

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
(DİN FELSEFESİ)**

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI

Yüksek Lisans Tezi

Özcan AKDAĞ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. M. Sait REÇBER

Ankara – 2006

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖNSÖZ.....	iv
GİRİŞ	vi

I. BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

A. KÖTÜLÜK	1
1. Ahlaki Kötülük.....	22
2. Fiziksel Kötülük.....	25
3. Mantıksal ve Kanıtsal Sorun	29
a. Mantıksal Sorun	29
b. Kanıtsal Sorun.....	33
B. TEODİSE	36
1. Kavramsal Çerçeve	36
2. Teodiselere Genel Bir Bakış	37

II. BÖLÜM

ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI

1. Kötülük ve Özgür İrade: Kavramsal Bir Analiz	47
2. Özgür İrade Savunması	51
3. Plantinga ve Özgür İrade Savunması	55
4. Teizm ve Kötülük Sorunu: İtirazlar ve Cevaplar	83
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA	99

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m	Adı Geçen Makale
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	Yayınevi/ Yayınları

ÖNSÖZ

Kötülük sorunu felsefî ve dinî düşüncede insan zihnini meşgul etmiş önemli sorunlardan biridir. Yaşayan canlılara acı veren depremler, sel felaketleri, sakat doğumlar gibi fiziksel kötülüklerin yanı sıra tecavüzler, hırsızlık, yalan söylemek gibi ahlaki kötülüklerin varlığı zorunlu mudur? Mutlak iyilik ve kudret sahibi bir varlık ile var olan kötülük arasındaki ilişki dikkate alındığı zaman çözülmesi güç ve Hume'un deyimiyle çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın mutlak iyiliği ve kudretini kabul ettiğimiz zaman, kötülüğün varlığının haklı bir gerekçesi olabilir mi? Bu durumda Tanrı'nın sahip olduğu özsel nitelikleri sınırlandırarak kötülüğün varlığını açıklayabilir miyiz? Ya da kötülüğün varlığını yadsıyarak, var olan soruna bir çözüm bulabilir miyiz? Bunun yanı sıra, kötülüğün varlığını kabul ederek, Tanrı'nın kötülüğün varlığına müsaade etmek için haklı nedenlerinin olabileceğini ortaya koymak mümkün müdür? Kısacası Tanrı'nın sahip olduğu özsel niteliklerle, kötülüğün varlığı bağdaştırılabilir mi?

Din felsefesinin önemli problemlerinden biri kötülük sorunudur. Ateist düşünürler, kötülük olgusundan hareketle, teizm aleyhinde argümanlar geliştirerek, teistik iddiaların yeterli haklı çıkarımdan yoksun olduğunu ve hatta teistlerin var olduğunu iddia ettikleri gibi mutlak iyilik sahibi, her şeye kadir ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın var olmasının savunulamaz olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Elbette bu sonucu, teistik düşüncüyü benimseyen düşünürler dikkate almış ve ateistlerin argümanlarına cevap vermek için karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Bazı teistler, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesi için haklı gerekçelerinin ortaya konulabileceğini düşünerek "teodise" geleneğinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Bazı teistler ise,

bir teodise ortaya koymanın bilişsel sınırlarımızı aştığı için, böyle bir tutum içinde olmanın mümkün olmadığını düşünerek, bir teodise oluşturma girişiminin gereksiz olduğu kanısına varmışlardır. Buradan hareketle bazı teist düşünürler kötülük sorununa çözüm bulmak için “savunma” olarak adlandırılan çeşitli karşı argümanlar geliştirme yoluna gitmişlerdir.

Hazırlamış olduğumuz bu tez, ateistler ve teistler arasında büyük bir tartışma alanını oluşturan kötülük sorununa ilişkin tartışmaları içermektedir. Hazırlamış olduğumuz bu çalışmanın din felsefesi alanındaki akademik çalışmalara, küçük de olsa katkıda bulunmasını umut ediyoruz.

Yaptığımız çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve bu hale gelmesinde yardımını esirgemeyen tez danışmanın sayın Doç. Dr. M. Sait REÇBER beye teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca anabilim dalı başkanımız Prof. Dr. Recep KILIÇ beye de yardımlarından dolayı teşekkür ediyorum.

Özcan AKDAĞ

Ankara, 2006

GİRİŞ

Tezimizin konusu, ateizmin, teizme karşı yapmış olduğu itirazlardan biri olan kötülük olgusunun, her şeye gücü yeten, mutlak iyilik sahibi bir Tanrı anlayışıyla bağdaşabileceğini iddia eden ve din felsefesinde günümüz “Özgür İrade Savunması” düşüncesinin temel felsefi dinamiklerini irdelemektir.

Tezimizin amacı ise, Tanrı'nın varlığı aleyhinde ileri sürülen kötülük olgusunun teistler için kabul edilip edilemeyeceğini inceleyip, kötülüğün varlığı ile her şeye gücü yeten ve mutlak iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığının bağdaşabilirliğini temellendirmeye çalışan “Özgür İrade Savunması”nın felsefi dinamiklerini tahlil etmektir. Bunun yanı sıra, kötülük olgusunun Tanrı'nın varlığı aleyhinde, iddia edildiği kadar, güçlü bir delil olup olmadığını incelemektir.

Din felsefesinin önemli problemlerinden biri olan kötülük meselesi teizm aleyhinde yapılan delillendirmelerin başında gelir. Alemde var olan ve tecrübe ettiğimiz kötülük olgusu gelecekte de bir problem olarak teizme yapılan geleneksel bir itiraz olmaya devam edecek gibi görünüyor. Bu sebeple, bu probleme, mutlak değil, kısmi bir çözüm getirmeye çalışmak ve kötülük olgusundan hareketle teizm aleyhinde yapılan iddiaları cevaplamak birçok teisti yakından ilgilendirmektedir.

Ateist düşünürlerin kötülük olgusundan hareketle geliştirdikleri iki temel yaklaşım tezimizin önemini ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi “Mantıksal Problem” olarak isimlendirilen yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre;

- Tanrı vardır.
- Tanrı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyidir.
- Kötülük vardır.

önergelerini birlikte kabul etmek ve savunmak bir tutarsızlık ortaya çıkarmaktadır; bu önermelerden ilk ikisini kabul ettiğimiz zaman üçüncü önermeyi kabul etmek bir tutarsızlık ortaya çıkarmaktadır. Ateist düşünürler, bu önermeleri birlikte bütün olarak savunmanın irrasyonel bir tutum olduğunu iddia ederler. Buradan da hareketle, teizmin irrasyonel ve tutarsız olduğu sonucuna varmaktadırlar. Ateist düşünürlerin bu iddiası, teistlerin kabul ettiği inançların rasyonel olmadığı sonucuna götürür ki, bu da teizmin rasyonellik iddiasına önemli bir itiraz gibi görünmektedir.

“Kanıtsal Problem” olarak isimlendirilen ikinci yaklaşımda ise, kötülük olgusu teizmin “rasyonellik” iddiasını değil, doğrudan teizmin mutlak iyilik ve mutlak güç sahibi bir Tanrı’nın varlığını hedef alır. Ateist düşünürler, kötülük olgusunu mutlak iyilik ve mutlak güç sahibi bir varlığın yokluğuna delil olacağı görüşündedirler. Ateistlerin bu iddiası, teizmin “Tanrı” anlayışının tutarsızlığını hedeflemesi nedeniyle büyük önem arz etmektedir.

Ateist düşünürlerin kötülük olgusundan hareketle geliştirmiş oldukları bu iki yaklaşıma, teist düşünürler karşı argümanlar geliştirmiştir. Teist düşünürlerin, kötülük olgusunun varlığı ile mutlak iyi ve mutlak güç sahibi olan Tanrı’nın varlığının bir tutarsızlık oluşturmayacağını ve böylece Tanrı’nın varlığı aleyhinde bir delil olarak kullanılamayacağını göstermek için geliştirdikleri bu karşı argümanlara “teodise” ve “savunma” denilmiştir. Bu savunma şekillerinden biri olan “Özgür İrade

Savunması” tezimizin ikinci ve temel bölümünü oluşturacaktır. Bu savunma, insanın özgür iradesi ile ahlaki kötülük arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu ileri sürerek kötülük olgusu ile mutlak iyi ve mutlak güç sahibi bir Tanrı’nın varlığının bağdaşırılığını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu görüş, insanın özgür olması için kötülüğün varlığının zorunlu olduğunu savunarak, kötülüğün Tanrı’nın varlığı aleyhinde bir delil teşkil etmeyeceğini ve teizmin inançlar kümesinde bir tutarsızlık oluşturmayacağını ileri sürer. Böyle bir temellendirmenin var olan problemi çözüp çözmediği tezimizin ana konusunu teşkil etmektedir.

I. BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

A. KÖTÜLÜK

Kötülük, amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan bunun yanı sıra ahlaki bakımdan, iyinin karşısında yer alıp, yanlış yada kabul edilemez olan şey olarak tanımlanabilir¹. Yaşadığımız dünyada gördüğümüz ölümler, depremler, seller, doğal afetler yaşayan canlılara acı verdiği için doğal kötülük olarak nitelendirilmektedir. Kötülük hakkındaki asıl tartışma kötülük kavramının tanımından ziyade kötü olarak nitelendirilen şeylerin bizatihi bir varlığa sahip olup olmadığı ve var olan kötülüğün nereden kaynaklandığı sorunu üzerine yoğunlaşmaktadır. Yunan felsefesinde bu soruna ilişkin söylemlerin olduğunu görmekteyiz. Stoacı filozoflara göre bize kötülük olarak görünen şeyler “görünürde kötülük” tür. Aslında bu kötülük, bütünün mükemmelleşmesine katkıda bulunur. Stoacıların bu anlayışına göre bize kötü olarak kendini gösteren şey aslında her şeyi kapsayan düzenin bir parçasıdır. Kötülük kendi başına bir şey değil, tersine sadece iyinin mevcut olmamasından ibarettir. Stoacıların bu anlayışını “*ex nihilo*” (yoktan yaratma) düşüncesini benimseyen Hıristiyan geleneğinde de görmekteyiz. Örneğin, önde gelen kilise babalarından biri olan Augustine kötülüğü iyiliğin eksikliği olarak gören bir düşünürdür.² Augustine’e göre, var olan her şey Tanrı’nın eseridir. Tanrı mükemmel bir varlık olduğu için O’nun yarattığı varlıklar da mükemmeldir. Bu

¹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 628-629.

² Werner, Charles, *Kötülük Problemi*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yay., 2000, s.14-15.

sebeple var olan her şey özünde iyidir. Çünkü her şeyin yaratıcısı sınırsız iyiliğe sahiptir. Sınırsız iyilik niteliğine sahip bir varlığın yarattığı her şey tabiatı gereği iyi olmak zorundadır.³

Peki, Augustine'in ileri sürdüğü iddia haklı çıkarılabilir mi? Kötülüğün bîzatihi bir varlığa sahip olmadığını sadece iyiliğin eksikliğinden ibaret olduğunu söyleyebilir miyiz? Augustine, kötülüğün varlığını tamamiyle yadsımaktan kaçınmaktadır. Bununla birlikte kötülüğün bîzatihi bir varlığa sahip olmadığı kanısındadır. Çünkü Augustine düalist bir anlayışı benimseyen Maniheizmin iddia ettiği gibi "kötülük"ü salt bir varlık tanımının Hıristiyan inancının temelinde olan mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrının varlığı ile çelişki oluşturacağını düşünmektedir. Maniheizm, iyilik ve kötülüğün iki ayrı güçten kaynaklandığını savunmaktadır. Maniheist anlayışı kabul etmek teistik Tanrı anlayışı ile bağdaşmayacaktır. Hick'e göre, Augustine'in bu anlayışı Plotinus'a dayanmaktadır. Yeni Eflatunculuk akımının kurucusu olan Plotinus'a göre her şeyin kaynağı olan "Mutlak Bir" mutlak iyiliğe sahiptir. O'nda kötülüğe ilişkin hiçbir şey yoktur. Bu nedenle kötü olan bir şey O'ndan sudur edemez.⁴ Maniheizmin savunduğu radikal düalizmin benzer şekilde Eflatun tarafından da savunulduğunu görmekteyiz. Eflatun'a göre evrende iyi ve kötü olan güçler vardır. Varoluşun tarihi boyunca, bu iki güç mücadele içindedir. Dünyada ya da evrende var olan iyinin kaynağı "iyilik" idesiyken, kötülüğün kaynağı da "kötülük" idesidir. Radikal düalizmin bu anlayışı klasik teizmin temel iddialarından biri olan "Tanrı var olan her şeyin biricik ve

³ Peterson, Michael L. , *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Colorado: Westview Press, 1998, s. 89.

