filozofların hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler olamayacağını iddia edip hem de ahlak teorilerinde, insanın özneliği içerisindeki durumu bir tür kritere dönüştürmeye çabalayarak nesnel ilkeler ortaya koymaya çalışmaları da "çelişmezlik"

³⁸⁶ Clive Staples Lewis, *Mere Christianity*, (San Francisco: HarperOne, 2001), 38-39.

³⁸⁷ Richard Swinburne, *Is There a God?*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), 95.

³⁸⁸ William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, (Illinois: Crossway, 2008), 176.

ilkesine aykırı bir durumdur. İbn Sînâ ise ahlaki Tanrı'dan bağımsızlaştırılmamakta; nefsin kemale erişmesi, aklın rehberliği ve saadet anlayışı doğrudan ilahi düzene bağlanmaktadır. Böylece ahlaki ilkelerin nesnelliği Tanrı'nın varlığı ile tutarlı bir bütünlük içinde gerekçelendirilmektedir.³⁸⁹

Tanrı'nın varlığını reddedip aynı zamanda evrensel ahlaki değerlerin varlığını savunmak ilk bakışta seküler bir ahlak temellendirme çabası gibi görünse de, daha yakından ele alındığında “çelişmezlik” ilkesi'ne aykırı bir durumdur. Teizm önermeleri şu şekilde tanımlar: Evrensel ahlaki ilkelerin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Bu, mantıksal olarak şöyle ifade edilir: Tanrı yoksa, nesnel ahlak da yoktur. Ancak Tanrı'nın yokluğunu iddia edip aynı zamanda evrensel ahlaki ilkeleri tesis etmeye çalışmak da şu önermeyi varsayar: “Tanrı yok” ve “Nesnel ahlak var.” Bu iki önermenin birlikte doğru olması mantık açısından mümkün değildir. Zira ilk önerme gereği Tanrı yoksa evrensel ahlak da yok olmalıdır. Ancak ikinci önerme, hem Tanrı'nın yokluğunu hem de nesnel ahlakın varlığını kabul eder. Dolayısıyla bu şekilde bir önerme kümesi, içsel bir çelişki içermektedir. Çünkü hem “Tanrı yok” önermesi hem “Nesnel ahlaki ilkeler yok” önermesini “Nesnel ahlak var” önermesini gerektirmektedir ki bu, mantıksal anlamda bir “contradictio” yani çelişkidir, “çelişmezlik” ilkesine aykırı bir durumdur. Bu ilkeye göre, bir düşünce sisteminde hem Tanrısız bir âlemde evrensel ahlakın olamayacağını iddia edip hem de o âlemde evrensel ahlak kurmaya çalışmak tutarsızlık oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu tür ahlak teorileri ya teistik zemine geri dönmek zorundadır ya da “evrensellik” iddia sından vazgeçip ahlaki sübjektif, görelî ya da pragmatik temellere oturtması gerekmektedir. Yoksa ortaya çıkan durum, mantıksal açıdan tutarsız olduğu gibi felsefi olarak da sürdürülemez bir pozisyonudur.³⁹⁰

2.6.2. Delilci kötülük problemi iddialarının değerlendirilmesi

Delilci kötülük problemi açısından konuyu şöyle ele alabiliriz: Kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olmadığı iddiasına dayanan mantıksal kötülük problemini iddiaları, teodise ve savunmalar yoluyla da başarılı bir şekilde cevaplanmıştır. Bu konuda -ikinci bölümde de ayrıntılı bir şekilde belirttiğimiz üzere- Platon,³⁹¹ Aziz Augustinus,³⁹² İbn Sînâ,³⁹³ İmam Gazâlî³⁹⁴ ve Leibniz³⁹⁵ ise kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığını ifade etmişlerdir.³⁹⁶ Kötülük problemi, Plantinga'nın özgür irade savunmasıyla ve Hick gibi teist düşünürlerin açıklamalarının da tesiriyle yapısal bir değişim geçirerek mantıkçı formdan delilci forma

³⁸⁹ bkz. İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Hüseyin Atay, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 142

³⁹⁰ Copan, *Is God a Moral Monster?*, 452-466

³⁹¹ Platon, *Timaios*, 29-31, 44, 59, 81, 112.

³⁹² Augustine, *İtirafılar*, 210-211.

³⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 207, 261, 263.

³⁹⁴ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 4/118-119.

³⁹⁵ Leibniz, *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, 40.

³⁹⁶ Madden, “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, 156.

dönüşmüş, Tanrı'nın varlığına karşı kötülük temelinde yeni iddialar geliştirilmeye gayret edilmiştir.³⁹⁷ Delilci kötülük probleminde, Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında bir çelişki olduğu iddiasından ziyade dünyamızda sayısız kötülüğün bulunduğu ve bunların Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürdüğü iddia edilmektedir. Delilci kötülük probleminin iddiaları, mantıkçı kötülük probleminin iddialarından farklılık arz etmektedir.

Delilci kötülük problemi iddiaları bazen olasılık teorilerini bazen dünyamızda çok miktarda kötülük bulunduğundan en mükemmel dünya olamayacağı buna karşın Tanrı'nın mahiyeti gereği mümkün en mükemmel dünyayı yaratmak zorunda olduğu iddiasını bazen de anlamsız kötülükleri temel almaktadır.³⁹⁸ Delilci kötülük problemi iddialarından James W. Cornman, Keith Lehrer ve George S. Pappas tarafından sunulan olasılık teorileri, Tanrı'nın var olma olasılığını hesaplamada kötülüğün karşı bir delil olarak kullanılabileceği düşüncesi esas alınmıştır. Başka bir deyişle kötülük, Tanrı'nın var olma olasılığını düşürmektedir. Aslında burada Tanrı'nın her şeyi bilen bir varlık olmasına karşılık insanın bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olması gerçeğini de dikkate almak son derece önem arz etmektedir. Nitekim insan, epistemik açıdan kısıtlı bir varlık olduğundan Tanrı'nın neden kötülüklerle müsaade ettiğini kavrayamayacağı ortadadır. Burada Tanrı'nın muradı hakkındaki bilgisizlik, Tanrı'nın hiçbir nedeninin olmayacağına bir temel olarak kullanılmakta ve böylece de Tanrı'nın var olma olasılığının düşük olduğu neticesine varılmaktadır. Ancak insanın Tanrı'nın nedenleri hakkındaki bilgisizliğinin Tanrı'nın herhangi bir nedeninin olamayacağına bir delil olması yerine insanın nedenleri kavramadaki yetersizliğine işaret edeceği düşünüldüğü zaman olasılık hesabına Tanrı'nın varlığı lehine bir delil olarak eklenebilir. Plantinga'nın da belirttiği üzere olasılık hesapları kullanılarak Tanrı'nın varlığı lehine ya da aleyhine ortaya konulacak argümanlar kişilerin toplam inanç kümelerine bağlıdır.³⁹⁹ Tanrı'nın varlığı, bir ateistin kabul ettikleri bakımından olasılık dışı iken bir teistin inandıkları üzerinde ise oldukça ihtimal dahilindedir. Burada teistin inancını desteklemek için sunacağı ek kanıtlar, ilgili ihtimalleri belirlemede büyük öneme sahiptir. Teistin Tanrı'nın kötülüklerle izin vermesinin muhtemel sebeplerini dile getirmesi, olasılık hesabının sonucuna direkt olarak etki edecektir.⁴⁰⁰

Delilci kötülük problemi iddialarından dünyamızda çok miktarda kötülük bulunduğundan en mükemmel dünya olamayacağı buna karşın Tanrı'nın mahiyeti gereği mümkün en mükemmel dünyayı yaratmak zorunda olduğu iddiasına gelince de şunu söyleyebiliriz: Tanrı'nın en mükemmeli yaratması gerektiği iddiasına karşılık, mümkün en iyi dünya ifadesinin nasıl anlaşıldığı konuyla ilgili tartışmalara önemli ölçüde yön vermiştir. Eğer bu ifadeden dünya yalnızca haz içeren bir yer olarak belirtilecekse burada iki önemli sorunla karşılaşılacaktır. Öncelikli olarak içinde yalnızca haz bulunan bir dünyada insanın özgür iradesini tam

³⁹⁷ Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 11, 22,23, 30.

³⁹⁸ Yıldız, "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", 635.

³⁹⁹ Plantinga, "Probabilistic Arguments from Evil", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 35/1, (1979), 44-48.

⁴⁰⁰ Yıldız, "Tanrı, Olasılık ve Kötülük", 100, 105.

manasıyla kullanamaz. Zira gerçek anlamda özgürlük insana yalnızca haz veren bir şeyi değil aynı zamanda acı ve ızdırap vereni de tercih etmeyi gerektirir. İkinci olarak yalnızca hazzı içeren bir dünya için “mümkün en iyi” ifadesi çelişkili bir hal alacaktır. Zira her zaman dünyada var olan hazdan daha fazlasının mümkün olabileceği gerçeğinden hareketle yalnızca hazdan ibaret olan mümkün en mükemmel bir dünyadan bahsetmek imkân dahilinde değildir. Bunun yanında Tanrı’nın gayesini gerçekleştirmesi için var olan dünyadan daha iyisinin mümkün olmadığı düşüncesi de bu iddiayı geçersiz kılma açısından önem arz etmektedir. Burada ancak kötülüklerin mutlak bilgi sahibi olan Tanrı’nın gayesinin bir aracı olduğu bununla birlikte bunun nasıl olduğunun bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olan insan tarafından tam anlamda bilinemeyeceği savunulabilir.⁴⁰¹

Bu iddialar içerisinde anlamsız kötülük temelinde geliştirilen iddialar ise daha çok ilgi uyandırmıştır. Anlamsız kötülüklerden maksat, Tanrı’nın amaçlarını gerçekleştirmesinde hiçbir tesiri olmayan yani önlendiğinde ne daha büyük bir iyiliğin ne de eşdeğer ölçüde ya da daha fena bir kötülüğün meydana gelmesini zorunlu kılmayan kötülüklerdir. Anlamsız kötülüğü, kötülük probleminin merkezine alanlara göre dünyamızda öyle kötülükler mevcuttur ki bunlar Tanrı’nın herhangi bir amacına hizmet etmemektedir. Önlediği takdirde de ne daha büyük bir iyiliğe, ne de eşdeğer ölçüde ya da daha büyük bir kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bundan dolayı bu tarz kötülüklerle bir mana vermek imkân dahilinde değildir. Sonuçta anlamsız kötülükler ile Tanrı’nın sıfatları arasında olumlu bir ilişki kurmanın anlaşılır olmadığı, dolayısıyla bu tür kötülüklerin varlığının adil, merhametli ve şefkatli olan Tanrı’nın varlığını olumsuzlayacak güçte olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁰² Nitekim delilci kötülüğün güçlü savunucularından W. Rowe’a göre âlemde anlamsız ve amaçsız kötülükler bulunmaktadır. Tanrı varsa maksatsız hiçbir kötülüğün olmaması gerekir. Rowe, buradan yola çıkarak da “Muhtemelen Tanrı yoktur” sonucuna ulaşır.⁴⁰³ Delilci kötülük problemini savunanalar Tanrı’nın varlığına yönelik de teizmin bir rasyonel zemin oluşturamadığını düşünürler.⁴⁰⁴

Anlamsız kötülükler temelinde sunulan delilci kötülük problemi, aslında mantıksal kötülük problemiyle yakından alakalıdır. Nasıl ki mantıksal kötülük probleminde kötülük ile Tanrı’nın sıfatları arasında bir uyum olmadığı temel alınıyorsa delilci kötülük probleminde de anlamsız kötülüklerin Tanrı’nın sıfatlarıyla bağdaşmayacağı iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle delilci kötülük probleminde, şayet daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesine engel olacaksa ya da eşit derecede veya daha fena bir kötülüğe neden olacaksa her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak manada iyi bir varlığın bütün şiddetli ızdırap ve acıları önleyeceği iddiası vardır. Mantıksal kötülük probleminde dünyada çok sayıda kötülük mevcut olduğu iddiasına

⁴⁰¹ Yıldız, “Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük”, 640-641.