⁴ Hick, John, *Evil and the God of Love*. London: Macmillan Press, 1993, s. 40.

yegane sebebidir” anlayışına ters düşmektedir. Radikal düalizm, kötü olarak addedilen şeylerin varlık sebebini “kötülük” idesine dayandırmaktadır.⁵ Düalizmin ileri sürdüğü bu anlayış teizmin Tanrı anlayışı ile bağdaşmayacaktır. Eğer biz “Tanrı” kavramının gerektirdiği niteliklerden biri olan “her şeyin yaratıcısı olma” niteliğini ortadan kaldırma çabasına girersek, Tanrı’nın asıl mahiyetini yok saymış oluruz.⁶ Werner’in da haklı olarak işaret ettiği gibi radikal düalizmin ileri sürdüğü görüşü kabul edersek, Tanrı’nın temel niteliklerinden biri olan “yaratma” sıfatını yok saymış oluruz. Bu tür bir yaklaşımı benimsemek ise klasik teizmin Tanrı anlayışına ters düşmesi nedeniyle kabul edilmesi makul değildir.

Yaşadığımız dünyada “kötülük” olarak nitelendireceğimiz birçok olayla karşılaşmaktayız. Tecrübe ettiğimiz bu olayları görmezlikten gelmek veya yadsımak bizi entelektüel bir hataya sürükleyecektir. Bu hataya düşmemek için kötülüğün varlığını kabul etmek ve bu bağlamda makul çözümler üretme çabası içinde bulunmak daha mantıklı olacaktır. Klasik teizmin Tanrı anlayışı ve var olan kötülük arasında belki de çözülmesi mümkün olmayan bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.

Kötülük sorununun ifadesini Epicürüs’ta görmekteyiz. Aynı şekilde Hume, kötülük sorununu *Din Üstüne* adlı eserinin kahramanlarından biri olan Philo’nun söylemiyle şu şekilde aktarır:

⁵Werner, a.g.e., s. 76.

⁶Werner, a.g.e., s. 78.

“(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nerden geliyor?”⁷

Hume, eserinde Philo ve Cleanthes arasında geçen diyaloglarla kötülük sorununu ele alma çabasıdır. Philo’ya göre teizmin savunduğu her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi ve adil bir Tanrı anlayışı ile evrende var olan kötülük arasında bir tutarsızlık vardır. Tanrı’nın gücü sınırsız ise neden dünyada var olan varlıklar mutlu ve uyumlu bir şekilde yaşayamıyor? Tanrı varlıkların mutlu yaşamasını isteseydi dünyada bulunan kötülüğü sınırsız kudreti ile ortadan kaldıracaktı. Fakat Tanrı bunu yapmamaktadır. Bundan dolayı O yaratıkların mutlu yaşamasını istememektedir. Böylece Epicürüs tarafından ileri sürülen sorular hala yanıtlanamamıştır.⁸ Nelson Pike, Hume’un Philo’su tarafından ileri sürülen iddiaları şu şekilde sistemleştirir:

1. Bu dünya kötülük içermektedir.
2. Her şeye kadir, her şeyi bilen, mutlak iyi ve bir Tanrı vardır.
3. Mutlak kudret sahibi ve her şeyi bilen bir varlığın kötülüğe müsaade etmek için hiçbir “ahlaki yeter nedeni” yoktur.

Pike, bu önermeler grubu üzerinde düşündüğümüz zaman çeşitli varsayımlara ulaşacağımızı söyler. (1) ve (3)’ün doğru olduğunu varsayalım. Eğer mutlak güç ve

⁷ Hume, David, *Din Üstüne*. Çev. Mete Tuncay. Ankara: İmge Yay., 1995, s. 209. Ayrıca bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*. Çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yay., 2001, s. 16.

⁸ Hume, a.g.e., s. 209.

iyilik sahibi bir varlığın kötülüğe müsaade etmek için ahlaki bir yeter nedeni yoksa ya mutlak güç ve mutlak iyilik niteliğine sahip değildir ya da bu varlık, var olan kötülükten sorumludur. Bu durumda (2) numaralı önerme yanlış olacaktır. Benzer bir şekilde (2) ve (3) numaralı önermelerin doğru olduğunu varsayalım. Mutlak güç ve iyilik sıfatlarına sahip bir varlık varsa, ve kötülüğe izin vermek için ahlaki bir yeter nedeni yoksa hiçbir kötülüğün olmaması gerekir. Bu varsayıma göre (2) ve (3) numaralı önerme doğru, (1) numaralı önerme yanlış olmak zorundadır. Son olarak (1) ve (2) numaralı önermelerin doğruluğunu varsayalım. Mutlak kudret ve iyilik sahibi bir varlık ve kötülük varsa, mutlak kudret ve iyilik sahibi bu varlığın kötülüğün var olması için ahlaki yeter nedeni olması gerekir. Bu durumda (1) ve (2) numaralı önermeleri doğru olurken, (3) numaralı önerme yanlış olmak zorundadır. Fakat Philo'ya göre, (1) numaralı önermenin doğru kesindir. Pike'a göre, Philo (1) ve (2) numaralı önerme arasındaki tutarsızlığı ortaya koyabilmek için (3) numaralı önermenin zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmelidir.⁹

Philo'nun iddia ettiği şey var olan kötülüğe, mutlak iyi ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın ahlaki bir yeter nedeninin olmadığıdır. Tanrı, mutlak iyi ve her şeyi bilen bir varlık ise O'nun kötülüğe müsaade etmesinin ahlaki bir yeter nedeninin olması imkan dahilindedir. Çünkü Tanrı, her şeyin bilgisine sahiptir. Bizim bilgimiz sınırlı olduğu için var olan her şeyin varlık sebebini kavrayamayız. Kötülüğün var olma sebebi de bizim bilgimizi aşabilir. Kötülüğün varlığına ilişkin böyle bir yaklaşım bizim agnostik bir düşüncüyü benimsediğimiz anlamına gelmez. Sahip olduğumuz akıl melekesi ile muhtemel ve makul çözümler ileri sürebiliriz. Nitekim Philo'ya

⁹ Pike, Nelson, "Hume on Evil", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. ve Robert M. Adams. New York: Oxford Univ. Press, 1990, s. 41-42.

karşıt görüşte olan Cleanthes, Philo'nun bu iddiasını çürütmek için karşı bir argüman geliştirir. Cleanthes'in argümanının temelinde yaşadığımız dünyanın Philo'nun iddia ettiği kadar kötülük içermediği düşüncesi vardır. Cleanthes'e göre sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk üzüntüden daha fazladır. Yaşadığımız dünyada bir acıya karşılık ulaşabileceğimiz haz ya da zevk daha fazladır. Yani bu dünyada kötülükten çok iyilik vardır.¹⁰ Cleanthes, mutlak güce sahip olan Tanrı'nın var olan kötülüklere izin vermesinin ahlaki bir yeter sebebi olduğu görüşündedir. Tanrı var olan kötülüğün bilgisine sahiptir. Aynı zamanda Tanrı, kötülüğe engel olma kudretine de sahiptir. Fakat var olan kötülükler daha iyinin gerçekleşmesi için gereklidir. Cleanthes, bu anlayışıyla bir teodise oluşturma çabasındadır.¹¹ Philo ise bu tür bir çaba ile ortaya konulan teodisenin başarısız olacağını düşünür. Çünkü insanları mutlu edecek şeylerin, insanlara acı verecek şeylerden daha fazla olduğunu kanıtlamak hiçbir zaman var olan sorunu ortadan kaldıramaz. Bundan dolayı dünyada var olan acılar ve kötülükler sonsuz kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile bağdaşmaz. Eğer bu tür niteliklere sahip bir Tanrı varsa, dünyada hiçbir zaman kötülüğün bulunmaması gerekirdi. Bundan dolayı kötülüğün varlığı ile sınırsız kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı bağdaştırılamaz. Bu tür bir akıl yürütme de hiçbir şekilde çürütülemez.¹² Philo bu düşüncesini desteklemek için doğada tecrübe ettiğimiz bazı olgulara dikkat çeker:

“Doğanın ilginç desiselerinin her canlı varlığın yaşamını acılaştırdığına dikkatinizi çekerim. Güçlüler zayıflara saldırır ve onları sürekli bir dehşet ve endişe içinde tutarlar. Zayıflar da kendi paylarına çoğu kez güçlülere saldırır, onları hiç rahat

¹⁰ Hume, a.g.e., s. 211.

¹¹ Pike, a.g.m., s. 43-44.

¹² Hume, a.g.e., s. 212. Ayrıca bkz. Pike, a.g.m., s. 44.

bırakmadan tedirgin eder, canlarını sıkırlar. Her hayvan vücudunun ya üstünde yerleşen ya da çevresinde uçuşup iğnesini batıran o sayısız böcekler ırkını bir düşünün. Bu böceklere de eziyet veren daha küçükleri vardır. Böylelikle her bakımdan, önden ve arkadan, üstten ve alttan, bütün hayvanlar, onları hiç durmadan perişan etmeye ve yıkmaya çalışan düşmanlarla sarılmışlardır.”¹³

Philo'nun dile getirdiği iddia birçok itirazla karşılaşmıştır. Örneğin, Pike'a göre, Philo'nun tutarsızlık iddiasını ortadan kaldırmak için farklı bir önermenin doğruluğunu ortaya koymak ya da doğru olma imkanına sahip bir önermeyi kabul etmek yeterli olacaktır. Pike'a göre, yaşadığımız evrende var olan kötülükler nedensiz değildir. Çünkü var olan kötülüğe Tanrı'nın müsaade etmesinin haklı sebepleri vardır. Çünkü her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak iyi olan Tanrı amaçsız bir iş yapmaz.¹⁴

Günümüze kadar birçok düşünür, Tanrı'ya inanmanın ve inanmamanın rasyonel temelleri olup olmadığını sorgulamıştır. Teistler, ontolojik ve kozmolojik ve teleolojik argümanlar gibi, Tanrı'nın varlığı lehinde deliller ortaya koymuşlardır. Benzer şekilde ateist düşünürler de Tanrı'nın varlığı aleyhinde argümanlar geliştirme çabası içinde olmuşlardır. Ateist düşünürlerin, Tanrı'nın varlığı aleyhinde argüman geliştirirken temel dayanaklarından birisi “kötülük sorunu” olmuştur. Nitekim Hans Küng “kötülük sorunu”nu ateizmin temel taşı olarak nitelendirmektedir.¹⁵ Teist düşünürler, ateistlerin kötülük sorunundan hareketle teizme karşı yapılan saldırıları ortadan kaldırmak için birçok karşı argüman geliştirmişlerdir. Mackie, “Kötülük ve

¹³ Hume, a.g.e., s. 204.