⁴⁰² Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, 212.

⁴⁰³ Şimşek, “William L. Rowe ve Kötülüğün Anlamsızlığı”, 31.

⁴⁰⁴ Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, 155.

benzer şekilde delilci kötülük probleminde de dünyada sayısız, anlamsız kötülük bulunduğu iddia edilmektedir. Aslında delilci kötülük probleminde temel fark, kötülüklerin niteliklerinde odaklanmasıdır. Yavru geyik ve beş yaşındaki küçük kız çocuğu gibi örnekler⁴⁰⁵ sunularak bunların Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmede hiçbir etkilerinin ve haklı gerekçelerinin olmadığı, anlamsız olduğu ileri sürülmüştür. İnsanın bilgisi dahilinde olan hiçbir gerekçenin Tanrı'nın söz konusu kötülüklere müsaade etmesini haklılaştırmayacağı iddia edilmektedir. "Mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" olan bir Tanrı'nın haklı bir gerekçe olacak olan bir iyiliği, acı ve ızdıraplara müsaade etmeksizin gerçekleştirebiliyor olmasının bu acı ve ızdırapları anlamsız kıldığı iddia edilmektedir.

Delilci kötülük problemi bir teist tarafından iki açıdan kabul edilemez. Birincisi; anlamsız ya da gereksiz olarak ifade edilen kötülüklerin dünyamızda var olduğu iddiasıdır. Böyle bir kötülük çeşidinin imkânsızlığıyla alakalı makul gerekçeler ortaya konulduğunda iddiaları etkisini yitirecektir. İkincisi ise Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükler ile çelişkili olmadığını ortaya koymaktır. Anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile çelişkili olmadığıyla alakalı geçerli gerekçeler ortaya konulduğunda delilci kötülük probleminin iddiaları Tanrı'nın varlığına karşı önemini yitirecektir. Delilci kötülük probleminin iddiaları karşısında anlamsız kötülüğün bulunamayacağına dair teodise ve savunmalar oluşturulması imkân dahilinde olsa da bu konuda hiç kimse, teodise ya da savunma geliştirmemiştir. Bunun yerine şüpheci bir tavır sergilemeyi öngören reddiyeler sunulmuştur. Şüpheci teizmde,⁴⁰⁶ anlamsız olduğu iddia edilen kötülük örneklerinin gerçekten anlamsız olup olmadığı hususunda bir yargıda bulunmamayı tavsiye edilmektedir. Çünkü şüpheci teizmde, sınırlı bir bilişsel kapasitesi olan insanın Tanrı'nın anlamsız olduğu iddia edilen belirli kötülüklere müsaade etmesinin nedenini kavrayamaması doğal görülmektedir. Şüpheci teizm, kimi zaman epistemik bir ilkeye kimi zaman da Tanrı'nın tabiatının gizemli olduğu tezine dayandırılır. Tanrı'nın bazı kötülüklere müsaade etmesinin makul bir nedeni vardır. Bu nedenin kavranamaması gayet normaldir. Epistemik sınırlılığı olan insanın Tanrı'nın bazı durumlarda neden kötülüğe müsaade ettiğine dair sebepleri kavrama noktasında yetersiz olmasının oldukça normal olduğu görüldüğünde, şüpheci teistlerin ortaya koyduğu reddiyelerin delilci kötülük problemi iddialarına cevap olarak yeterli olduğu düşünülebilir.⁴⁰⁷

Ayrıca şüpheci teizmin düşünce yapısının da kendi içerisinde bazı sıkıntılar içerdiği savunulsa da bunların cevabı da mevcuttur. Birinci olarak zannedildiği gibi şüpheci teizm, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia etmemektedir. Sadece bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenler hakkında bir genelleme yapılamayacağını vurgulamaktadır. Bilginin kendisi

⁴⁰⁵ William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16/2 (1988), 119-120.

⁴⁰⁶ Şüpheci teistlere göre ise kötülüğün bir anlamı ve gerekçesi olsa da biz bu gerekçenin ne olduğunu bilemeyiz o yüzden kötülük problemini ortaya atamayız. Buradan hareketle Tanrı'nın varlığı aleyhine gidilemez. Şüpheci teizmin daha batıda çıkmadan İslam geleneğinde bir karşılığı vardı. Şüpheci teizmin benzeri, mutezile'nin itirazlarına maruz kalan eş'arîler tarafından savunmuştur. el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 55.

⁴⁰⁷ Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, 214.

hakkında bir şüphecilikten ziyade henüz bilgi konusu olmamış durumlar ile ilgili bir şüpheliğin tavsiye edilmektedir. İkinci olarak şüpheli teizmin kötülüğün engellenmesi sonucu daha büyük bir iyiliğin de engellenmiş olabileceği ihtimalinden dolayı kötülüğü engelleme konusunda herhangi bir karara varamayacağı tartışmasına gelince de Tanrı'nın bir kötülüğü engellemek için müdahale de bulunmamasının nedeninin bilinmemesi, bir insanın karşılaştığı kötülüğe müdahale etmemesi için makul bir neden oluşturmaz. Nitekim Tanrı ve insan farklı rollere sahiptirler. İnsan imtihan edilen konumundadır. Tanrı'nın müdahale etmemesi, insanın müdahaleden kaçınması için iyi bir sebep olarak görülemeyeceğinden şüpheli teistin karşılaştığı bir kötülüğü önlemek için müdahale de bulunma konusunda bir karara varmayış askıya alması gerekmektedir.⁴⁰⁸

Delilci kötülük problemi bir teist tarafından kabul edilememesinin ikinci yönü olan Tanrı'nın anlamsız kötülüğe müsaade etmesi için nedenlerinin olduğu düşüncesi ise üç şekilde cevaplanabilir. Birincisi Hasker'in da yapmış olduğu gibi, teodise ile Tanrı'nın gereksiz kötülüklerle müsaade etme sebebi, ikna edici bir şekilde sunulabilir. Burada müsaade edilen kötülüklerin anlamsız olma statüsünden çıkıp çıkmadığına dikkat etmek gerekir. Zira Hasker'in teodisesine göre var olduğunu iddia edilen anlamsız kötülükler, aslında daha büyük bir iyiliğin varlığı için zorunludur. Bundan dolayı müsaade edilen kötülükler, iyiliğin varlığı, ahlakın korunması için gerekli olduklarından onların gerçekten anlamsız olduklarını söylemek mümkün değildir. Daha büyük iyiliklerin korunması için kötülüklerle müsaade edildiği varsaydığından Hasker'in itirazı, aslında anlamsız kötülüğün varlığına karşı güçlü bir teodisedir. Hasker, kötülük yapanlara engel olmak ya da bu kötülükler yüzünden oluşan olumsuzlukları engellemek için Tanrı'nın devamlı surette evrene müdahale etmesinin varoluş amacına aykırı bir durum olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁹ İkinci olarak, Tanrı'nın anlamsız kötülüklerle müsaade etmek için nedenlerinin olduğu düşüncesi temel alınarak muhtemel nedenlerden bir tanesini ortaya koymakla bir savunma yapılabilir. Savunma ve teodise girişimleri, Tanrı'nın bir planı olduğu ve anlamsız kötülüğün de bu planın kaçınılmaz bir parçası olduğu düşüncesini temel alır. Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükleri dışlamadığına yönelik itirazlar, savunma veya teodise formundadır. Üçüncü olarak da anlamsız olduğu varsayılan kötülükler, Tanrı'nın varlığı ile bağdaşmaktadır. Bununla birlikte bunun nasıl olduğunun insanın epistemik kapasitesine açık olmadığıyla alakalı ileri sürülen teodise ve savunmaların -birçok noksanlık içerse de- bizi şüpheli bir tutumun, anlamsız varsayılan kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olduğunu savunmanın en etkin yolu olduğu neticesine ulaştırmaktadır. Bu son tutum, şüpheli teizmle bağlantılıdır. Bununla birlikte bu iki tutum arasında önemli bir ayrım da mevcuttur. Şüpheli teizm anlamsız kötülüğün olamayacağı iddiasını esas alırken ikincisi bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile çelişki içermeyip uyumlu olduğunu ve mevcut dünyada var olabileceğini öngörmektedir.

⁴⁰⁸ Yıldız, *a.g.e.*, 215.

⁴⁰⁹ Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", 183-198, 186.

Kısacası teist düşünürlerin verdikleri yanıtların hem mantıkçı hem de delilci kötülük probleminin iddialarını zayıflattığı söylenebilir. Dünyamızda birtakım kötülüklerin anlamsız olduğu varsayımından hareketle Tanrı'nın varlığını kabul etmemek insanın epistemik sınırlılığını hesaba katmamaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim epistemik açıdan sınırlı bir varlık olan insanın bir kötülük örneğinin anlamsız olup olmadığını kesin olarak belirleme açısından yeterli bilgiye sahip olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca anlamsız kötülüğün var olduğu kabul edilse bile bundan Tanrı'nın yokluğuna gidilebilir mi? Bu konuda ortaya konulan savunma ve teodiseler bazı problemler içerse de Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülüklerle bağdaşması imkân dahilindedir. Bu durum da anlamsız kötülükler temelinde Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen delilci kötülük probleminin iddialarını önemli ölçüde zayıflatmaktadır.⁴¹⁰

Günümüzde en güçlü delilci kötülük argümanlardan birini sunduğu iddia edilen Draper tarzı kötülük problemi iddiaları açısından ise bu konuyu şöyle ele alabiliriz: Draper birçok çalışmada teizmi, natüralizm ile uyumlu bir düşünce yapısı ile karşılaştırmıştır. O, özellikle iyi ve kötü verileriyle ilgili sunulan alternatiften daha iyi bir açıklama sunmadığından teizmin rasyonel olmadığını iddia etmiştir.⁴¹¹ Draper iddialarını, ilk iddiasından (1989) son iddiasına (2017) kadar giderek geliştirip bazı önemli noktalarda değiştirse de bütün iddialarının bazı ortak özellikleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, her iddiasının teizme bir alternatif belirlenerek kurgulamasıdır. İlk iddiasında sunulan alternatif diğer bütün çalışmalarda da sunulan diğer alternatifler ile uyumlu olan kayıtsızlık hipotezidir. Draper'ın bu hipotezi betimlemek üzere sunduğu tanım da hem natüralizmle hem de kaynak fizikalizmle uyumludur. Kayıtsızlık hipotezinin çok belirsiz ve birçok düşünce yapısı ile uyumludur. Bundan dolayı teizme karşı daha belirgin bir hipotezin alternatif olarak sunulması gerektiği eleştirilerine karşı, sonraki birkaç çalışmada alternatif olarak natüralizmin seçilmesiyle daha belirli bir görüş, teizme karşı alternatif olarak sunulmuştur.⁴¹² Son iddiasında ise teizme alternatif olarak kaynak fizikalizminin sunulmasıyla kapsamı daha da dar bir düşünce tercih edilmektedir. Sonuçta teizme karşı sunulan bütün bu alternatiflerin ortak noktası ise evrene müdahale eden aşkın varlıkların olmayışıdır.⁴¹³ İddiaların ikinci ortak özelliği ise kötülüklerle birlikte iyiliklerin de teizme karşı sunulan alternatifler tarafından daha iyi açıklandığıdır. İddialarda, iyiliklerin de kullanılmasıyla iyilik temelinde kurgulanacak bir teodise ve savunmanın da önüne geçileceği belirtilmiştir. Ayrıca Draper iddialarında teizmin yanlışlığına ya da doğruluğuna dair bir tartışmaya girmemiştir. Daha çok ilk iddiasında sunduğu alternatifin acı ve zevk verilerine ve sonraki iddialarındaki alternatiflerin ise iyi ve kötü

⁴¹⁰ Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, 216, 217.

⁴¹¹ Paul Draper, "Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic," *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. D. Howard-Snyder, P. K. Moser, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 197-214; Nesim Aslantatar, *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 79.

⁴¹² Nesim Aslantatar, "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi", *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 195.

⁴¹³ Aslantatar, *a.g.e.*, 180.

verilerine daha uygun olduğudur. Bundan dolayı teizm nazararı daha olası olduğunu ve bu durumun bir sonucu olarak teizmin rasyonel olmadığını savunmuştur. Başka bir ifadeyle teistlerin iyi ve kötü verilerine ait bir açıklama sunabilecekleri bununla birlikte onların sunacakları açıklamanın alternatif hipotez tarafından sunulan kadar iyi olmayacağını iddia eder. Buna göre daha iyi açıklama sunan görüş daha rasyonel olmaktadır.⁴¹⁴

Draper'e göre kötülük, bir Tanrı'nın varlığından daha çok natüralizm ve evrimle daha iyi açıklanabilir. Bununla birlikte ona göre var olan bütün kanıtlara ait bir değerlendirme, ateizmden daha çok agnostisizmi temellendirmektedir. Agnostisizm, ateizm ve teizmin gerekçesi olarak ifade edilen kanıtları birbirleriyle kıyaslayarak sunulan; kötülüğün varlığı, evrim, âlemin nizamı vs. kanıtlardan hangisinin ateizmi veya teizmi desteklediğini ortaya koymaya yönelik bir misyonla çıktığı yolda, var olan bütün kanıtlara dair bir değerlendirmenin ortaya bir muğlaklık çıkardığını savunur. Bu muğlaklık da ona göre agnostisizmi gerekçelendirmektedir. Örneğin, agnostikler için de âlemdeki kötülüğün varlığı teizmin aşkın Tanrı'sıyla uyum içinde resmedilemediğinden kötülük, teizmden daha çok ateizmi destekler. Bununla birlikte âlemin tasarımı, ruh ve zihnin varlığı ya da dini tecrübe ateizmden daha çok teizmi destekler. Agnostiklere göre bütün bu kanıtlar göz önüne alındığında tek bir sonuca ulaşmak imkân dahilinde görünmemekte; hükmü askıya almak en rasyonel seçim olarak göze çarpmaktadır. Draper'e göre de ateizm ve teizmin ortaya koyduğu kanıtlar, orantısal olarak eşit olmadığından kanıtlardan hangisinin daha güçlü olduğu konusunda karşılaştırma yapmak oldukça güç bir durumdur. O'na göre mevcut kötülükler, iyilikle oranlandığında teizmin gücü natüralizme göre zayıflamaktadır. Acı-zevk ve üremenin devamı için de aynı durum söz konusu olmaktadır. Ancak Draper, evrendeki düzen, özgür irade, akıllı yaşamın mümkün olmasını evrimle karşılaştırdığımızda, teizm için daha büyük bir kanıt olduğunu düşünür. Acı-zevk argümanı ile akıllı yaşamın varlığına dair argüman karşılaştırıldığında hangisinin daha güçlü olduğuna karar veremediğini ifade eder.⁴¹⁵ Neticede Draper'e göre var olan birçok iddianın karar vermeyi mümkün kılmadığı bir durumda insanın kararını, yeterli kanıttan uzak olduğu veya hangi tarafın daha güçlü kanıtla desteklendiği net olmadığından askıya alması gerekmektedir.⁴¹⁶

Draper, Tanrı'nın varlığına dair kanıtların içinde bulunduğu bu muğlaklığın agnostisizmi temellendirdiğini savunur. Bununla birlikte tüm diğer kanıtlar gibi kötülüğün doğrudan agnostisizmi desteklediğini savunmaz. Daha ziyade ateizmi tek başına kanıtlayacak gücü olmadığını savunur. O'na göre kötülük, teizm için çözülmesi gereken bir problemdir. Bununla birlikte bu sorunun teizmin doğruluğuna zarar verecek güçte olmadığını göstermek zor değildir. Günümüzde en güçlü delilci kötülük argümanlardan birini sunduğu iddia edilen

⁴¹⁴ Yıldız, *Teizm, Natüralizm ve Kötülük*, 107,108.

⁴¹⁵ Draper, "Seeking but not Believing", 205-206; Aslantatar, "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi", 178, 185, 194. Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", 320-330.

⁴¹⁶ Aslantatar, "Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi", 194.

Draper dahi ateizmden daha çok agnostik bir pozisyonun daha rasyonel olduğunu kabul etmektedir. O, kötülüğün her ne kadar natüralizmle, teizmle olduğundan daha kolay açıklanabileceğini düşünse bile bu yaklaşımın tek başına ateizmi haklı kılmadığını savunur. O'na göre ateistlerin teizme karşı yalnızca kötülük problemine dayandıkları her türlü iddiaları zayıf kalmaya mahkumdur.⁴¹⁷

Draper tarzı kötülük probleminin iddialarının da kendi içinde açmazları da bulunmaktadır. Örneğin Draper'ın iyi ile kötü verilerinin genel olarak canlıların üremesi ya da hayatta kalması için kullanışlı olduğunu iddiasını dayandığı esas düşünce, biyolojik yararlılıktır.⁴¹⁸ Buna karşılık ilk iddiasında biyolojik gereksiz kötülüklerin de bulunduğunu ifade etmiş bununla birlikte sonraki iddialarında bu kavramı neredeyse hiç kullanmamıştır. Bunun yerine sonraki iddialarında basitlik, tutarlılık ve sadelik açısından da teizm ve sunduğu alternatifi karşılaştırmıştır.⁴¹⁹

Teizme bir alternatif öneren ve söz konusu alternatifi belirli bazı olgu ve olayları teizmden daha iyi açıkladığını iddia eden Paul Draper'a; Alvin Plantinga, William Alston, Richard Otte, Peter van Inwagen, Stephen J. Wykstra ve Timothy Perrine tarafından cevaplar verilmiştir. Plantinga'ya göre teizmi, bilimsel bir hipotez olarak ele almak ve bu temel üzere teizme meydan okunmak rasyonel bir yaklaşım değildir. Teizm, bilimsel bir hipotez değildir ve bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Sonuçta bilimsel bir hipotezden beklenen bir açıklama şeklinin teizmden de beklenmesi doğru değildir. Draper iddialarında epistemik olasılıklara başvurmakta ve bu tür olasılıklar, kişinin bilişsel durumuna bağlıdır. Bundan dolayı da genel geçer değildir. Bundan dolayı bu iddia da sadece ya onu kurgulayan ya da onunla benzer bir bilişsel durumu paylaşan biri için ikna edici olabilir. Farklı bilişsel durumda olan diğer insanlar için bir anlam ifade etmez.⁴²⁰

Yine William Alston da Draper'ın ilk iddiasında karşı tartışmaktadır. Alston, itirazında açıklama ifadesine yoğunlaşmış ve teistik türden açıklamanın detaylarına ait Draper'ın yeterli bilgi vermediğini vurgulamıştır. Buna karşılık kayıtsızlık hipotezi de birçok düşünce yapısıyla uyumludur. Bundan dolayı iyi ve kötülük verilerine hangi düşünce temelinde bir açıklama sunulduğu noktasında belirsizlik bulunmakta ve bu sebeple daha spesifik bir alternatifi belirlenmesi gerekmektedir.⁴²¹ Draper'ın sonraki iddialarında daha belirli alternatifler sunması bu eleştirinin haklılığını ortaya koymuştur. Diğer bir önemli itiraz Draper'ın bütün argümanlarında, sadece her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi sıfatlarını dikkate

⁴¹⁷ Aslantatar, *a.g.e.*, 195.

⁴¹⁸ Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", 335.

⁴¹⁹ Paul Draper, "More pain and Pleasure: A reply to Otte", *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter Van Inwagen (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2004), 44, 47.

⁴²⁰ Alvin Plantinga, "On Being Evidentially Challenged", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, (Indianapolis: Indiana University Press, 1996), 248, 251-252.