¹⁴ Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yay., 2003, s. 30-31.

¹⁵ Peterson, Michael; Hasker, William, *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*. Oxford Univ. Press, 1997, s. 117.

Mutlak Kudret” adlı makalesinde, teistler tarafından ileri sürülen çözümlere atıfta bulunarak onları değerlendirmektedir. Mackie, teistlerin, kötülüğün varlığını açıklamak için başvurdukları yöntemleri dört ana başlık altında toplamıştır:

1. İyilik, kötülük olmaksızın var olamaz. Ya da kötülük, iyiliğin karşıtı (counterpart) olarak var olmak zorundadır.¹⁶ Teistlere göre, kötülüğün var olmasının sebebi iyiliğin bilinmesi içindir. Eğer dünyada her şey iyi olsaydı, o zaman iyi bilinemediği gibi takdir de edilemezdi. Bu nedenle iyilik olgusunun var olması için kötülük olgusunun var olması zorunludur.¹⁷

Mackie, bu yaklaşımın, kötülük olgusunun varlık nedenini açıklayabileceğini söyler. Ama böyle bir yaklaşım “kötülük” ve “mutlak kudret sahibi Tanrı” kavramları arasındaki ilişki nedeniyle ortaya çıkabilecek sorunları çözemez. Bu tür bir yaklaşım Tanrı’nın kudret sıfatına sahip olması nedeniyle yapabileceği eylemleri sınırlandırmaktadır. Eğer Tanrı, mutlak kudret sıfatına sahip ise O, mantıksal imkan dahilinde olan her şeyi yapabilir. Evrende kötülük olmaksızın iyilik olgusunu yaratamıyorsa, Tanrı mutlak kudret sıfatına sahip değildir. Yani Tanrı’nın gücü kendi dışındaki bir takım şeylerle sınırlandırılmış olacaktır.

2. Kötülük, iyiliğin ortaya çıkması için bir sebep olması nedeniyle zorunludur. Mackie’ye göre, bazı teist düşünürler kötülük sorununa çözüm bulmak için kötülük olgusunun iyiliğin var olması için bir sebep olduğunu iddia etmişlerdir.

¹⁶ Mackie, J. L., “ Evil and Omnipotence”. s. 28.

¹⁷ Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yay., 1994, s. 183. Ayrıca bkz. Yasa, a.g.e., s. 35.

Evrende var olan kötülük, daha büyük iyiliğin gerçekleşmesi için gereklidir. Bir doktorun kangren olan hastanın ayağını kesmesi bu yaklaşımın savunduğu anlayışa örnek olarak verilebilir. Doktor, hastanın kangren olmuş ayağını kesmezse hasta hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Hayatta kalmak ayağın kesilmesinden daha iyidir. Bu olayda doktorun “ kangren olmuş ayağı kesme” eylemi her ne kadar kötülük gibi görünse de daha yüksek bir iyinin gerçekleşmesi için gereklidir. Mackie’ye göre, teistlerin iddia ettiği bu görüş Tanrı’nın gücünü sınırlandırmaktadır. Tanrı, kötülüğü iyiliğin ortaya çıkması için bir sebep olarak kullanmaktadır. Peki, Tanrı’nın daha yüksek iyiyi gerçekleştirmek için kötülüğü araç olarak kullanması O’nun sınırsız kudret sıfatına hanel getirmez mi? Mackie’ye göre, böyle bir tutum Tanrı’nın kudret sıfatıyla çelişki oluşturmaktadır. Eğer bir teist, kötülüğü, iyiliğin ortaya çıkması için zorunlu bir neden olarak görürse ya Tanrı’nın mutlak gücünü ya da kudret sıfatını yadsımak zorunda kalacaktır.¹⁸

Benzer şekilde, John Stuart Mill de Mackie ile ortak bir düşünce çizgisini benimsemektedir. Mill’e göre, dünyada var olan kötülük ile Tanrı’nın kudreti arasındaki problemi çözmek için Tanrı’nın sınırlı bir varlık olduğunu kabul etmek yeterli olacaktır. Tanrı’nın her şeye kadir olmadığı dünyada var olan düzenden de anlaşılmaktadır. Tanrı’nın iyiye ulaşmak için kötülüğü araç olarak kullanması O’nun sınırlılığını gösterir. Tanrı, eğer her şeye kadir ise iyiye ulaşmak için kötülüğü araç olarak kullanması gerekli değildir. Tanrı, mutlak kudret sahibi bir varlıkta yapacağı bir eylemle var olan kötülüğü ortadan kaldırabilir. Fakat O, bunu yapmamaktadır. Bu sebeple dünyada var olan kötülük, Tanrı’nın her şeye kadir olmadığını gösterir. Durum böyle olunca, evreni sevk ve idare ettiğine inanılan Tanrı’ya saygıyla

¹⁸ Mackie, a.g.m., s. 30.

tapılamaz. Bu durumda “Tanrı iyidir” ve “Tanrı kötü olanı istemez” gibi bir iddia temelsizdir. Çünkü Tanrı kötülüğün var olmasına izin vermiştir.¹⁹

3. Bu evren içerdiği kötülüklerle, içinde kötülük bulunmayan dünyadan daha iyidir. Yani bu dünyanın kötülük içermesi hiçbir kötülük içermeyen dünyadan daha iyidir. Çünkü bu evrende var olan kötülük estetik analogiyi tamamlar. Estetik analogiye göre, var olan zıtlıklar güzelliği arttırır. Örneğin bir müzik eseri bir bütün olarak belirli bir ahengi vurgular. Fakat tek tek notalar hiçbir zaman bütünü verdiği ahengi veremez.²⁰ Kötülüğün estetik yönüne vurgu yapan düşünür Augustine’dir. Estetik boyut Augustine’nin teodise anlayışında büyük bir öneme sahiptir. Estetik bakış açısına göre, evrende var olan her şey bu evrenin estetiğine katkıda bulunmaktadır. Bir ressamın tablosundaki koyu ve açık renklerin o resme estetik bir değer kazandırması gibi evrende tecrübe ettiğimiz olumsuz şeyler de evrenin estetiğini tamamlayıcı niteliğe sahiptir. Augustine teodisesinin önemli unsurlarından biri olan “estetik boyut” konusunda Yeni Eflatuncu anlayıştan etkilenmiştir. Fakat Hick, Augustine’in estetik evren anlayışının, monist bir evren anlayışına götürdüğü kanaatindedir. Var olan her şeye estetik analogi yoluyla yaklaşmak monizme doğru giden tehlikeli bir sürecin habercisidir. Monist bir anlayışı benimsemek ise, bizi kötülük olgusunu göz ardı etmek tehlikesiyle karşı karşıya getirmektedir.²¹ Bilindiği gibi Tanrı ile evren yani sonlu ile sonsuz arasındaki sınırı kaldıran ve monist bir dünya görüşüne ulaşan felsefe akımlarında Tanrı-kötülük ilişkisinin varlığından söz

¹⁹ Werner, a.g.e., s. 69-70.

²⁰ Mackie, a.g.m., s. 30.

²¹ Hick, a.g.e., s. 191-192. Ayrıca bkz. John Hick, “The Problem of Evil”, *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3. s. 137.

etmek pek mümkün gözükmemektedir.²² Ayrıca Hick'e göre, Augustine'in teodise anlayışının iki boyutu vardır; yaratılmış dünyanın iyi olması ve acının düşüşün bir sonucu olmasıyla ilişkili olan teolojik boyut ile kötülüğün bizatihi bir varlığa sahip olmaması ve kötülüğün estetik açıdan evreni tamamladığı yönüne dikkat çeken felsefi boyutudur.²³

Kanaatimce Augustine'in bu tutumu kabul edilemez. Var olan karşıt olguların estetik değeri arttıracığı düşüncesi makul görünmemektedir. Evrende var olan kötülükler, iyiliğin bilinmesi ve takdir edilebilmesi için gerekli bir unsur olarak değerlendirilebilir. Fakat var olan kötülüğü estetik açıdan bir değerlendirmeye tabi tutmak makul olmayacaktır. Mackie ve McCloskey gibi düşünürler, kötülüğün varlığının dünyanın estetik görünümünü tamamladığı ve iyinin bilinmesi için gerekli olduğu görüşünün temelsiz olduğunu savunurlar. Çünkü Tanrı, daha az miktarda kötülük yaratabilir. Evrende gereğinden fazla kötülük vardır. Kötülüğün gereğinden fazla olması, evrenin estetik boyutunu tamamlamaktan ziyade, evrenin anlamsız ve gereksiz şekilde kötülük içerdiğini gösterir.²⁴ Mackie'ye göre, kötülüğü estetik bakış açısıyla değerlendirmek daha önce değindiğimiz kötülüğün iyilik için gereklidir düşüncesinin bir sonucudur.²⁵

4. Kötülük insanın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır. Bu önerinin temelinde kötülüğün varlığının sebebi insanların sahip olduğu özgür iradedir.

²² Yasa, a.g.e., s. 22.

²³ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 169.

²⁴ Aydın, a.g.e., s. 184.

²⁵ Mackie, a.g.m., s. 31. Ayrıca bkz. H. J. McCloskey, "God and Evil". *God and Evil*, ed. Nelson Pike, New Jersey: Prentice-Hall, 1964, s. 71.

İnsanlar sahip oldukları irade ile bazen doğru olanı bazen de yanlış olanı yaparlar. İnsanlar sahip oldukları özgür iradeyi her zaman doğru yönde kullanmayabilirler. İnsanın sahip olma hırsı ve arzusu, diğer canlıların yaşamına son vermeye ve onlara zulmetmeye neden olabilmektedir. Bunun sonucu olarak kötülük meydana gelmektedir. Mackie, kötülüğü özgür irade ile açıklama çabasını şöyle değerlendirir:

“Belki de kötülük sorununa ilişkin olarak önerilen en önemli çözüm yoludur. Kötülük, Tanrı’ya atfedilemez, bilakis, Tanrı’nın özgür irade ile donattığı varsayılan insanoğlunun özgür eylemlerine atfedilebilir”²⁶

Mackie, bu iddianın temel dayanağının hiçbir önsel belirlenim olmaksızın insanın özgürce eylemde bulunduğu anlayışı olduğunu söyler. İnsanın bu özgür eylemleri sonucunda ahlaki kötülük ortaya çıkmaktadır. Tanrı, otomat varlıklar ile özgür varlıklar yaratma konusunda bir tercihte bulunmuştur. Tanrı’nın tercihi özgür iradeye sahip yaratıklar yaratma yönünde olmuştur. Mackie, bu anlayışın da var olan sorunu ortadan kaldıramayacağını iddia eder. Mackie iddiasını şöyle dile getirir:

“Ben şunu soruyorum: Eğer Tanrı, insanları özgür iradeleri ile, bazen iyi olanı bazen de kötü olanı tercih eder şekilde yarattıysa, niçin, özgür şekilde, daima iyiyi seçecek şekilde yaratmadı. Eğer bir insanın bir veya birkaç nedene bağlı olarak özgür şekilde iyiyi seçmesinde mantıksal bir imkansızlık yoksa, her durumda özgür şekilde iyiyi seçmesinde mantıksal imkansızlık yoktur”²⁷

²⁶ Mackie, a.g.m., s. 33.

²⁷ Mackie, a.g.m., s. 33.

Tanrı her zaman iyi olanı yapan özgür varlıklar yaratamaz mıydı? Gerçekten böyle bir şey mantıksal imkan dahilinde değil midir? Bu soruları tezimizin ilerleyen bölümlerinde cevaplamaya çalışacağız.