⁴²¹ William Alston, "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil", *The Evidential Argument from Evil*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1996), 328-330.

alan teizmin türü olan sınırlı teizmi⁴²² kullandığı ve bir dinî inancın bütün öğretilerini ihtiva eden teizm türü yani Yahudilik, Hristiyanlık ya da İslam olan geniş teizmi dikkate almadığı yönündedir. Otte'nin de belirttiği gibi Yahudilik, Hristiyanlık ya da İslam'ın iyi ve kötü verilerine inananlarını ikna edecek yeterlilikte açıklamalar sunması, en azından inananlar için yeterli olmaktadır. Ayrıca inananlar için kayıtsızlık hipotezi, natüralizm veya kaynak fizikalizm gibi alternatif olarak sunulan hipotezlerin de birer açıklama sunabiliyor olması teizmin rasyonel olmadığını göstermez.⁴²³

Peter van Inwagen ise Draper'e şöyle bir itiraz sunmaktadır. O, teizmde acı ve ızdırapların dağılımının uygun olup olmadığının kimsenin bilebileceği bir durumda olamayacağını belirtir. Bundan hareketle de acı ve ızdırap dağılımına, teizmin uygun bir açıklama sunup sunmadığı açısından herhangi bir epistemik olasılık tahsis edilemeyeceğini ifade eder. Sonuçta da acı ve ızdırapların epistemik olasılığının teizmden daha çok kayıtsızlık hipotezinde daha yüksek olduğunun söylenemeyeceğini savunur. Böylece teizmde acı ve ızdırap dağılımına dair sunulacak bir savunmanın Draper'in argümanını bertaraf edeceğini belirtir.⁴²⁴ Timothy Perrine ve Stephen Wykstra ise şüphecî teizmi Draper'in iddialarına da cevap olabilecek şekilde yenilemektedirler. Rowe'un iddiasına karşı kullanılan cornea ilkesi⁴²⁵ yenilenip Draper'in iddialarına cevap olarak kullanılmaktadır. Perrine ve Wykstra, daha ılımlı bir şüphecilik sergilemektedirler ve var olan bütün iyilere ve Tanrı'nın bunlara müsaade etmesindeki bağlantılarına insanın sınırlılığı nedeniyle erişiminin zor olduğu gerçeğinin olasılık hesabına eklenmesi halinde hesabın sonucunun teizm lehine değiştireceğini tartışmaktadırlar.⁴²⁶ Ancak ne Paul Draper'in iddiası ne de bu iddiaya yapılan itirazlara verilmiş olan cevaplar, bu iddiaya itiraz yazan teistlerin görüşlerini terk etmelerini sağlamıştır. Sonuç olarak bütün bu felsefi çaba aslında herkesin zaten hâlihazırda sahip olduğu fikri, olduğu gibi devam ettirdiğini göstermiştir.⁴²⁷

⁴²² Teizm geniş ve sınırlı olmak üzere ikiye ayrılır. Sınırlı teizm, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi gibi nitelikleri olan bir Tanrı'nın var olduğu öğretileridir. Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, 10-11. Geniş teizm ise bu niteliklerin yanında dinî öğretileri de içeren bir manayı ifade eder. William Rowe, "The Empirical Argument from Evil", *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. William Wainwright-Robert Audi, (New York: Cornell University Press, 1986), 240-241.

⁴²³ Richard Otte, "Evidential Arguments from Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, 48/1 (2000), 2-8.

⁴²⁴ Peter Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74, (2001), 65-80.

⁴²⁵ Wykstra, Tanrı ve insan arasındaki epistemik farktan yola çıkarak bir ilke geliştirmiş ve bunu "Makul Epistemik Erişim Şartı" (the Condition of Reasonable Epistemic Access) (CORNEA) olarak isimlendirmiştir. CORNEA, eğer Tanrı varsa insanların epistemik sınırlılığı nedeniyle O'nun gerekçelerini bilmemesinin olağan olduğu ve bu bilgisizliğin de Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak sunulamayacağını ifade eder. Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, 103,104; Yıldız, *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, 103, 104.

⁴²⁶ Stephen J. Wykstra-Timothy Perrine, "Skeptical Theism, Abductive Atheology, and Theory Versioning", *Skeptical Theism: New Essays*, ed. Dougherty Trent-Justin P. McBrayer, (New York: Oxford University Press, 2014), 155.

⁴²⁷ Yıldız, *Teizm, Natüralizm ve Kötülük*, 14, 109-111.

2.6.3. Varoluşsal kötülük problemi iddialarının değerlendirilmesi

Evrensel ahlaki değerlerin varlığı, varoluşsal kötülük problemi iddialarını da boşa çıkarmaktadır. XX. yüzyılın en önemli düşünürlerinden Sartre, varoluşun özden önce geldiğini, evrensel ve değişmez bir insan tabiatının mevcut olmadığını belirtir. Sartre'ın varoluşun özden önce geldiği iddiasıyla kastettiği; insanın önce var olması, daha sonra belirlenmesi ve tanımlanmasıdır. Bundan dolayı insan, var olmadan önce tanımlanamaz.⁴²⁸

Sartre'a göre insana dair fitrî, (doğuştan) ve evrensel bir öz yoktur. Bir anlamda insanın özü, onun öznelliğinde gizlidir. Öznellik ise varoluştan sonra ve varoluş süreciyle tedricî bir şekilde tesis edilmektedir. Sartre, sabit bir insan doğası olduğu fikrini yadsısa da bu durum onun insanın bütünüyle öznel olduğunu kabul ettiğini göstermemektedir. Çünkü ona göre insanın evrenselliği, onun doğal bir biçimde varoluşsal bir varlık olmasıdır. Sartre'da değişmez bir insan tabiatının olmadığı inancı ile Tanrı'nın var olmadığına ilişkin varsayımı, birbirini bütünleşmektedir. Kavrayan ve tasarlayan bir Tanrı bulunmayınca doğal olarak bir insan tabiatının varlığı da yoktur. Tanrının varlığı kabul edilmediğinde evrende var olduğu düşünülen ahlak değerlerini bulma imkânı da yoktur; iyi veya kötü diye önsel bir bilgi de olamaz.⁴²⁹ Bundan dolayı Sartre da "Tanrı yoksa her şey mubahtır" diyen Dostoyevski'yi haklı bulmaktadır. İnsan bir varoluşa sahip olduğunda kendisini kavradığı biçimdedir; var olmak üzere attığı adımdan sonra var olmak istediği gibidir. İnsan kendisini ancak varoluşsal olarak oluşturacağından insanın özgürlüğü üzerinde hüküm sürülemez. Zaten insanın asıl varoluşu da onun özgürlüğüdür; çünkü kendi seçimleriyle insan kaderini oluşturur. Diğer taraftan bu belirlenim, evrensel ve soyut bir ahlakın olamayacağını, insanın ahlakını kendisinin tercih ettiğini ortaya koyar.⁴³⁰ Bu durum gösteriyor ki Sartre'a göre, bütün tercihler, tercih olması ve belirlenmemiş bulunması açısından ahlaki sayılır.

Bunlardan hareketle Sartre'ın, insanın kaderini kendisinin oluşturduğunu ve bu kaderin de "olmak" tan daha ziyade "olmak istemeyi" içerdiğini ve bundan dolayı da "olmak isteme" nin sınırının olması nedeniyle tahayyülün imkânlarının zorlanarak insanın olmadığı ya da olamayacağı şeyleri de içerdiğini belirtmeliyiz. Burada o, varoluştan sadece var olmayı değil; aynı zamanda var olma dahilinde düşünülebilecek bütün olasılıkların varlığını da anlamaktadır.

Ona göre insanın mesuliyeti neredeyse onun varoluşunun bir parçasıdır. İnsan yalnızca kendisinden değil, bütün insanlardan mesuldür. İnsan kendisini tercih eder ancak bunu yaparken de diğer insanları da tercih etmiş olur.⁴³¹ Tercih etmek, insan ile diğeri arasındaki sınırları kaldıran bir durumdur, insanın öte ile müşterek sabit bir özü bulunmamaktadır. Bununla birlikte kendini tercih etme davranışında öteki ile bağlandığı bir edimin içine girmiş

⁴²⁸ Sartre, Varoluşçuluk, 62, 63, 64.

⁴²⁹ Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 15.

⁴³⁰ Sartre, Varoluşçuluk, 64, 71, 76, 83, 91, 94, 96

⁴³¹ Sartre, *a.g.e.*, 65.

olmaktadır. Onun insana mahsus değişmez bir doğasının olduğunu kabul etmemesi, bazı tutarsılıkları da beraberine getirir. Öncelikle insanın özünün olmadığı düşüncesi, örnek alınabilecek ideal bir insan tasavvurunu ortadan kaldırmaktadır.⁴³²

Sartre'ın da -pek çok ünlü ateist düşünür gibi- hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler olamayacağını iddia edip⁴³³ hem de kabul etmediği ahlaki ilkelerden yani kötülükten hareketle Tanrı'nın yokluğuna ya da başkaldırmaya gitmesi de rasyonel gözükmemektedir.

Varoluşsal bakış açısına insanın Tanrı'ya karşı başkaldırması gerekir. Tanrı, dünyada kötülüğe müsaade edip insanları dünyada öylece bırakmış ve onlara ölümün olduğu bir yazgıyı kabul etmelerini emretmiştir. Bundan dolayı insan Tanrı'ya karşı başkaldırmalıdır.⁴³⁴ Zira bu yaklaşımı savunan Sartre ve Albert Camus'a göre kötülük, tecrübe edildiğinden varoluşsal bir problemdir. Albert Camus da Tanrı'yı reddedişini kötülüklerin varlığına, çokluğuna ve şiddetli bir biçimde tecrübe edilmesine bağlamıştır.⁴³⁵ Camus buradan yola çıkarak kötülük problemini çok basit bir varoluşsal ikileme ifade eder: "Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir."⁴³⁶ Sartre'a göre ise insanın kendini var etmesi dışında kalan tüm belirlemeler insanı kendisi olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bunlar insanı dışsal belirlenimlere mahkûm bırakan tabular olarak görülmektedir. İnsan yaşarken, varoluş serüveni boyunca her an kendini yeniden oluşturmaktadır. Bu oluşumda da özgür olmaktadır. İnsanın kendini tekrar tekrar oluşturmalarının esası, kararlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan yaşam içerisinde tek başınadır ve yaşamının tüm sorumluluğu kendisine aittir. Kötülük ise yaşam içerisinde var olan ve insanlar tarafından tecrübe edilen bir olgudur.

Ontolojik yaklaşımın temsilcilerinden olan Camus'ya göre kötülüğün kaynağı Tanrı'dır ve insan özgür değildir. Ancak eğer insanın özgür olduğu düşüncesi kabul edilirse Tanrı'nın her şeye gücü yeten sıfatı doğru kabul edilmemektedir. Sartre ve Albert Camus gibi varoluş filozofları, kötülüğü varoluşsal bir sorun olarak görmektedirler. Aslında Sartre ve Camus Tanrı'yı inkâr etmekten daha ziyade ona karşı başkaldırmak gerektiği fikrini savunmaktadırlar. Bu filozoflara göre varoluşsal sorun olan kötülüğün hatta her şeyin sorumlusu Tanrı'dır. Varoluşsal kötülük savunucularına göre insan, bu dünyada tek başınadır. Tanrı, dünyaya müdahale etmemekte ve insanların yaşadıklarına karşı kayıtsızdır. Bu yaklaşımı savunanlar, her şeyde kötülük bulunduğunu, her şeyde, her zaman üzüntü, acı, ümitsizlik, saçmalık, anlamsızlık ve ölüm gibi kötü nitelendirilen şeyler vardır. Dünya,

⁴³² Kenan Gürsoy, J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 90.

⁴³³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 269-271; Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 35; Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, 15; Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, 70; Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, 124; Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, 132-133; Ruse - Edward, *Philosophy of Biology*, 51, 314-317.