Kötülük sorununu çözmek için ileri sürülen çözümleri, Mackie'den hareketle ele almaya çalıştık. Mackie'nin sınıflandırmasında değinmediği iki tür yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz: İyimser ve Kötümser Yaklaşım.

Düşünce tarihine baktığımız zaman, insani aklının evreni bir ruha tabi olarak algıladığı ve bu ruhun her yerde düzeni ve uyumu egemen kıldığı düşüncesiyle karşılaşırız. Böyle bir düşünce tarzının Pisagor ve Heraklit'in fikirleriyle başlayıp, Sokrates ile devam ettiğini görebiliriz. Sokrates'e göre, var olan bir ruh sadece dünyanın yaratılışına müdahale etmekle kalmaz, aynı zamanda dünyada var olabilecek her şeyi en iyi şekilde düzenler.²⁸ Nitekim evrenin, "iyi olan mutlak bir ilke"ye bağlı olduğunu savunan bu iddianın var olan dinler tarafından da desteklendiğini görmekteyiz.²⁹

Epicürüs tarafından dile getirilen kötülük sorununa ilişkin ikileme verilen cevaplardan birisi de iyimser anlayıştır. İyimser düşünceye göre, kötülük diye bir şey yoktur. Bize kötülük olarak görünen şey bir yanılsamadan ibarettir. Bu nedenle bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir.³⁰ Yaşadığımız dünyada var olan kötülüğün "görünürde kötülük" olduğu anlayışı Stoa felsefesine dayanmaktadır. Stoa

²⁸ Werner, a. g. e., s. 7.

²⁹ Werner, a. g. e., s. 8.

³⁰ Ormsby, a.g.e., s. 16.

filozoflarına göre; evrende var olan kötülük bir yanılısamadan ibarettir. Bu görüşün temelinde olan anlayış kötülüğün yanılısama olduğu, hatta kötülük diye bir şeyin gerçekte olmadığıdır. Nitekim Stoa filozoflarına göre Tanrı dünyanın cevheriyle birdir. Tanrısal yasa evrenin bütün boyutlarını kapsamaktadır.³¹ İyimser anlayışı savunan düşünürler, evrende var olan her şeyin bir sebebe dayandığı görüşündedir. Evren tek tek olgular olarak değil bir bütün olarak tasarlanmalıdır.³²

İyimserlik anlayışının 17. yy filozoflarından biri olan Leibniz tarafından savunulduğunu görmekteyiz. Leibniz'e göre, yaşadığımız bu evren mümkün evrenlerin en iyisidir. Çünkü bu evren, yetkinliğe sahip bir Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yetkin bir varlık tarafından yaratılan her şey de yetkindir ve en iyisidir. Leibniz bu düşüncesini şu şekilde dile getirir;

“... Tanrı dünyayı ne biçimde yaratmış olursa olsun, dünya her zaman düzenli olacaktır ve belli bir genel düzen içinde bulunacaktır. Ama Tanrı dünyaların en yetkinini seçmiştir, yani hem varsayımlar açısından en basit olanını, hem olgular açısından en zengin olanını seçmiştir-çizilmesi çok kolay, özellikleri ve sonuçları pek güzel ve pek geniş bir geometrik çizgi gibi.”³³

Leibniz'in temel iddiası, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu görüşüne dayanmaktadır. Leibniz'e göre, bu dünyanın var olması için gerekli olan şey yeter-sebepe ilkesidir. Bu ilke Tanrı'nın bu dünyayı yaratmak için yeterli bir nedeninin var olduğunu açıklar. Sonsuz sayıda bir çok dünyanın yaratılma imkanı

³¹ Werner, a. g. e., s. 14.

³² Ormsby, a.g.e., s. 23. Ayrıca bkz. Leibniz, *Teodise Denemeleri*, Çev. Hüseyin Batu, İstanbul: M.E.B. Yay., 1946, s. 49-50.

³³ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Çağdaş Matbaacılık Yay., 1999, s. 79.

varken, Tanrı bu dünyayı yaratmıştır. Tanrı'yı, bu mümkün dünyalar arasından seçim yapmaya sevk eden yeterli bir nedeni vardır. İşte bu yeter-sebebe ilkesidir. Bu dünyanın var olmasının ya da var edilmesinin sebebi onun diğer dünyalar arasında en mükemmeli ve en iyisi olmasıdır. Leibniz'e göre, Tanrı mükemmeldir. Fakat O'nun yaratmış olduğu varlıklar özü itibari ile sınırlı ve sonludur. Evrende bize kötülük olarak görünen şey mükemmel olan Tanrı'dan değil, O'nun yaratmış olduğu sınırlı varlıklardan kaynaklanır. Kötülük yaratılmış varlıkların sınırlılığında kaynaklandığı için müsbet bir realiteye sahip değildir.³⁴ Leibniz, var olan kötülüğü açıklamak için Tanrı'nın haklı gerekçelerinin olduğunu söyleyerek bir teodise ortaya koyma girişiminde olmuştur. Leibniz'i böyle bir girişimde bulunmaya sevk eden şey, Pierce Bayle'nin, Tanrı'nın iyiliği ve kötülüğün varlığının çözümlenemez bir çelişki oluşturduğunu iddia etmesidir.³⁵ Leibniz, Bayle'in ileri sürdüğü tezin yanlış olduğunu göstermek için bu dünyanın mümkün dünyalar içerisinde en iyisi olduğundan hareketle karşı bir argüman geliştirme çabası içine girmiştir. Peki, Leibniz'in sunmuş olduğu çözüm Bayle'nin iddiasını çürütecek kadar güçlü müdür? Tanrı'nın kötülüğün varlığı için yeter-sebebe sahip olması, kötülüğün varlığının haklı bir gerekçesi olabilir mi? Ya da bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmek tatmin edici şekilde gerekçelendirilebilir mi?

Yaşadığımız evrende kötülüğün var olmadığını iddia etmek, kanaatimce, makul olmayacaktır. Çünkü yaşadığımız dünyaya baktığımız zaman savaşlar, depremler, kıtlıklar vb. sebeplerle insanların acı çektiğine şahit olmaktayız. Her gün binlerce insanın açlıktan ya da savaştan dolayı hayatını kaybettiğini haber

³⁴ Werner, a. g. e., s. 30-31.

³⁵ Werner, a. g. e., s. 29.

kaynaklarından öğrenmekteyiz. Bunları tecrübe ettiğimiz halde bu dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmek ne kadar tutarlı bir düşünce olabilir? Kanaatimizce böyle bir iddianın tecrübi bir temeli yoktur. Leibniz, böyle bir tezi ileri sürerken “Tanrı” kavramının referansta bulunduğu anlamdan hareket etmiştir. Eğer bir varlık “Tanrı” ise, O’nun sahip olması gereken zorunlu nitelikler vardır. Tanrı mutlak kudret, iyilik gibi niteliklerin yanı sıra her şeyin bilgisine de sahip olmalıdır. Tanrı’da var olan bütün nitelikler en mükemmel şekilde bulunmalıdır. Mükemmel niteliklere sahip olan bir varlığın yapacağı eylemler de mükemmel olmalıdır. Bu nedenle Tanrı bu dünyanın yaratıcısı olduğu için bu dünya da mümkün dünyaların en iyisi olmak zorundadır. Kanaatimce, Leibniz’in kavramsal zorunluluktan hareketle ortaya koyduğu argüman doğrudur. Fakat bu argümanın tecrübe ettiğimiz gerçeklerle örtüştüğünü söylemek imkansızdır. Nitekim Plantinga, Leibniz’in mümkün dünyalar görüşünün bir yanılgıdan ibaret olduğunu söyler.³⁶

Leibniz gibi Spinoza da kötülüğün bir yanılsamadan ibaret olduğu kanaatindedir. Spinoza’ya göre var olan her şey mükemmel olan Tanrısal varlığın dışı vurumudur. Bu açıdan evrene bakacak olursak tabiattaki her şeyin Tanrı’dan bir zorunlulukla ortaya çıktığını ve Tanrı gibi yetkin olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda “iyi” ve “kötü” kavramları sahip oldukları anlamı yitirir. Bu durumda yetkinliğe sahip bir evren anlayışı ile karşılaşırız.³⁷ Bilindiği gibi Spinoza’ya göre, Tanrı, varlığı başkası tarafından nedenlenemeyen bir cevherdir. Bu cevher, diğer düşünürlerin savunduğu gibi aşkın bir neden değil aksine içkin bir nedendir. Yani Tanrı, var olan her şeyin yegane ve tek içkin nedenidir. Tanrı özü gereği sonsuzdur

³⁶ Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*, New York: Clarendon Press, 1989, s. 180.

³⁷ Werner, a. g. e., s. 18-19.

ve bu sebeple de sonsuz sayıda modlara sahiptir. Sonsuz sayıda şey ki doğa ve evren de bunlardan biridir ve zorunlu olarak Tanrısal doğanın zorunluluğundan dolayı ortaya çıkar. Kısacası Tanrı, sonsuz modları yoluyla eşsiz bir evren olarak doğada kendini gerçekleştirir.³⁸

Spinoza'ya göre, kötülük diye bir şey yoktur. Spinoza'nın monist evren anlayışı, onu kötülüğün varlığını inkar etmeye sevk etmiştir. Daha önce değindiğimiz gibi monist bir dünya görüşüne sahip felsefe akımlarında kötülük sorunundan bahsetmek pek mümkün değildir.³⁹ Spinoza'nın ortaya koymuş olduğu mutlak iyimserlik her ne kadar onun felsefi sisteminin bir gereği olsa da inkar edemeyeceğimiz bir olgu vardır; kötülük. Eğer evrende ve doğada var olan her şey mükemmel bir Tanrı'nın açılımları ise "kötü" olarak adlandırdığımız şeyler nereden kaynaklanmaktadır? Mükemmel olan bir varlığın açılımları da mükemmel olmak zorundadır. Fakat doğaya dair olan tecrübelerimiz doğada, böyle bir yetkinliğin olmadığına referansta bulunmaktadır. Spinoza'nın kötülüğün varlığına ilişkin ortaya koymaya çalıştığı düşünce, kendisinin felsefi sistemiyle çelişmektedir. Spinoza, bu çelişkiden kurtulmak için Tanrı'nın açılımları olan varlıkların Tanrı gibi yetkin olamayacağını kabul etmelidir. Nitekim Leibniz'in öğretisi ile Spinoza'nın öğretisini karşılaştırdığımız zaman Leibniz'in görüşlerinin daha kapsamlı ve gerçekçi olduğunu görebiliriz. Spinoza, kötülüğün varlığını tamamen yadsırken, Leibniz, bizatihi olmasa da, kötülüğün var olduğunu ve kötülüğün yaratılmış varlıkların sınırlılığından

³⁸ Tuğcu, Tuncer, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara: Alesta Yay., 2000, s. 432-33.

³⁹ Yasa, a.g.e., s. 22.

kaynaklandığını düşünerek bu soruna rasyonel bir açıklama getirme çabasına girmektedir.⁴⁰

Leibniz ve Spinoza gibi düşünürlerin ortaya koyduğu düşünce tarzı olan iyimser görüşe yapılan itirazların başında Voltaire ve Schopenhaur'un görüşleri gelir. Kötümser bir dünya görüşünü benimseyen bu iki düşünür Leibniz ve Spinoza tarafından savunulan iyimserlik görüşünün bir saçmalık olduğunu iddia ederler. Örneğin Voltaire, 1756 tarihinde yazdığı bir mektupta, "bu dünya bütün mümkün dünyaların en iyisidir" düşüncesinin korkunç bir saçmalık olduğunu söyler.⁴¹ Ayrıca Voltaire, *Candide* adlı eserinde, bu dünyanın ne kadar kötü olduğunu ve insanlara acı veren şeylerin ne kadar çok olduğunu göstermeye çalışır. Voltaire'e göre, bu kadar çok kötülük içeren bir dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmek saçmalık olacaktır.⁴²

Schopenhaur ise yaşamın esasının acı çekmek olduğunu söyler. Atayman, Schopenhaur'un acı anlayışını şöyle dile getirir;

"Acı, eksiklik, yoksunluk anlamına gelen iradenin her yarattığı ele geçiren kudretinin sonucudur; bütün canlılar birbirimize bağlanmışızdır ve büyük ölçüde eksiklik ve acıyla bezenmiş bir dünyanın göbeğinde yaşarız. İradenin taleplerinin her hangi bir engele takılması sonucu acı ortaya çıkmaktadır."⁴³

⁴⁰ Werner, a. g. e., s. 38.