⁴³⁴ Demirtaş, "Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu mudur?", 150; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 35.

⁴³⁵ Camus, *Düşüş*, 94.

⁴³⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 34.

amaçsız bir yerdir, yaşamda saçmalık, acı, ümitsizlik, keder ve ölüm bulunmaktadır. Yaşamın içerisinde bulunan üzüntü, acı, keder gibi duyguların varlığını koruması, dünyada bir değişimin ve düzeltmelerin söz konusu olmayacağını göstergesidir. Zira varoluşsal yaklaşım, kötülüğün yaşam içerisinde yerleşmiştir ve iyileştirmek adına yapılan herhangi bir faaliyet bile kötülüğün dünyaya daha fazla yapışmasına neden olur. Bundan dolayı insan, yok oluşu kabul etmek ve ona dayanmak dışında başka bir alternatifi yoktur.⁴³⁷

Felsefi düşünce sistemleri, varoluşsal yaklaşıma benzer özellikleri bulunmakla birlikte insan için dünyanın anlamlı bir alan olduğunu ifade eder. Bu sistemler, insanın bu dünya içerisinde var olmasının bir amacı olduğunu ve dünyanın insan için bir anlamı olduğunu belirtir. Bu dünya insan varlığının anlam bulduğu bir yerdir ve insan davranışlarına her zaman cevap verir. İnsan davranışlarının iyi ve kötü yöndeki seçimleri de aynı şekilde bir karşılık bulur. Anlam yüklenen ve anlamak için gayret gösterilen dünyadan her zaman bir karşılık beklenir. Dünyadan beklenen karşılık gibi insan seçimlerinin hangi yönde olduğuna bakılmaksızın da mükâfat ya da ceza beklenmektedir. Bazı teist düşünürler ise Tanrı'nın bu evreni yaratırken ve insanı özgür iradeleri ile özerk bir varlık olarak var ederken iyi bir şey yaptığını belirtirler. Özerk bir varlık olarak yaratılan bu insanlar, özgür iradeleri ile davranışlarını iyi yönde gerçekleştirebilecek potansiyelleri bulunmaktadır. Bu özerklik ile insanlar ahlaki olarak en iyiyi oluşturabilir, vicdana, merhamete, sevgiye, dayalı bir toplum oluşturabilir ve çeşitli erdemlere sahip olabilirler. İnsanın gerçekleştireceği bu davranışların temelinde iyi bulunuyor ve bunu özgür iradesi dahilinde gerçekleştirir ise davranışları anlamlı olmaktadır. Bununla birlikte özgür iradeye sahip olan bu insanda kötülük potansiyeli de zorunlu olarak bulunmaktadır. Asıl önemli olan da iyilikle beraber kötülük potansiyeline de sahip olduğu halde insanın, iyi olan davranışgerçekleştirmesidir. Çünkü tam bir özgürlükle var olmak, iyiyi seçme noktasında bir zorlamayı gerekli kılmaktadır. Nitekim iyi ve ahlaki doğrular üzerinden gerçekleştirilen davranışların, tam bir özgürlük içerisinde gerçekleşmesi gerekmektedir. İkinci bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere John Hick gibi düşünürler de bu sebeple özgür iradenin insan maneviyatının gelişimini sağladığını belirtmektedirler. Zira onlara göre özgür irade, insanın gerçekleştirdikleri davranışlardan hatalı olan kısımlardan ders çıkararak ahlaki açıdan daha iyi insanlar olmalarını sağlamaktadır. Kötülük yapabilme potansiyeline sahip olup bu potansiyeli bastırmak, insanı daha erdemli hale getirmektedir. İnsanın kazandığı bu erdemler, özgür iradenin sağladığı olgulardır.⁴³⁸

Bu konuda varoluşsal kötülük problemine karşı bir tavır sergileyen Johann Gottlieb Fichte ise Tanrı'dan kaynaklı bir kötülüğün olmadığını ve iyi-kötü kavramlarının sadece insana ait bir ayırım olduğunu belirtmiştir.⁴³⁹ Fichte'nin de John Hick'e benzer bir bakış açısı bulunmaktadır. Zira ikisi de kötülüğün insana özgü bir olgu olduğu ve bunun Tanrı'dan kaynaklanmadığını belirtirler. Fichte, teist bir yaklaşımı benimsemiş ve varoluşsal kötülük

⁴³⁷ Çakmak, "Albert Camus'un Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi", 104.

⁴³⁸ Hick, *A John Hick Reader*, 97.

⁴³⁹ Yıldırım, *Kötülüğün Kurtulmanın Bir Yolu Olarak Fichte'nin Ontolojisi*, 57-58.

problemine karşı bir tavır sergilemiştir. Teist görüşlerin temelinde kötülük hiçbir şekilde Tanrı'ya atfedilmemektedir. Tanrı, mükemmel bir dünya yaratmıştır bununla birlikte dünyanın bozulmasının ve kötülüğün hüküm sürmesinin sebebi insandan kaynaklanmaktadır. Zira insan, dünyaya özgür bir varlık olarak gelmiştir. Bundan dolayı da davranışlarını bu özgür irade doğrultusunda gerçekleştirmektedir ve insan gerçekleştirdiği her davranışın sorumlusudur. Bundan dolayı onun gerçekleştirdiği davranışlar Tanrı'nın sorumluluğunda değildir. Tanrı, kötü değildir ve kötülüğün kaynağı da değildir. Fichte de bu yaklaşımın savunucularından biri olarak Tanrı'dan kaynaklı bir kötülüğün olmadığını ve iyi-kötü kavramlarının sadece insana ait bir ayrım olduğunu belirtmektedir. İyi- kötü belirlenimler, ahlaki alanı işaret etmektedirler. Bundan dolayı bu iki kavram da sadece insana özgüdür. Dünyada insan dışında ahlak yasası bulunan ve ahlak yasasına göre hareket eden hiçbir varlık yoktur. Ahlak yasası yalnızca insan için geçerlidir ve insan davranışlarının düzenlenmesini sağlar. Bundan dolayı Fichte, iyi veya kötü olarak kabul edilen şeylerin sadece insana özgü olduğu ve yalnızca insanda geçerli olduğu fikrini savunur.⁴⁴⁰ İnsanın özgür davranışta bulunduğu her durumda tercih ettiği yol ile beraber iyi veya kötü kararının neticesi de yalnızca kendisine bağlı kılınmaktadır. İyi veya kötü kavramları insanın davranışları neticesinde ortaya çıkmaktadır. Fichte'nin aşkın olarak belirttiği tek tek "ben"lerde var olan Tanrı'nın insan davranışlarına müdahalesi yoktur. Zira tek tek "ben"ler, özgür iradeleriyle davranışta bulunmaktadır. İnsan, kendisinde bulunan tanrısal özü itibarıyla ahlak yasasına uygun bir şekilde dünyada davranışta bulunmaktadır. Tanrısal özünün bilincinde olmayan her "ben" için ahlak yasasına uygun davranışta bulunması mümkün görünmemektedir. Bu itibarla iyi veya kötü davranışlar, "ben"lerin tanrısal özün bilincinde olup olmadıklarına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Kısacası Tanrı'nın sıfatlarına aykırı veya zıt bir durum olan kötülük, Tanrı'ya hiçbir şekilde atfedilmemektedir. Tanrı, yaratmış olduğu evrene hiçbir müdahalede bulunmamaktadır. Mükemmel evren karşısında ahlak yasasına ters düşebilecek bir davranışta da bulunmamaktadır. Bundan dolayı Fichte'de kötülük, Tanrı'nın sorumluluğunda değildir. Bununla birlikte o, insanın özgür davranışları sonucunda ortaya çıkan bir kavramdır. O halde kötülük, özgür davranışta bulunan varlık olarak insanın tercihleri neticesinde oluşmaktadır.⁴⁴¹

Sonuç olarak evrensel ahlak ilkelerini kabul etmeyen gerek mantıkçı kötülük problemi iddiasını ortaya koyan Hume ve Mackie gerekse varoluşsal kötülük problemi iddiasını ortaya koyan Sartre'ın kabul etmedikleri ilkedен hareketle Tanrı'nın yokluğunu iddia etmeleri iki açıdan rasyonel bir durum olarak gözükmemektedir. Birincisi, gerek mantıkçı kötülük problemi iddiasını ortaya koyan Hume ve Mackie gerekse varoluşsal kötülük problemi iddiasını ortaya koyan Sartre, "mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi" olan Tanrı'nın varlığıyla kötülüğün varlığının bir arada olmayacağından hareketle Tanrı'nın yokluğu iddiasında bulunmaktadırlar. Bu düşünürler, hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler

⁴⁴⁰ Yıldırım, *Kötülüğten Kurtulmanın Bir Yolu Olarak Fichte'nin Ontolojisi*, 57-58.

⁴⁴¹ Yıldırım, *a.g.e.*, 58.

olamayacağını iddia etmekte hem de kötülükten hareketle Tanrı'nın yokluğu iddiasında bulunmaktadırlar. İkinci olarak da kötülük problemi iddialarını ortaya koyan bu filozoflar, hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler olmayacağını iddia edip hem de harici gerçeklikler içerisinde yani insanın özneliği içerisindeki durumu bir tür kritere dönüştürmek için Tanrısız bir şekilde ahlak için insanı kaynak gösteren nesnel ahlak teorileri üretmeye çalışmışlardır. Hem ahlakın kaynağı konusunda öznel açıklamalar yapıp hem de nesnel ilkeler ortaya koymaları da tutarlı bir durum olarak gözükmemektedir. Örneğin daha önceden de belirttiğimiz üzere duyguculuk, hareket noktasını özellikle Hume'dan almıştır. Ahlaki duygu teorisi de yine Hume, Shaftesbury, Smith ve Hutcheson'ın kurduğu bir ahlak anlayışıdır. Epikuros'un başlattığı kötülük problemi iddiasını XVIII. yüzyılda tekrar gündeme getiren Hume, ahlak konusunda duyguculuğu savunmasından dolayı öznelci bir filozof olarak görülse de aslında o, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde insan doğasının değişmez bir özü olduğunu, bunun deneysel yöntemle ortaya konulabileceğini ve bilimin asıl işlevinin de bu olduğunu belirtir. O, bir ahlak biliminin oluşturulabileceğine olan inancını, duyulara dayanarak tecrübe edilen bilimlerden farklı olarak moral felsefenin, insan davranışlarını sabırlı ve ısrarlı bir biçimde gözlemleyerek elde edilen bilgilerin toplamından güvenilir bir bilim olarak görülebileceğini belirtir. Kötülük problemi iddiasını "ateistik bir kanıt" olarak ortaya koymaya çalışan Mackie de hem Tanrısız âlemde ahlak ilkelerinin olmadığını savunup hem de kendisinin savunduğu hata nazariyesinde insan benimsemiş olduğu ahlak ilkesinin nesnel olduğunu iddia etmesi de rasyonel gözükmemektedir. Nitekim o hata nazariyesinde inandığı etik ilke hususunda savunma imkânı olmayacak şekilde zor durumda kaldığında, bu ilkelerin yalnızca insanın kendisini bağladığını itiraf etmek zorunda kalır. Bundan dolayı, ahlakın nesnelliği bir yanılgıdan ibaret olduğunu göstermektedir. Savunuculuğunu Sartre ve Albert Camus'un yaptığı varoluşçu kötülük probleminde ise dünya hayatında mevcut olan kötülüklerden yola çıkarak Tanrı'ya karşı başkaldırı söz konusudur.

Yine Sartre'ın insana mahsus değişmez bir tabiatın olduğunu kabul etmeyip insanların istediğini yapabilmesinin koşulunu, toplumsal barışa zarar vermeyecek şekilde olmasına bağlaması da kendi içinde tutarsızlık içermektedir. Nitekim Sartre, insanların istediğini yapabilmesinin koşulunu, "toplumsal barışa zarar vermeyecek şekilde olması" olarak ifade edilen Kant'ın altın kuralına dayandırmaktadır. Aslında Kant'ın altın kuralı dediğimiz şey, Kant'ın ahlak sistemini inceleyen Paul Guyer'in onun evrensel ahlak sistemine altın kural olarak isimlendirdiği "başkasının yerine kendini koyma" diye ifade bir kuralla ulaştığını iddia etmesidir. Ancak ahlakın bu altın kuralına⁴⁴² dayandırması ise iki sebepten dolayı rasyonel bir durum gözükmemektedir. Öncelikli olarak nesnel ahlak varsaymayınca bu kural geçerli olabilir mi? Yine bu ilke empirik mi? Ayrıca bir insan, bu ilkeyi hangi gerekçe ile niçin doğru bulup ona inanmalı ve neden onu uygulamalı? Ahlakın kaynağını bir üst bilince dayandırmayan hiçbir sistemin "iyi-kötü" sezgisinin gerektirdiği yüksek standarta yani birey

⁴⁴² Paul Guyer, *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*, (Oxford: Oxford University, Press, 2016), 43.

ve toplumu aşan standarta rasyonel temel sunması mümkün olabilir mi? Locke'un da belirttiği üzere ahlakın hem ontolojik temeli hem de kişinin menfaatine dokunduğu durumlarda da ahlakın rasyonel olarak bağlayıcı ancak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesiyle sağlanabilir gözükmektedir.⁴⁴³

İkinci olarak nesnel ahlak kurallarının tespit edilmesinde ya da inşa edilmesinde yalnızca aklın yeterli olabileceği kabul edilirse o zaman neden tüm akılcı teoriler aynı ahlak anlayışında birleşememektedirler? Sırf akılla ahlakın nesnel bir zeminde gerekçelendirilebileceği varsayılsa bile bu, realitede ne kadar mümkün olabilir? Zira daha önceden de belirttiğimiz üzere Kant Tanrı'dan bağımsız nesnel ahlak ilkeleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte o; "İyilik işleyen bir insan, karşılığında umduğu tatmini bulamazsa ne olacak" sorusu karşısında ahlak ve ona ait mutlak ilke ve kavramları basamak yaparak öncelikle ruhun ölmezliği arkasından da Tanrı'nın varlığı ve ahiret hayatının mecburi oluşu fikrine postulat olarak varmak zorunda kalmıştır. Kant, "en yüksek iyi" için "Tanrı'nın, ahiretin, özgür iradenin" var olmasını bu şekilde ortaya koymayı zorunlu görmektedir. Aslında Kant, bu teolojik sonuca, ahlak felsefesinin önemli bir bölümünün askıda kalmaması için ulaşmıştır. Zira Kant dinî ilkeler yerine akılcı prensipler belirlemeye gayret etmiştir ve herkesin üzerinde ittifak edebileceği nesnel ilkeleri ortaya koymak gayesindedir. Bu nedenle Kant'ın ahlak felsefesi, Kant'çı felsefeciler tarafından dahi eleştirilmiştir. Çünkü ahlaktan çıkarılan Tanrı fikri, tekrar ahlakın esası haline getirilmiştir.

Ayrıca acaba kötülük problemi iddialarından hareketle Tanrı'nın varlığını reddetmek veya Tanrı'ya başkaldırmak, kötülük problemine alternatif olup evrendeki kötülüklere çözüm sunarak adaleti sağlayıp dünyada kötülüğü bitiriyor mu? Nietzsche'nin de belirttiği üzere Tanrı'nın varlığını kabul etmemek bir boşluk ve anlamsızlık oluşturmaktadır. Belki de onun da belirttiği gibi korkutucu olan Tanrı'nın yokluğu değil yerine gelebilecek hiçbir şey olmamasıdır.⁴⁴⁴ Nietzsche'nin de belirttiği gibi insan, yeni etik değerleri o boşluktan çıkmak için oluşturmaktadır.⁴⁴⁵ Görüyoruz ki ancak Tanrı'nın varlığını kabul etmekle rasyonel bir zemin kazanabilecek "kötülük" kavramına dayanarak Tanrı'nın yokluğunu iddia etmeye çalışmak, mantık açısından önemli bir hata ve kötülük kavramının duygusal bir boyuta dönüşmesi ile açıklanabilir. Aslında kötülük probleminin bu kadar iddialı bir durumda ele alınmasının sebeplerinden birisinin de sorunun duygusal yanının bulunması olduğunu görmekteyiz. Hatta William Lane Craig, bu problemi; duygusal kötülük problemi ve düşünsel kötülük problemi şeklinde iki ayrı şekilde ele almıştır. Düşünsel açıdan kötülük problemi ile

⁴⁴³ Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, 53-57; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 207.

⁴⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*. çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 290-291; Barış Çokaz, *Tanrının Ölümü Ve İnsanın Anlam Arayışı: Tutunamayanlar'a Nietzscheci Bir Bakış*, (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 54.

⁴⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 32; Çokaz, *Tanrının Ölümü Ve İnsanın Anlam Arayışı: Tutunamayanlar'a Nietzscheci Bir Bakış*, 45.

ilgili ikna edici çözümler sunulsa dahi insanların gündeminden bu sorunun duygusal boyutunu da göz ardı etmemeliyiz.⁴⁴⁶



⁴⁴⁶ William Lane Craig, *A Reasonable Response*, (Chicago: Moody Publishers, 2012), 273.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Farklı öğretilere sahip filozoflar tarafından tarihin her döneminde tartışılan kötülük problemi “mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi” olan Tanrı’nın varlığıyla kötülüğün varlığının çelişki içerdiğine dair bir iddiaya dayanmaktadır. Bu iddiayı ilk defa Epikuros ortaya koymuş, Hume ise XVIII. yüzyılda tekrar gündeme getirmiştir. Mackie de bu iddiayı “ateistik bir kanıt” olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak Hume ve Mackie’nin kötülük problemi iddialarına, Plantinga, Hick gibi filozofların yaklaşımları cevap olmuş ve XX. yüzyılın sonuna doğru bu filozofların açılımlarının da tesiriyle kötülük problemi mantıksalci formdan delilci forma dönüşmüştür. Delilci kötülük probleminin iddialarına ise Hasker’ın ve şüpheci teizmin yaklaşımları cevap olmuştur. Varoluşçu kötülük problemi iddialarına da Fichte’nin yaklaşımı cevap niteliğindedir.

Kötülük problemi iddialarına karşı Müslüman filozoflar da pekçok yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Kindî’ye göre, kötülük görecelidir. Varlıklar, hayır ve iyilik üzere yaratılmıştır. Kötülük, iyiliğin eksikliği ya da yokluğu anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı doğrudan kötülüğü yaratmaz. Fârâbî ise kötülüğü evrenin bütününe bakarak anlamaya gayret eder. Ona göre evren bir hiyerarşi içinde yaratılmıştır. Daha aşağı düzeydeki varlıklar, zorunlu olarak eksiklik taşıdıklarından dolayı kötülük görünür hale gelir. Ancak bu zorunlu bir eksikliktir ve evrenin düzeni içinde bir fonksiyonu, işlevi vardır. İbn Sînâ’ya göre ise kötülük, zati değil arızidir yani varlığın doğasında kötülük yoktur, sonradan ortaya çıkar. Kötülük iyiliğin, hayrın yokluğu ya da eksikliği olup varlıkların sınırlı ve yetkin olmayan doğalarından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ’ya göre Tanrı her şeyin mutlak failidir. Bununla birlikte kötülük ortaya çıkarılan bir durum değildir ve ontolojik bir gerçekliği yoktur. Gazâlî kötülük problemine daha kelimî ve irade merkezli yaklaşır. O Tanrı’nın iradesinin mutlak olduğunu, iyiliğin de kötülüğün de Tanrı’nın takdiriyle olduğunu, bununla birlikte Tanrı’nın her fiilinin hikmetli ve adil olduğunu, insan aklının bazen bu hikmeti kavrayamadığını belirtir. Kötülüğün yaratılması kötü değildir; Zira bazen kötülük, daha büyük hayırların, iyiliklerin ortaya çıkmasına vesile olabilir. İbn Rüşd ise kötülüğü evrendeki zorunlu düzen içinde değerlendirmektedir. Tanrı evreni en mükemmel biçimde yaratmıştır. Kötü görünen şeyler aslında bütünsel düzene katkıda bulunmaktadır. Evrende bazen bireysel kötülükler olabilir, ancak evrensel düzen içinde bunlar anlamlıdır hayra ve iyiliğe hizmet eder.

Biz bu çalışmamızda; mantıkçı, delilci, Draper tarzı ve varoluşsal kötülük problemi iddialarının bazı açmazları bulunduğunu gördük. Nitekim kötülük problemi iddiaları, aslında teizmin temelini sarsacak gibi gözükse de rasyonel olarak değerlendirildiğinde teizmi temellendirmektedir. Çünkü evrensel ahlak ilkelerini kabul etmeyen Hume, Mackie ve Sartre’ın kabul etmedikleri ilkedен hareketle Tanrı’nın yokluğunu iddia etmeleri bir mantık düzlemi içerisinde, önermesel olarak ele alındığında iki açıdan “çelişmezlik” ilkesine aykırıdır: Birincisi bu düşünürler hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler olamayacağını iddia etmekte hem de dünyadaki kötülüklerden hareketle Tanrı’nın yokluğu

iddiasında bulunmaktadırlar. İkinci olarak da bu filozofların hem Tanrısız bir âlemde, nesnel ahlaki ilkeler olamayacağını iddia edip hem de ahlak teorilerinde, insanın öznelliği içerisindeki durumu bir tür kritere dönüştürmeye çabalayarak nesnel ilkeler ortaya koymaya çalışmaları da “çelişmezlik” ilkesine aykırıdır. Bu durumda bu filozofların ortaya koyduğu ahlak teorilerinde ya teistik zemine geri dönmeleri ya da “evrensellik” iddiasından vazgeçip ahlaki sübjektif, görelî ya da pragmatik temellere oturtmaları gerekmektedir. Yoksa ortaya çıkan durum, mantıksal açıdan tutarsız olduğu gibi felsefi olarak da sürdürülemez bir pozisyonudur. Bu durumda evrensel ahlaki kabul etmeyen Hume, Mackie ve Sartre’ın evrensel bir ahlaki ölçüt veremeyeceğinden, kötülük problemi konusunda “çelişmezlik” ilkesi gereği, teistin ölçütünü kabul etmesi gerekecektir. O zaman da teistin herhangi bir savunma ve teodisiyle de problem çözüme kavuşacağından bu argüman geçersiz olacaktır. Bundan dolayı “Bu âlemde kötülük vardır” şeklindeki bir önermeden hareketle ancak “çelişmezlik” ilkesi gereği kurulan bir önermede, sonuçta “Tanrı’nın varlığı” çıkarımı yapılabilir gözükmektedir.