⁴¹ Ormsby, a.g.e., s. 18.

⁴² Voltaire, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: M.E.B. Yay., 2001, s. 18.

⁴³ Atayman, Veysel, *Varolmanın Acısı: Schopenhaur Felsefesine Giriş*, İstanbul: Donkişot Yay., 2003, s. 106-107.

Schopenhaur'a göre, bu dünya kötülükle doludur. Dünyada var olan kötülükler insanın acı çekmesine sebep olmaktadır. Bu düşünceden hareketle Schopenhaur, Leibniz ve Spinoza'nın ileri sürmüş olduğu iyimserlik görüşünü saçma ve mantıksız bulur. Schopenhaur'a göre, iyimserlik görüşünü savunan bir kişiye savunduğu düşüncenin anlamsız ve mantıksız olduğunu göstermek için o kişiyi savaş alanlarına, hastanelere ve cezaevlerine götürmemiz yeterli olacaktır. İyimserliği savunan kişiye bunlar gösterildiği zaman o kişi bu dünya hakkında gerçek bir bilgiye sahip olacaktır. Tecrübe ettiğimiz kötülüklerden dolayı bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi değil en kötüsü olduğunu söylemek daha mantıklı bir yargı olacaktır. Bu sebeple Schopenhaur'a göre, iyimserlik saçma bir öğreti olmakla kalmaz aynı zamanda insanlığın acı çekişi ile bir alay edıştır.⁴⁴ Bunun yanı sıra Schopenhaur, Aquinas gibi ilahiyatçıların savunduğu "var olmak" ve "iyilik" arasında bir özdeşlik olduğu görüşünü de eleştirir. Aquinas, var olmak ve iyilik arasındaki ilişkiye dikkat çekerek iyilik ve varlığın aynı şey olduğunu fakat mantıksal olarak birbirinden ayırdığını söyler. "varlık" ve "iyilik" kavramları farklı bir çağrışıma sahip olmalarına rağmen referansta buldukları şey aynıdır.⁴⁵ Schopenhaur, Skolastik ilahiyat ve metafiziğin var olan şeyler ile iyilik arasında kurduğu ilişkinin mantıksal temelini olmadığını görüşündedir. Var olan olgular ve iyilik arasında bir özdeşlik kurulamaz. Çünkü var olan her şey iyi değildir. Bu dünyada "kötü" olarak nitelendirdiğimiz birçok şey vardır. Buna rağmen "iyilik" ve "varlık" arasında bir özdeşimden bahsetmek saçmalık olacaktır.⁴⁶

⁴⁴ Werner, a.g.e., s. 48.

⁴⁵ Hick, a.g.e., s. 171.

⁴⁶ Atayman, a.g.e., s. 108.

Görüldüğü gibi yaşadığımız evrende tecrübe ettiğimiz kötülük teolojik açıdan değerlendirilmekte ve birçok çözüm önerisi sunulmaktadır.⁴⁷ Penelhum'a göre, ortaya konulan çözüm önerileri farklı unsurları temele alarak soruna çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bazı düşünürler Tanrı'nın "mutlak iyilik" niteliğini kabul ederken, "mutlak kudret" niteliğini yadsımışlardır. Bazıları ise, Tanrı'nın mutlak kudret niteliğine sahip olduğunu, fakat mutlak iyilik niteliğine sahip olmadığını iddia etmişlerdir. Penelhum'a göre, bu tür bir yaklaşım tarzı çözülmesi güç problemler ortaya çıkarmaktadır. Eğer bir Tanrı varsa, mutlak iyilik ve mutlak kudret niteliğine sahip olmalıdır. "Tanrı" olarak isimlendirdiğimiz varlık bu sıfatlara sahip değilse, o varlığın "Tanrı" olduğunu söyleyemeyiz.⁴⁸ Nitekim McCloskey de, kötülük sorununun teistler için büyük bir sorun olduğunu, teistlerin bu sorunu çözmek için klasik teizmin Tanrı anlayışını değiştirme eğiliminde olduklarını görüşündedir. Eğer teistler bu sorunu çözmek istiyorsa, ya Tanrı'nın mutlak kudretinin sınırlılığını kabul edecek ya da Tanrı'nın ahlaki olarak mükemmel olacağı anlayışından vazgeçecektir.⁴⁹ McCloskey'e göre, bu niteliklere sahip olmayan bir varlık Tanrı olamaz. Eğer kötülük varsa ve Tanrı söylediğimiz niteliklere sahip değilse, böyle bir Tanrı'nın var olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.⁵⁰

⁴⁷ Yaran, Cafer S., *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yay., 1997, s. 9.

⁴⁸ Penelhum, Terence, "Divine Goodness and the Problem of Evil" *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. Adams; Robert M. Adams, New York: Oxford Univ. Press, 1990, s. 73.

⁴⁹ McCloskey, H. J., "God and Evil", *God and Evil* ed. Nelson Pike, New Jersey: Prentice-Hall, 1964, s. 62. Ayrıca bkz. Yasa, a.g.e., s. 27.

⁵⁰ McCloskey, a.g.m., s. 84.

Aydın'a göre, teizme yapılan itirazların başında gelen kötülük sorunu, bir Tanrı'nın var olmadığını ortaya koyacak güçte bir kanıtı temel olamamıştır.⁵¹

Aydın'a göre;

“Teist, böyle bir problemin varlığını kabul etmekle beraber onun ne Tanrı'nın varlığına ne de O'nun iyiliğine olan inancını sarsacak güçte olduğuna inanır. “Kötülük vardır” ile “Tanrı yoktur” veya “Tanrı iyi değildir” arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün görünmemektedir. Kötülüğün varlığı teizmin inkarı için yeterli bir kanıt olması şöyle dursun teistik dinlerin bir tür “varlık şartı” olmaktadır. Çünkü bu dinler insanı kötülükten çıkarıp “doğru yola” iletmek için var olduklarını söylerler. Eğer dünyada hiç bir kötülük olmasaydı onların varlığına da gerek kalmazdı. Bu bakımdan kötülük problemi teizmin aleyhine kullanılabildiği kadar lehine de pekala kullanılabilir”⁵²

Aydın'a göre, kötülük, teizm aleyhinde ileri sürülen delillerin temel dayanağını oluşturmaktadır. Fakat kötülük olgusu, teizm lehine kullanılabilecek bir argüman için hareket noktası olarak kabul edilebilir mi? Teizm lehine kötülük olgusunu nasıl kullanabiliriz? Tanrı tarafından gönderilen dinlerin amacı, insanlara doğru olan şeyleri bildirmek ve onların bu yönde eylemde bulunmalarını tavsiye etmektir. Bu yüzden kötülüğün varlığını dinlerin var olması için bir sebep olarak görmek yeteri kadar makul bir düşünce değildir. Kötülük ahlaki ve fiziksel olarak iki kısma ayrılmaktadır. Ahlaki kötülük, dinlerin var olma sebebi olarak değerlendirilebilir. Fakat fiziksel kötülük için aynı şeyi söylemek doğru değildir.

⁵¹ Aydın, a.g.e., s. 175.

⁵² Aydın, a.g.e., s. 187.

Evrende yadsıyamayacağımız bir olgu var. O da kötülük ve fenalık olgusudur. Eğer evren tam anlamıyla yetkin bir varlık tarafından yaratılmışsa var olan kötülük nereden kaynaklanmaktadır? Mutlak kudrete sahip bir Tanrı'nın varlığı ile var olan kötülüğü nasıl açıklayabiliriz?⁵³ Eğer teizmin var olduğunu iddia ettiği mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı varsa var olan kötülüğü neden ortadan kaldırmıyor? Dile getirdiğimiz bu sorular kötülük sorununun özünü ifade etmektedir. Hemen hemen bütün ilahiyatçı ve felsefeciler Tanrı ve kötülük arasındaki bu soruna değinmiş ve çözüm önerileri sunmuşlardır. Augustine ve Spinoza gibi düşünürler kötülüğün bizatihi bir varlığa sahip olmadığından hareketle kötülüğün bir yanılısama olduğunu iddia ederek var olan soruna çözüm bulmaya çalışmışlardır. Leibniz gibi düşünürler ise Tanrı'nın, kötülüğün varlığına müsaade etmek için haklı nedenleri olduğu düşüncesini temele alarak, mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimi olarak tanımlayabileceğimiz "teodise" oluşturma çabasına girmişlerdir. Peki teistlerin çözüm önerileri iddia edilen sorunu çözmek için yeterli haklı çıkarıma sahip midir? Bu soruya vereceğimiz yanıt olumlu olmayacaktır. Sunulan çözüm önerileri yeterli haklı çıkarıma sahip olsaydı, kötülük sorunu teizm için bir problem olmaktan çıkardı. Kötülüğün varlığı için Tanrı'nın haklı nedenleri olduğunu iddia etmek, bir anlamda, sorunu daha da karmaşık hale getirmektedir. İddia edilen çözümler insan aklının ürünüdür. İnsan doğası gereği akıl melekesine sahiptir. Fakat sahip olduğu bu meleke sınırlı bir bilme kapasitesine sahiptir. Tanrı'nın metafizik bir varlık olması, O'nun hakkında bilimizin de sınırlı olmasının sebebidir. Kötülüğün varlığı için Tanrı'nın haklı gerekçelerini mutlak şekilde bilmemiz imkansızdır. Bu konuda söyleyeceğimiz her şey rasyonel varsayımlardan ibarettir. Varsayımlarımızı makul

⁵³ Werner, a.g.e., s. 8.

argümanlarla destekleyebiliriz. Fakat böyle bir haklı çıkarım “mutlak” değildir. Bu bağlamda ortaya çıkan epistemik sorunlar, Tanrı ve kötülük arasındaki ilişkiden doğan sorunu, çözülmesi güç bir sorun haline getirmektedir.

Kötülük sorununun ne olduğunu ve bu soruna yaklaşımları ele aldıktan sonra kötülüğün sınıflandırılmasına geçebiliriz. Kötülük, genellikle, iki başlık altında ele alınmaktadır: Ahlaki Kötülük ve Fiziksel Kötülük.

1. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük, en genel anlamıyla, insanın iradesinin kötüye kullanılması sonucu ortaya çıkan hata ya da günah olarak anlaşılmaktadır. Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulmetmek, öldürmek gibi eylemler ahlaki kötülük olarak değerlendirilebilir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, irade ile kötülük arasında bir ilişkinin var olduğunu görebiliriz.⁵⁴ Ahlaki kötülük, özgürlüğün kötüye kullanılmasından doğan tüm kötülüklere işaret eder. Bu halde ahlaki kötülük, sadece eylemin başlangıç nedeni olan kötü niyetlere değil aynı zamanda, eylemin sonuçlarına da referansta bulunur.⁵⁵ Plantinga ise ahlaki kötülüğü; insanoğlunun, kendisi için ahlaki bir değeri olan bir eyleme ilişkin olarak yanlış olanı yapması sonucunda ortaya çıkan kötülük olarak tanımlar.⁵⁶ Bu tanımlarda vurgu yapılan unsur, insanın sahip olduğu özgür iradenin yanlış kullanılmasıdır. Özgür iradeye vurgu yapan bu tanımlar genellikle monoteist anlayışa sahip düşünürler tarafından yapılmaktadır. Düalist evren anlayışına sahip olan Maniheizm gibi dinlerde

⁵⁴ Yasa, a.g.e., s. 17.

⁵⁵ Yaran, a.g.e., s. 25.

⁵⁶ Plantinga, a.g.e., s. 166.

kötülüğün kaynağı “bizatihi var olan kötülük”tür. Düalist anlayışta “iyilik” olgusunun sınırsız bir gücü yoktur. “İyilik”in gücü kötülük ile sınırlandırılmıştır. Adams’ın haklı olarak işaret ettiği gibi, monoteist dini anlayışlar böyle bir düalizmi kabul edemez. Çoğunlukla monoteist dinler, kötülüğün, kadir-i mutlak bir Tanrı tarafından yaratılan ve özgür iradeye sahip olan varlıkların, sahip oldukları bu iradeyi yanlış yönde kullanmasından kaynaklandığını iddia eder. Werner’a göre, monoteist dinler arasında sayılan Hıristiyanlıkta Maniheizmin düalist anlayışını görebiliriz. Augustine, Maniheizmin etkisi altında kaldığı için, kötülüğün ilkesi olarak gördüğü “şeytan”a büyük bir alan bırakmıştır.⁵⁷ Augustine’e göre, insani olmayan, şeytan, özgür iradeye sahip olan ve bir varlıktır. Nitekim Augustine, fiziksel kötülüğü, özgür iradeye sahip olan ve insani olmayan yaratıklara atfeder. Yani depremler, doğal afetler gibi, insanlara ve diğer canlılara zarar veren olaylar bu varlıklar tarafından gerçekleştirilmektedir.⁵⁸

Hume ise *Din Üstüne* adlı eserinde evrendeki fiziksel kötülüğe dikkat çektikten sonra, ahlaki kötülüğün de ne kadar çok olduğuna vurgu yapar ve bu evrenin mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı tarafından yaratılamayacağını söyler. Hume bu düşüncesini Philo’nun ağzından şöyle aktarır;

“Üstelik, bir de şunu düşünün Demea! Sayesinde doğal düşmanlarımız olan o vahşi hayvanların üstesinden geldiğimiz bu toplumun karşımıza ne yeni düşmanlar çıkarmıştır. Ne kederlere ne sefilliklere yol açmıyor ki? İnsanın en büyük düşmanı insandır. Baskı, adaletsizlik, aşağılama, hakaret şiddet, ayaklanma, savaş, iftira, ihanet, hile: işte bunlarla karşılıklı olarak birbirine işkence ederler: öyleki;

⁵⁷ Werner, a.g.e., s. 85.

⁵⁸ Plantinga, a.g.e., s. 192.

ayrılmalarından daha büyük kötülükler doğacağı korkusu olmasaydı, kurdukları o toplumu çok geçmeden dağıtırlardı.”⁵⁹

Hume’un da işaret ettiği gibi bir kötülük sorunu vardır. Ahlaki kötülük insanın özgür iradesini yanlış yönde kullanmasından doğan, insana has olan, insanın sahip olma arzusu ile artan ve insan türü var oldukça ortadan kalkmayacak bir olgudur. Yani, kısacası, insanın var olması ile varlık sahasına çıkan bir şeydir ahlaki kötülük. Ahlaki kötülüğün kaynağı insanın özgür iradesini yanlış yönde kullanması ise ve Tanrı her şeye kadir bir varlıksa, insanı, kötülük yapmayan ve daima iyi olanı yapar şekilde yaratamaz mı? Dile getirdiğimiz bu soru, Mackie ve McCloskey gibi düşünürlerin, teizme yaptıkları itirazların en başında gelmektedir. Mackie ve McCloskey’in dile getirdiği bu sorun Plantinga tarafından cevaplanmaya çalışılmıştır. Plantinga, Mackie ve McCloskey’in iddiasını “özgür irade savunması” ile ortadan kaldırma çabasına girmiştir.

2. Fiziksel Kötülük

İnsan iradesi dışında meydana gelen ve dünyada yaşayan canlılara acı veren depremler, doğal afetler ve salgın hastalıklar gibi olaylardan kaynaklanan kötülükler fiziksel kötülük kavramı altında ele alınmaktadır. Fiziksel kötülük insanın iradenin dışında gerçekleşir. Fiziksel kötülüğün metafiziksel veya doğal kötülük olarak da isimlendirildiğini görmekteyiz. Doğal kötülük, insan iradesi dışında, tabiat olayları sonucu meydana gelen kötülüktür. Doğal kötülük ile fiziksel kötülük aynıdır.⁶⁰

⁵⁹ Hume, a.g.e., s. 205.

⁶⁰ Mohapatra, Amulya R., *Philosophy of Religion*. New Delhi: Published by S.K. Ghai, 1990, s. 58-59.

Kanaatimizce, fiziksel kötülüğü “doğal” kavramıyla adlandırmak sakıncalı gözükmektedir. Çünkü doğal olan bir şey zaten bozulmamıştır. Sahip olduğu özü korumaktadır. Bozulmayan yani doğal olan bir şeyi kötü olarak nitelendirmek tuhaf olacaktır. Bu nedenle “doğal” kavramı yerine “fiziksel” kavramını kullanmak daha makul olacaktır.

Hume’un Philo’su ise fiziksel kötülüğü dört sebebe bağlamaktadır:

1. Bütün yaratıkları eylemde bulunmaya iten benliği koruma dürtüsü
2. Doğanın genel yasalarla yönetilmesi
3. Gücün yaratıklarda sınırlı olması
4. Doğadaki özensiz işçilik.⁶¹

Hume’a göre, bütün canlılar acı duyma yetisine sahip olmasaydı ve belirli istemlere yöneltilmemiş olsaydı bu dünyaya kötülük hiç girmezdi. Bunun yanı sıra bu dünya daha güzel ve eksiksiz yaratılsaydı bu kadar kötülük mevcut olmayacaktı. Fiziksel kötülüğün varlığı ve teistik bir Tanrı anlayışı arasındaki ilişkiden doğan sorunlara teist düşünürler farklı çözüm önerileri sunmuşlardır. McCloskey bu önerilerin beş başlık atında ele alınabileceğini söyler:

1. Fiziksel iyilik, fiziksel kötülük olmaksızın var olamaz. Haz, acının karşıtıdır. Hazzın bilinmesi için kötülüğün var olması gerekir. Örneğin her şey mavi olsaydı ne diğer renkleri tanıyabilirdik ne de bu rengin mavi olduğunu söyleyebilirdik. McCloskey böyle bir argümanın yeterli haklı çıkarıma sahip olmadığı düşüncesindedir. Çünkü böyle bir argümanın doğruluğunu savunmak

⁶¹ Hume, a.g.e., s. 216-22.

teizmin Tanrı anlayışı ile tutarsızlık ortaya çıkaracaktır. Eğer Tanrı sınırsız kudrete sahip bir varlıksa acı olmadan hazzı yaratabilir. Acı olmadan hazzın olamayacağından hareketle bir argüman geliştirmek Tanrı'nın mutlak kudretine sınırlama getirecektir.⁶²

2. Fiziksel kötülük Tanrı'nın günahkarları cezalandırması sonucu ortaya çıkmaktadır. McCloskey'e göre, sakat doğumlar da fiziksel kötülük olarak değerlendirilmektedir. Yeni doğan bir bebeğin ne günahı olabilir ki Tanrı onu cezalandırsın? Bu tür bir argüman da Tanrı'nın mutlak iyilik niteliğini ortadan kaldırdığı için yeterli bir haklı çıkarıma sahip değildir.⁶³

3. Fiziksel kötülük, Tanrı'nın insanlara bir uyarısıdır. McCloskey'e göre, Tanrı her şeye kadir ve her şeyi bilen bir varlıksa insanları uyarmak için, neden kötülüğün varlığına ihtiyaç duysun? Eğer Tanrı, mutlak kudret ve bilgiye sahip olduğu halde, insanları uyarmak için böyle bir yola başvuruyorsa, böyle bir Tanrı beceriksizdir ya da kötü niyetlidir. Tanrı, insanları uyarmak için mucize ve vahiy gibi özel yöntemler kullanabilir. Tanrı'nın insanları uyarmak için kötülüğü araç olarak kullanması zorunlu bir olgu değildir.⁶⁴

4. Fiziksel kötülük doğa yasalarının işleyişinden kaynaklanmaktadır. McCloskey'e göre bütün fiziksel kötülükler doğa yasalarının işleyişinden kaynaklanmaz. Örneğin sakat doğumlar doğa yasalarının işleyişinden kaynaklanan

⁶² McCloskey, a.g.m., s. 67.

⁶³ McCloskey, a.g.m., s. 68.

⁶⁴ McCloskey, a.g.m., s. 69.

bir kötülük değildir. Bu anlayışa yapılan diğer bir eleştiri ise, Tanrı'nın mucizelerle kötülüğün meydana gelmesini engelleme kudretinden hareketle yapılabilir. Tanrı, mucize göstererek kötülüğe engel olabilir. Fakat Tanrı bunu yapmamaktadır. O halde Tanrı ne mutlak iyilik ne de mutlak kudret niteliğine sahiptir. Ayrıca Tanrı doğa yasalarının işleyişine dayanıklı ve acı çekmeyen yaratıklar yaratabilir. Tanrı kudret sıfatına sahip ise bunu yapabilir. Fakat tecrübe ettiğimiz dünyada böyle varlıkların olmadığını görmekteyiz. Eğer Tanrı böyle yaratıklar yaratamıyorsa mutlak kudret sahibi bir varlık olamaz.⁶⁵

5. Bu evren içinde barındırdığı kötülüklerle daha iyidir. Var olan kötülük yaşadığımız evreni zenginleştirmektedir. McCloskey, böyle bir anlayışa sahip olan düşünürlerin kötülüğün miktarı konusunda bir fikir ileri sürmekten kaçındıklarını söyler. Böyle bir iddia kötülüğün varlığını haklı çıkarmak için geçerli bir yol değildir. Bunun yanı sıra bazı düşünürler var olan kötülüğün daha büyük iyiliğin gerçekleşmesi için zorunlu olduğunu iddia ederler. McCloskey bazı kötülüklerin en yüksek iyinin gerçekleşmesi için var olabileceğini düşünür. Fakat fiziksel kötülük için böyle bir iddia anlamsızdır.⁶⁶

Yapılan eleştirilere baktığımız zaman fiziksel kötülüğe dair ileri sürülen çözümlerin yetersiz olduğunu görmekteyiz. McCloskey'in değinmediği farklı bir çözüm önerisinin de Augustine tarafından savunulduğunu görmekteyiz. Augustine, şeytan ve cinler gibi yaratıkların var olduğunu ve bunların fiziksel kötülüğe neden olduğunu iddia eder. Plantinga da Augustine'in bu düşüncesini devam ettirir. Fakat

⁶⁵ McCloskey, a.g.m., s. 70.

⁶⁶ McCloskey, a.g.m., s. 71.