Şunu da unutmamak gerekir ki Tanrı’nın varlığını reddetmemelerine rağmen Kant ahlaki da erdem ahlaki da Tanrı’dan bağımsız nesnel ahlak teorileri ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Ancak bu durum realite de pek mümkün olamamıştır. Locke’un da belirttiği üzere bir ahlak sisteminin ontolojik varlığı için nasıl Tanrı’nın varlığı gerekli ise o ahlak sisteminin bağlayıcılığı ve evrensel olarak devamlılık arz etmesi için de ahiretin yani müeyyidenin varlığı da gereklidir. Bu gereklilikten dolayı Kant; ahlaki, Tanrı ile değil de akılla temellendirmeye gayret ederek nesnel ahlak ilkeleri ortaya koymaya çalışsa da o; “İyilik işleyen bir insan, karşılığında umduğu tatmini bulamazsa ne olacak” sorusu karşısında ahlak ve ona ait mutlak ilke ve kavramları basamak yaparak öncelikle ruhun ölmezliği arkasından da Tanrı’nın varlığı ve ahiret hayatının mecburi oluşu fikrine postulat olarak varmak zorunda kalmıştır.

Sonuç itibarıyla bu çalışmamız göstermiştir ki, ancak ahlakın evrenselliği dolayısıyla da Tanrı’nın varlığını kabul etmekle rasyonel bir zemin kazanabilecek “kötülük” kavramına dayanarak Tanrı’nın yokluğunu iddia etmeye çalışmak, mantık açısından önemli bir hata ve kötülük kavramının duygusal bir boyuta dönüşmesidir. Bu soruna, kesin ve ikna edici çözümler sunulsa dahi bazı insanların gündeminde bu sorunun duygusal boyutunun payının etkisi inkâr edilemez. Ancak tezimizde, daha çok bu problemin düşünsel boyutunu irdelemeye gayret ettik. Bütün bu çalışmaların ışığında kötülük probleminin ahlakın evrenselliği ve Tanrı’nın varlığı ile ilişkisini irdelemiş olmakla birlikte, kötülük probleminin duygusal boyutu hususunda çok yönlü bir açıklama yapılması da literatüre katkı sağlayacaktır. Ayrıca “mutlak ilim sahibi, kudretli, iradeli ve iyi” olan Tanrı’nın varlığıyla kötülüğün varlığının bir çelişki içerdiğine dair kötülük problemi iddialarından hareketle Tanrı’nın varlığını reddetmenin veya Tanrı’ya başkaldırmanın kötülük problemine alternatif olup evrendeki kötülüklere çözüm sunarak adaleti sağlayıp dünyada kötülüğü sona erdiremediği, yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim Nietzsche’nin de belirttiği üzere Tanrı’nın

varlığını kabul etmemek bir boşluk ve anlamsızlık oluşturmaktadır. Asıl korkutucu olan da Tanrı'nın yokluğu değil, yerine gelebilecek hiçbir şey olmamasıdır. İnsanların yeni etik değerleri oluşturması da o boşluktan kurtulmak içindir.



KAYNAKÇA

- Akdemir, F. (2014). *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Ankara: Elis Yayınları.
- Albayrak, M. (2000). *Tanrı ve Süreç*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Alston, W. (1996). Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil, *The Evidential Argument from Evil*, Indianapolis: Indiana University Press.
- Alston, W. (2002). What Should Euthyphro Have Said, *Philosophy of Religion*, ed. William Lane Craig, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Altuğ, T. (2001). *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (1999). *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles, (2007). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Aristoteles, (2008). *Politika*, III, çev. Mete Tunçay, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arslan, A. (2012). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları.
- Audi, R. (1997). *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York: Oxford University Press.
- Augustine, (2010). *İtirafı*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Aslantatar, N. (2022). Paul Draper, Agnostisizm ve Kötülük Problemi, *Dini Araştırmalar*, 25/62, 173-196.
- Aslantatar, N. (2022). *Agnostisizm: Tanrı'nın Bilinemezliği Sorunu*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, İ. H. (2011). Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (35),1-23.
- Aydın, M. (1999). *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. S. (1991). *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. S. (2002). *Âlemden Tanrı'ya*, İstanbul: Ufuk Kitap.
- Aquinas, T. (2003). *On Evil*, çev. Richard Regan, Oxford: Oxford Press.
- Bakillâni, E. B.M. (1957). *Temhid*, Kahire: y.y.
- Banner, M. (1990). *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Barrett, J. L. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Newyork: Atria Books.
- Batak, K. (2008). *Tanrı'yı Bilmek*, İstanbul: İz Yayınları.
- Brink, D.O. (1989). *Moral Realism and Foundation of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Bulut, Ö. (2020). Karl Marx'ın Sınıf Mücadelesi ve Politik Ekonomi Anlayışının Aristotelesçi Temelleri, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (30), 157-175.
- Camus, A. (1993). *Düşüş*, çev. Yalçın Tura, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Cevizci, A. (2000). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cihan, M. (2004). John Locke'un Ahlak Üzerine Düşünceleri, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (10), 99-114.
- Copan, P. (2011). *Is God a Moral Monster?*, Grand Rapids: Baker Books.
- Copleston, F. (2013). *Felsefe Tarihi- Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Craig, W.L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Illinois: Crossway.
- Craig, W.L. (2010). *On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision*, Colorado: David C. Cook.
- Craig, W.L. (2012). *A Reasonable Response*, Chicago: Moody Publishers.
- Çakmak, M. (2013). Albert Camus'un Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(38), 75-109.
- Çelebi, İ. (1999). "Hüsün-Kubuh" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 19/60-61, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Çevik, M. (2008). Bir Ateizm Ahlakının İmkânı Üzerine, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 97-108.
- Çilingir, L. (2015). Kant'ta Ahlak ve Din, *Felsefe Dünyası*, (62), 54-84.
- Çilingir, L. (2003). *Umut Felsefesi*, Anklara: Elis Yayınları.
- Çötök, T. (2013). Kant'ın Ahlak Eğitiminde Maksimin Yeri, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (25), 147-166.
- Dawkins, R. (1995). *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, New York: Basic Books/Harper Collins.
- Delacampagne, C. (2016). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Demirtaş, M. (2020). Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu mudur?, *Felsefe Dünyası*, (72), 143-171.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Bilge Su Yayıncılık.
- Descartes, R. (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Doko, E. (2019). *Allah'sız Ahlak Mümkün mü?*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Dostoyevski, F. (1969). *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İstanbul: Altın Kitap Yayınevi.
- Draper, P. (1989). Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists. *Noûs*, 23/3, 331-350.
- Draper, P. (2004). More pain and Pleasure: A reply to Otte, *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter Van Inwagen, Michigan: William B. Eerdmans Publishing.

- Draper, P. (2022). Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic, *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. D. Howard-Snyder, P. K. Moser, Cambridge: Cambridge University Press.
- Draz, M. A. (2004). *Sorumluluk*, çev. Nurettin Demir, İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Draz, M. A. (2009). *Kur'an Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Düzgün, Ş. A. (2018). Mâtûrîdî'de Bireysel Ahlaki Otonomi, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 1-10.
- Eflâtun, (1997). *Protagoras*, çev. N. Şazi Kösemihal, İstanbul: MEB Yayınları.
- el-Eş'arî, E.H.A.b.İ. (2019). *Eş'arî Kelamı*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağcı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık.
- el-Eş'arî, E.H.A.b.İ. (1990). *Mekalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Beyrut-Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Fahri, M. (2004). *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî, E. N. (1973). *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nurettin Topçu, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Fârâbî, E. N. (1989). *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri)*, çev. Hanefi Özcan, İzmir: DEY.
- Fârâbî, E. N. (2003). Aklın Anlamları, *Felsefe Metinleri*, der. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Fârâbî, E. N. (2012). *Es-Siyâset-Medeniyye veya Mabâdî'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın, vd., İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Furrow, D. (2005). *Ethics*, London: Continuum.
- Gazâlî, (1962). *el-İktisât fi'l-İtikâd*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gazâlî, (1972). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ali Arslan, 6. Cilt, İstanbul: Arslan Yayınları.
- Gazâlî, (1983). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 2. 4. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Gazâlî, (2004). *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 3. Cilt, İstanbul: Bedir Yay.
- Gazâlî, (2004). *Yükselme Basamakları*, çev. Abdulhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Gazâlî, (2008). Kimyau-Saadet, *Resâil*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gazâlî, (2008). *Makâsidü'l-Felâsefe*, thk. A. F. Mizyâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gazâlî, (t.y.). *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. M. Abdülhakîm, 1. Cilt, Kahire: Mektebetü'l-Cezîrî.
- Gazâlî, (2011). Sırru'l-Âlemin, *Resâil*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gensler, H. J. (1998). *Ethics*, London: Routledge.
- Gleick, J. (2005). *Kaos: Yeni Bir Bilim Teorisi*, çev. Fikret Üçkan, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

- Green, R. M. (1987). Theodicy, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Newyork: Macmillan Publishing Com.
- Gökmen, A. (2009). Kaos Teori'sinin Genel Bir Değerlendirmesi, *Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1), 61-77.
- Guyer, P. (2016). *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*, Oxford: Oxford University, Press.
- Gürsoy, K. (1987). *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Haklı, Ş. (2002). Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 195-211.
- Haji, I. (2004). *Deontic Morality and Control*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, W. (1853). *Philosophy*, New York: D. Appleton & Company.
- Hançerlioğlu, O. (1989). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hasker, W. (1994). A Philosophical Perspective, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, ed. Clark Pinnock vd., Downers Grove IL: InterVarsity Press.
- Hasker, W. (2012). İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(1), 183-198.
- Horkheimer, M.- Adorno, T. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügöl, 1. Cilt, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hourani, G. F. (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University.
- Hick, J. (1990). An Irenaean Theodicy, *A John Hick Reader*, ed. Paul Padham, London: The Macmillan Press.
- Horner, C. - Westacott E. (2022). *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Hume, D. (1995). Doğal Din Üstüne Söyleşiler, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Inge, W. R. (1948). "Theism", *Philosophy*, 23/84.
- Inwagen, P. V. (2001). The Argument from Particular Horrendous Evils, *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74, 65-80.
- İbn Rüşd, (2012). *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l- Makâl- el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayıncılık.
- İbn Rüşd, (2015). *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: TYEK Yay.