Plantinga bu çözüm önerisini Augustine gibi hararetle savunmaz. Plantinga böyle bir görüşün mümkün olabileceğini söyler.⁶⁷

Peki, fiziksel kötülüğü insani olmayan şeytan gibi varlıklara atfetmek ne kadar doğrudur? Bunun yanı sıra kötülüğü şeytana atfetmek Tanrı'nın mutlak kudretini sınırlandırmaz mı? Klasik teizmde var olan her şey Tanrı tarafından yaratıldığına göre -ki şeytan ve diğer insani olmayan yaratıklar da bunun içindedir- neden Tanrı bu varlıkları kontrol edemiyor? Daha önce de değindiğimiz gibi Augustine, Maniheizmin düalist anlayışından etkilendiği için "şeytan"a ve onun eylemlerine daha geniş bir alan bırakmıştır. Böyle bir anlayışı kabul etmek Tanrı'nın kudretini sınırlandıracağı için klasik teizmin Tanrı anlayışına ters düşecektir.

Ahlaki ve fiziksel kötülüğün ne olduğu ve bu konuya ilişkin açıklamaları ele aldıktan sonra kötülük sorunundan hareketle geliştirilen argümanların iki başlık altında değerlendirildiğini görmekteyiz: Mantıksal ve Kanıtsal Sorun.

3. Mantıksal ve Kanıtsal Sorun

Din felsefesinin önemli problemlerinden biri olan kötülük meselesi teizm aleyhinde yapılan delillendirmelerin başında gelmektedir. Ateist düşünürlerin kötülük olgusundan hareketle geliştirdikleri iki yaklaşım vardır:

a. Mantıksal Sorun

Mantıksal sorun olarak isimlendirilen bu yaklaşıma göre:

⁶⁷ Plantinga, a.g.e., s. 192. Ayrıca bkz. Yaran, a.g.e., s. 53.

1. Tanrı vardır.
2. Tanrı, her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak iyidir.
3. Kötülük vardır.

önergelerini birlikte kabul etmek ve savunmak bir tutarsızlık ortaya çıkarmaktadır. Mackie'ye göre, teizme yapılacak en büyük eleştirinin kaynağı kötülük sorunudur. Eğer kötülüğün varlığını kabul edersek teizm inancının rasyonel haklı çıkarımdan yoksun olduğunu görebiliriz. Yukarıdaki önerme grubundan iki önermeyi doğru kabul ettiğimiz zaman üçüncü önerme yanlış olacaktır. Teistler, bu üç önermenin birlikte doğru olduğunu savunmaya çalışırlarsa, kendilerini tutarsızlık içinde bulacaklardır.⁶⁸ Mackie tarafından dile getirilen tutarsızlık anlayışını Hume'da da görmekteyiz. Pike, Hume'un kötülük sorunu hakkındaki görüşlerini ele aldığı makalesine Philo'nun görüşleriyle başlar. Philo'ya göre, tecrübe ettiğimiz kötülüğün varlığı ile mutlak iyilik ve kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı arasında bir tutarsızlık vardır. Pike, Philo'nun bu konudaki anlayışını şu şekilde sistemleştirmiştir:

1. Bu dünya kötülük içermektedir.
2. Her şeye kadir ve her şeyi bilen bir varlık olan Tanrı vardır.
3. Tanrı mutlak iyidir.

Philo'ya göre, bu önermeler arasında bir tutarsızlık vardır. Önergelerden ikisinin doğruluğunu haklı çıkardığımız zaman, diğer önerme yanlış olacaktır. Bu önermelerden 1 numaralı önermeyi haklı çıkardığımız zaman, 2 ve 3 numaralı önermeler yanlış olacaktır. Teistlerin iddia ettiği gibi her şeyi bilen, her şeye kadir

⁶⁸ Mackie, a.g.m., s. 25.

ve mutlak iyi bir varlık vardır. Ayrıca yaşadığımız dünyada kötülük de vardır. Bu iki olgunun birlikte doğruluğunu savunmak bir çelişki olacaktır.⁶⁹

Mackie, üçlü önerme grubundaki çelişkinin derhal ortaya çıkmayacağını söyler. Bu önermeler arasındaki çelişkiyi ortaya çıkarmak için önermelerde geçen “iyilik”, “kötülük” ve “kudret” kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çekilmelidir. İyilik, kötülüğün karşıtıdır. İyi olan bir şey mümkün olduğu kadar kötülüğü ortadan kaldırabilir. Eğer Tanrı her şeye kadir ve mutlak iyi bir varlıksa niçin var olan kötülüğü ortadan kaldırmıyor? İyi olan bir varlık neden kötülüğün var olmasına izin veriyor? Eğer mutlak iyi ve kudret sahibi bir varlık olan Tanrı, kötülüğün varlığına müsaade ediyorsa O’nun hem kudreti, hem de iyiliği sınırlıdır. Kısacası kötülüğün varlığı ve mutlak iyi bir Tanrı’nın varlığı arasında tutarsızlık vardır.⁷⁰ Peki, gerçekten bu önermeler arasında bir çelişkinin ya da tutarsızlığın var olduğunu söyleyebilir miyiz? Peterson, konuya açıklık getirmek için çelişkinin ne olduğuna dair çözümlenelerde bulunur. Peterson’a göre, çelişki, bileşik bir önermede, bir bileşenin diğer bileşeni olumsuzlamasıdır. Örneğin;

“Sokrates ölümlüdür ve Sokrates’in ölümlü olduğu yanlıştır”

önermesi çelişki içermektedir. Çünkü önermenin ikinci bileşeni birinci bileşenini olumsuzlamaktadır. Bu tür çelişki “açık çelişki” olarak isimlendirilmektedir.

İkinci bir çelişki türü ise, “formal çelişki”dir. Bu tür çelişkide var olan çelişki şekilseldir.

i) Bütün insanlar ölümlü ise o zaman Sokrates de ölümlüdür.

⁶⁹ Pike, a.g.m., s. 40-41. Ayrıca bkz. Penelhum, a.g.m., s. 70-71.

⁷⁰ Mackie, a.g.m., s. 26.

ii) Bütün insanlar ölümlüdür.

iii) Sokrates'in ölümlü olduğu yanlıştır.

Bu önerme grubunda var olan çelişki formal bir çelişkidir. Çünkü üçüncü önerme kendisinden önceki önermelerden çıkarsanamaz.

Üçüncü bir çelişki türü ise "örtük çelişki"dir.

i) Sokrates, Eflatun'dan büyüktür.

ii) Eflatun, Aristo'dan büyüktür.

iii) Sokrates, Aristo'dan büyük değildir.

Bu önerme grubunda örtük bir çelişki vardır. Bu çelişkiyi, açık çelişkiye dönüştürmek için, zorunlu bir doğruluğa sahip dördüncü bir önerme gerekir.

iv) Eğer Sokrates, Eflatun'dan büyük ise, ve Eflatun, Aristo'dan büyük ise, o halde Sokrates, Aristo'dan büyüktür.

Son olarak ortaya konulan önerme ile yukarıda örtük çelişki olduğunu söylediğimiz önerme grubunun çelişkisini ortaya çıkarmış oluruz. Buradan hareketle üçüncü önermenin yanlış bir önerme olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹

Peterson, yukarıda vermeye çalıştığımız tanımları dikkate alarak, Mackie'nin tutarsızlık konusundaki iddialarını şu şekilde formüle eder;

1. "Tanrı, evrenden bağımsız reel bir varlıktır.
2. Alim-i mutlak bir varlık, mantıksal olarak mümkün olan bütün hadiseleri yaratabilir.
3. Mutlak iyi bir varlık kötülüğe karşıdır ve mümkün olduğu kadar onu yok etme çabası içindedir.

⁷¹ Peterson, a.g.e., s. 19-22.

4. Kadir-i mutlak bir varlık, bilmesi mantıksal olarak mümkün olan her şeyi bilir.
5. Kötülüğün varlığı mantıksal olarak zorunlu değildir.”⁷²

Mackie’ye göre, kötülüğün varlığı zorunlu bir olgu değilse ve Tanrı mutlak iyi bir varlıksa, kötülüğü ortadan kaldırabilir. Bu sebeple teistlerin hem bu niteliklere sahip bir Tanrı’nın varlığını hem de kötülük olgusunun varlığını birlikte doğru olarak kabul etmeleri, onların irrasyonel bir inancı benimseyip savunmalarına sebep olmaktadır.⁷³

Mackie gibi düşünürlerin iddia ettiği gibi teizmin temel önermeleri ve kötülüğün varlığını aynı anda doğru kabul etmek bir tutarsızlık oluşturacaksa, teistler bu sorunu aşmak için ne yapmalıdır? Bunlardan en önemlisi Alvin Plantinga’dır. Plantinga, Mackie’nin iddia ettiği gibi teizmin temel önermeleri ile kötülüğün varlığı arasında bir tutarsızlığın olmadığını haklı çıkarmanın mümkün olduğunu söyler.⁷⁴ Plantinga’nın hareket noktası, insanın sahip olduğu özgür iradedir. Plantinga, özgür iradeden hareketle yeni bir önerme ortaya konulabileceğini ve bu önermenin zorunlu bir doğru olması gerekmediğini söyler. Plantinga’ya göre, bu önermenin doğruluğunun mümkün olması, iddia edilen tutarsızlığı ortadan kaldıracaktır. Plantinga’nın ortaya koymaya çalıştığı bu savunma “özgür irade savunması” olarak isimlendirilmektedir.

⁷² Peterson, a.g.e., s. 23.

⁷³ Peterson, a.g.e., s. 25.

⁷⁴ Peterson, a.g.e., s. 29.

b. Kanıtsal Sorun

Kanıtsal sorun olarak isimlendirilen bu yaklaşıma göre, kötülük olgusu teizmin “rasyonellik” iddiasını değil, doğrudan teizmin var olduğunu iddia ettiği mutlak kudret sahibi bir Tanrı’nın varlığını hedef alır. Evrende var olan kötülük, mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı’nın varlığı aleyhinde bir kanıt olabilir.

Teist düşünürlere göre, evrende var olan kötülüğün bir işlevi vardır. Tanrı, en yüksek iyinin gerçekleşmesi için kötülüğün var olmasına müsaade etmiştir. Rowe gibi düşünürler ise böyle bir iddianın haklı bir gerekçeye sahip olmadığını düşünmektedir. Çünkü Tanrı’nın her şeye kadir bir varlık olduğunu kabul ediyorsak, O’nun dünyada var olan kötülükleri ortadan kaldırması gerekir. Rowe, bu düşünceden hareketle, dünyada bulunan kötülüğün “gereksiz” olduğunu söyler ve şu argümanı ortaya koyar:

- i) “Her şeye kadir, her şeyi bilen varlığın en yüksek iyiyi ortadan kaldırmaksızın ve kötülüğe müsaade etmeksizin engelleyebileceği şiddetli kötülükler vardır.
- ii) Her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık, en yüksek iyiyi ortadan kaldırmaksızın ve kötülüğe müsaade etmeksizin şiddetli olan acıyı engelleyebilir. O halde,
- iii) Her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.”⁷⁵

Rowe, bu argümanın geçerli olduğunu iddia eder. Rowe, aynı zamanda bu argümanı kabul etmek için rasyonel gerekçelerimizin olduğu görüşündedir. Bunun yanı sıra bu argümanın haklı çıkarılması ateizmi kabul etmemizin de rasyonel temelini oluşturacaktır.

⁷⁵ Rowe, William L., “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. Adams; Robert M. Adams, New York: Oxford Univ. Press, 1990, s. 127-128. Ayrıca bkz. Peterson, a.g.e., s. 73.