- İbn Sînâ. (1996). *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Hüseyin Atay, Ankara: TDV Yayınları.
- İbn Sînâ, İbn Tufeyl, (1996). *Hay bin Yakzân*, çev. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, (İbn Sînâ: 9-48; İbn Tufeyl: 63-164.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Sînâ, (2004). *Fizik I, Kitâbü's-Şifâ*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (2005). *Ahlak Risalesi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Klasik Yay.
- İbn Sînâ, (2013). *Kitâbü'n-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (t.y.). *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyed, y.y.
- İkbal, M. (2017). *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, çev. RahimAcar, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Joseph, F. (1966). *Situation Ethics: The New Morality*, ABD: Kentucky.
- Kadı Abdulcebbar, b. A.H.E. (1996). *Şerhû'l Usulî'l- Hamse*, thk. Abdulkarim Osman, Kahire: y.y.
- Kadı Abdulcebbar, b. A.H.E. (1962). *el-Muğnî Fî Ebvabî't-Tevhidi ve'l-Adi*, 6. Cilt, Kahire: Mabaatu Mısır /vezaretü's Sekafeti'l-Kavmî.
- Kant, I. (1971). *The Critique of Practical Reason*, çev. Thomas Kingsmill Abbott, Chicago: William Benton.
- Kant, I. (1971). *The Critique of Pure Reason*, çev. J. M. D. Meiklejohn, Chicago: William Benton.
- Kant, I. (1993). *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2005). *Fikir Mimârları*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2007). *Ethica-Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özgül, İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kant, I. (2021). *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Lokman Çilingir, Ankara: Elis Yayınları.
- Kayacan, M. (2014). Kur'anî Perspektiften Kant Ahlakı, *Eskiye* (28), 37-52.
- Kekes, J. (1989). *Moral Tradition and Individuality*, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2004). *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Kindî. (2002). *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kiriş, N. (2008). Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise, *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 81-96.
- Koca, S. (2016). Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57(2), 121-135.

- Kolakowski, L. (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin. Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kurt, E. M. (2010). *Yaratılış Tabiatın İlahi Emirle Var Oluşu*, İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları.
- Leibniz, G. W. (1949). *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew, Daniel Garber, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Lewis, C.S. (2001). *Mere Christianity*, San Francisco: HarperOne.
- Lipson, L. (2003). *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, çev. Jale Ç. Yeşiltaş, Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabakı Yayınları.
- Locke, J. (1996). *An Essay Concerning Human Understanding*, Indiana: Hackett Publishing.
- Locke, j. (1999). *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Lovin, R. W. (2005). Moral Theories, *The Blacwell Companion to Religious Ethics*, ed. William Schweiker, (19-26), Malden: Blacwell Publishing.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Z. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mackie, J. L. (1946). Evil and Omnipotence, *God and Evil: Reading on the Theological Problem of Evil*, ed. N. Pike, New Jersey: Prentice Hall.
- Mackie, J. L. (1990). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books.
- Mackie, J. L. (1997). Kötülük ve Mutlak Kudret, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Metin Yasa, İstanbul: Etüt Yayınları.
- Madden, E. H. - Hare, P. H. (1968). *Evil and the Concept of God*, Illinois and Florida: Charles C. Thomas.
- Madden, E. H. (2009). Farklı Açılardan Kötülük Problemi, çev. Sami Şekeroğlu, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (21),153-169.
- Manafov, R. (2007). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mâtürîdî, E. M. (2002). *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mill, J. S. (2019). *Faydacılık*, çev. Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Mollacı, M. (2018). Aristoteles'in Etik Görüşü, *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 2(1), 37-57.
- Moore, G. E. (2005). *Principia Ethica*, USA: Barnes, Nobles Publishing Inc.
- Nietzsche, F. (1968). *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, New York: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (2008). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

- Nietzsche, F. (2019). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020). *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.
- Nussbaum, M. (1999). "In Defense of Universal Value", *Woman and Human of Development the Fifth Annual Hesburgh Lectures On Ethics and Public Policy*, Notre Dame: y.y.
- Nutku, U. (1968). Nietzsche'de Nihilizm Problemi, *Felsefe Arkivi*, (16), 131-143.
- Ockham, W. (1940). *Opera Politica, Manchester (Mancunii): Typis Universitatis*, Manchester University Press.
- Otte, R. (2000). Evidential Arguments from Evil, *International Journal for Philosophy of Religion*, 48/1, 1-10.
- Özdemir, M. (1998). *İslam Kelamında Kötülük Problemi*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2014). *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*, Ankara: DİB Yayınları.
- Özdemir, M. (2024). *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Kaknüs Furkân Kitaplığı.
- Özel, A. (2020). *Tasdik Mantığı: Önergeler Ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş -II*, Bursa: Emin Yayınları.
- Peterson, M. vd. (2012). *Akıl ve İnanç- Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları.
- Pike, N. (1964). "Introduction", *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Plantinga, A. (1975). *God, Freedom and Evil*, London: George Allen and Unwin.
- Plantinga, A. (1978). *The Nature of Necessity*, New York: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1979). Probabilistic Arguments from Evil, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 35/1, 1-53.
- Plantinga, A. (1994). *God and Other Mind*, New York: Cornell University.
- Plantinga, A. (1996). On Being Evidentially Challenged, *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, Indianapolis: Indiana University Press.
- Platon, (1961). Euthyphro, *The Collected Dialogues of Plato*, 10a, ed. Hamilton, Edith ve Cairns, Huntington, Princeton: Princeton University Press.
- Platon, (2001). *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Rowe, W. L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, *American Philosophical Quarterly*, 16/4, 335-341.
- Rowe, W. L. (1986). The Empirical Argument from Evil, *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. William Wainwright-Robert Audi, New York: Cornell University Press.

- Rowe, W. L. (1988). Evil and Theodicy, *Philosophical Topics*, 16/2, 119-120.
- Rowe, W. L. (1996). The Evidential Argument from Evil: A Second Look, *The Evidential Argument from Evil*, ed. D. H. Snyder, Bloomington: Indiana University Press.
- Ruse, M. - Edward O. W. (1989). The Evolution of Ethics, *Philosophy of Biology*, ed. Michael Ruse, New Jersey: Prentice Hall.
- Russell, B. (1954). *Human Society in Ethics and Politics*, London: Allen & Unwin.
- Sâmi, Ş. (2005). *Kâmûs-ı Türki*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Sartre, J. P. (1957). *Existentialism and Human Emotions*, New York: Philosophical Library.
- Sartre, J. P. (1996). *Varoluşçuluk*, çev. A. Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, ed. E. F. Payne, I-II. Cilt, New York: y.y.
- Smith, M. (1997). Realism, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, (399-410), Oxford: Blackwell Publishers.
- Smith, P. H. N. (1972). Religion and Morality, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 7.-8. Cilt, (150-158), New York, London: Macmillan Publishing Co., Inc., The Free Press.
- Slote, M. (2005). Moral Sentimentalism and Moral Psychology, *The Oxford of Ethical Theory*, ed. D. Copp, Newyork: Oxford University Press.
- Soyucak, R. (2011). *Ahlaki Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Stump, E. (2022). The Problem of Evil, *Philosophy of Religion: A Reader and a Guide*, ed. William Lane Craig. (394-424), New Jersey: Rutgers University Press.
- Swinburne, R. (1996). *Is There a God?*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (1999). Natural Evil and the Possibility of Knowledge *Philosophy of Religion: The Big Questions*, ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray, MA: Blackweel Publishing.
- Swinburne, R. (2001). *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Ankara: Arasta Yayınları.
- Şimşek, İ. (2018). William L. Rowe ve Kötülüğün Anlamsızlığı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(15), 1023-1040.
- Taylan, N. (1997). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Thiroux, J. P. (1995). *Ethics: Theory and Practice*, New Jersey: Prentice Hall, Inc.
- Tillich, P. (2012). *Ahlak ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Topaloğlu, A. (2011). "Teizm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/332, İstanbul: TDV Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *İsyân Ahlakı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Türker, Ö. (2017). İslam Ahlak Düşüncesi, *İslam Düşünce Atlası*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Türkçölü, M. (1998). Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telakkileri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 291-310.
- Ünverdi, M. (2014). Ahlakın Epistemolojisi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2), 327-349.
- Vasalou, S. (2008). *Moral Agents and Their Deserts-The Character of Mutezilite Ethics*, Oxford: Princeton University Press.
- Warburton, N. (2008). *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Weber, A. (1993). *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Williams, B. (1994). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University.
- Wittgenstein, L. (1978). *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1985). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruobaers, İstanbul: Melis Yayınevi.
- Wykstra, S. J. - Perrine, T. (2014). Skeptical Theism, Abductive Atheology, and Theory Versioning, *Skeptical Theism: New Essays*, ed. Dougherty Trent-Justin P. McBrayer, New York: Oxford University Press.
- Yaran, C. S. (1997). *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun: Etüt Yayınları.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Yıldırım, S. (2024). *Kötülüğten Kurtulmanın Bir Yolu Olarak Fichte'nin Ontolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, İ. (2021). *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*. (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, İ. (2021). "Tanrı, Olasılık ve Kötülük", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/1, 97-107.
- Yıldız, İ. (2021). "Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32/3, 634-641.
- Yıldız, İ. (2023). *Delilci Kötülük Problemi*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yıldız, İ. (2023). "Deprem Bir Kötülük müdür?", *Dini İlimler Bağlamında Deprem*, ed. Teceli Karasu, Mahsum Aytepe, Ankara: Fecr Yayınları.
- Yıldız, İ. (2025). *Teizm, Natüralizm ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları.
- Zagzebski, L. (2004). *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2005). Morality and Religion, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. W. Wainwright, Oxford: Oxford University Press.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Allen, Matthew. "The Problem of Evil's Compatibility with the Existence of God." Yüksek Lisans Tezi, Liberty University, 2020. Erişim tarihi 28.06.2025. <https://digitalcommons.liberty.edu/masters/920/>.

Horn, Trent. "How Evil Proves God's Existence." Catholic Answers Magazine Online Edition, 10.11.2014. Erişim tarihi 28.06.2025. <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/how-evil-proves-gods-existence>.

Koukl, Greg. "Evil as Evidence for God." Stand to Reason, 05.02.2013. Erişim tarihi 28.06.2025. <https://www.str.org/w/evil-as-evidence-for-god>.

Wallace, J. Warner. "Evil is Evidence God Exists." Cold Case Christianity, 21.02.2014. Erişim tarihi 28.06.2025. <https://coldcasechristianity.com/writings/evil-writings/evil-is-evidence-god-exists/>.