Rowe'un işaret ettiği gibi var olan kötülükten hareketle ortaya konulan argüman, klasik teizmin var olduğunu iddia ettiği bir Tanrı'nın var olmadığını gösterme gücüne sahip midir? Aydın'a göre, kötülük sorunu teistik bir Tanrı'nın olmadığını ortaya koyacak güçte bir kanıtı temel olamamıştır.⁷⁶ Tanrı, metafizik bir varlık olduğu için O'nun varlığı lehinde ya da aleyhinde ileri sürülen argümanlar kesin bir hüküm içeremez. Mesela, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasında olan argümanlar, bir Tanrı'nın var olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymaktan ziyade, O'nun varlığı hakkında rasyonel haklı çıkarımlar ileri sürmektedir. Benzer şekilde ateistlerin kötülüğün varlığından hareketle ortaya koydukları argümanlar da Tanrı'nın var olmadığını kesin bir şekilde haklı çıkaramaz. Çünkü metafiziksel bir varlık olan Tanrı'ya ilişkin önermeler, matematiksel önermeler gibi kesin bir hüküm içermez. Örneğin kötülüğün varlığından hareketle her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın olmadığı sonucuna ulaşmak, "2+2=4" önermesi gibi matematiksel bir önerme kadar kesin hüküm içermeyecektir.

Mantıksal sorun, kötülük ve Tanrı hakkındaki önermelerin epistemik ve mantıksal yönüyle ilişkilidir. Bu sorun daha çok teizmin temel önermeleriyle, kötülüğün varlığının tutarlılığı sorunu etrafında yoğunlaşmaktadır. Kanıtsal sorun ise, var olan kötülüğün, mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın var olmadığını göstermek için oluşturulacak argümanların temel dayanağı olacağı düşüncesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Ateistlerin bu iddiaları bir teist için küçümsenecek iddialar değildir. Bu sebeple teistler, bu iddialara çürütmek için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Mantıksal soruna, teистерin verdiği cevaplar "savunma" olarak

⁷⁶ Aydın, a.g.e., s. 175.

isimlendirilirken, kanıtsal soruna verilen tipik teistik cevaplar ise “teodise” olarak adlandırılmaktadır.

B. TEODİSE

1. Kavramsal Çerçeve

“Teodise” terimi, Yunanca “theos (Tanrı)” ve “diké (adalet)” kavramlarından türetilmiştir.⁷⁷ Teknik bir terim olarak “teodise”, kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaleti ile Tanrı’nın kötülüğe izin vermesinin haklı nedenlerinin olduğunu savunma anlamında kullanılmaktadır. Pratikte ise, teodise, hem kötülük problemi hem de bu problemle ilişkili olan çözüm girişimlerinin sistematik şekilde incelenmesine verilen bir isimdir. Ayrıca kötülük sorunu için ileri sürülmüş özel bir çözüm anlamında da kullanılmaktadır.⁷⁸ Teodisenin genel amacı teistik evrende mevcut olan kötülüğün varlığının makul ve olumlu sebeplerini ortaya koymaktır.⁷⁹

Evrende var olan kötülüğün, Tanrı’nın nitelikleriyle tutarlı olduğunu ve Tanrı’nın, kötülüğün varlığına müsaade etmek için haklı gerekçeleri olduğunu söyleyebilir miyiz? Kötülüğün varlığı için Tanrı’nın sahip olduğu haklı gerekçeler insanoğlunun çabalarıyla ortaya konulabilir mi? Bazı düşünürler bir teodise ortaya koymanın imkansız olduğunu iddia etmişlerdir. Bu düşünürlere göre, Tanrı’nın kötülüğe müsaade etmesini haklı çıkaran sebepleri ortaya koymak bizim kavrayış yetimizin ötesindedir. Kötülüğün varlığının haklı nedenlerini yalnızca Tanrı bilebilir. İnsanın sahip olduğu bilişsel sınırlılık, bu düşünürleri bir teodise oluşturmanın

⁷⁷ Peterson, a.g.e., s. 85.

⁷⁸ Yaran, a.g.e., s. 79.

⁷⁹ Peterson, a.g.e., s. 33.

mümkün olamayacağı görüşünü benimsemelerine neden olmuştur.⁸⁰ Böyle bir görüşe rağmen teist düşünürlerin, var olan kötülüğün haklı sebeplerini açıklamaya çalışarak birçok teodise denemesinde bulduklarını görmekteyiz. Örneğin Augustine, Irenaeus ve Leibniz gibi düşünürler kötülüğün haklı nedenlerini ortaya koymaya çalışarak teodise denemelerinde bulunan düşünürlerdendir.

2. Teodiselere Genel Bir Bakış

Bu başlık altında Augustine, Leibniz, Hick ve Süreç teizminin, kötülüğün varlığını haklı çıkarmak için geliştirdikleri teodiseleri genel hatlarıyla ele almaya çalışacağız.

Hıristiyan düşünürü Augustine, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak kabul etmekte ve kötülüğe kendi başına var olma statüsü tanımamaktadır. Augustine'e göre, kötülük iyilikten sapmadır.⁸¹ Çünkü var olan her şey Tanrı'nın eseridir. Bu nedenle her şey özünde iyidir.⁸² Buradan hareketle Augustine'in teodisesine içerik açısından bakıldığı zaman, felsefi ana temasının kötülüğün bîzatihi bir varlığa sahip olmadığı, teolojik açıdan bakıldığı zaman da, kötülüğün özgür iradeye sahip varlıkların bu iradeyi yanlış yönde kullanmaları sonucunda ortaya çıktığı düşüncesini görebiliriz.⁸³

Augustine düşüncesinde, kötülüğün iyiliğin eksikliği olarak değerlendirilmesi tecrübi bir temele sahip değildir. Hick'e göre, Augustine'in bu düşüncesinin

⁸⁰ Peterson, a.g.e., s. 86.

⁸¹ Aydın, a.g.e., s. 176. Ayrıca bkz. Peterson, a.g.e., s. 90.

⁸² Peterson, a.g.e., s. 89.

⁸³ Hick, a.g.e., s. 62. Ayrıca bkz. Yaran, a.g.e., s. 92; Ormsby, a.g.e., s. 26.

temelinde, onun metafiziksel anlayışı yatmaktadır. Fakat kötülük tecrübi olarak ele alındığı zaman büyük bir etkiye sahiptir. Metafiziksel bir temele dayanan bu iddia, var olan kötülüğü haklı çıkarma konusunda başarısız olacaktır. Çünkü yaşadığımız dünyada birçok kötülük örnekleriyle karşılaşmaktayız. Şahit olduğumuz bu olgular Augustine'in anlayışıyla ters düşmektedir.⁸⁴

Augustine teodisesinin en önemli yönü ise, kötülüğü özgür iradeye dayandırmasıdır. Özgür irade anlayışı, onun teodisesinde büyük bir öneme sahiptir. Augustine'e göre, özgürlük, harici bir zorlama olmaksızın, failin sahip olduğu iradeyle eylemde bulunmasıdır. Özgür iradeye sahip olan bir fail yaptığı eylemlerden dolayı da sorumluluğa sahip olacaktır. Tanrı mutlak kudrete sahip olmasına rağmen, varlıkların sahip olduğu özgür iradeyi ortadan kaldıramaz. Bizim sahip olduğumuz irade, bizim yapacağımız eylemlerin nedenidir. Bu irade, Tanrı'nın bilgisine sahip olduğu sebepler silsilesi içinde yer almaktadır ve varlıkların sahip olduğu bu irade özünde iyidir.⁸⁵ Peki, Tanrı tarafından yaratılan her şey iyi ise, özgür iradeye sahip olan bu varlıklar, bu iradelerini niçin yanlış yönde kullanmaktadır? Özgür irade, Tanrı'nın varlıklara bir armağanıdır. Bu yönüyle özgür irade özünde iyidir. Özgür iradeye sahip olan varlıkların, özünde iyi olan bu iradeyi yanlış yönde kullanmaları, onun sahip olduğu özsel iyiliğe zarar vermez.⁸⁶ Augustine'in özgür irade anlayışına yöneltilecek diğer bir eleştiri ise, varlıkların niçin özgür iradelerini yanlış yönde kullandığıdır. Augustine, bu eleştiriye “düşüş”

⁸⁴ Hick, a.g.e., s. 55.

⁸⁵ Hick, a.g.e., s. 68.

⁸⁶ Greer, Rowan, “Augustine's Transformation on the Free Will Defence”, *Faith and Philosophy*, c. 3. no. 2. 1987, s. 478.

doktrini ile cevap vermeye çalışır. Düşüş, var olan kötülüğün yegane sebebidir. Düşüş olmasaydı kötülük var olmayacaktı.⁸⁷

Augustine'in teodisesinin iki temel yönü vardır. Birincisi kötülüğün bizatihi bir varlığa sahip olmadığı, bilakis iyiliğin eksikliği olduğu anlayışıdır. İkincisi ise, özgür iradeye sahip varlıkların, sahip oldukları iradeyi yanlış yönde kullanması sonucu kötülüğün ortaya çıkmasıdır. Mackie'ye göre, kötülüğün bizatihi varlığını kabul etmemek büyük bir saçmalaktır. Tecrübe etmekteyiz ki, insanların acı çekmesine neden olan kötülük olgusu vardır. Bu nedenle kötülüğün bir yanlısına ya da iyiliğin eksikliği olduğunu iddia etmek en büyük kötülüktür.⁸⁸ Bunun yanı sıra Augustine'in kötülüğü özgür irade ile açıklaması oldukça makul görünmektedir. Fakat fiziki kötülüğün kaynağını insani olmayan varlıklara dayandırması yeteri kadar makul değildir. Şeytan gibi kötülük yapan varlıklara, böylesine muazzam bir güç atfetmek, klasik teizmin Tanrı'sının sahip olduğu kudret sıfatını sınırlandırmak demektir.

Augustine, mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile var olan kötülüğün bağdaşırılığını savunmak için bir teodise oluşturmaya çalışmıştır. Oluşturduğu teodise, sorunu tam anlamıyla ortadan kaldırma gücüne sahip değildir. Ahlaki kötülüğü açıklamak için özgür iradeyi temele alması makul görünmektedir. Fakat fiziksel kötülüğü şeytan gibi insani olmayan kötü iradeli varlıklara dayandırması, kanaatimizce, makul bir çözüm değildir. Çünkü insani olmayan kötü varlıklara, deprem, doğal afetler gibi olayların meydana gelmesinde etkin olacak bir

⁸⁷ Greer, a.g.m., s. 481.

⁸⁸ Mackie, a.g.m., s. 27.

kudret atfetmek, teizmin Tanrı'sının sahip olduğu mutlak kudret sıfatını sınırlandırmak anlamına gelir.

Tanrı'nın adaleti ile var olan kötülüğün bağdaşırılığını ortaya koymak için teodise geliştirme çabasında olan diğeri bir düşünür ise Leibniz'dir. Leibniz'in savunduğı teodisenin ana fikri, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğı düşüncesidir.⁸⁹ Tanrı'nın iyiliğı ve kudreti, diğeri bütün alternatifler arasından, iyilik ve kötülüğün en uygun dengesini içeren mümkün dünyayı seçmesinin sebebidir. Dünyada var olan kötülükler bu dünyanın en iyi mümkün dünya olmasına katkıda bulunmaktadır. Leibniz, bu düşüncesini şu şekilde dile getirir;

“... bahis konusu olan Tanrı ise, acaba ne gibi özel amiller onu kötülüğe göz yummağa sevk etmiş olabilir? diye düşünmeye bile hacet yoktur. Bu hususta güzel sebeplerin varlığı kafidir. Bilindiğı gibi, Tanrı bütün kısımları birbirine bağlı olan kainatı dikkat ve itina ile yaratmıştır ve sonunda bunu yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazı kötülükler göz yumamazlık edilemeyeceğı sonucuna varmıştır. Hatta denilebilir ki, tanrısal hikmet kötülüğe göz yummağa sevk eden birçok büyük yahut daha doğrusu kaçınılmaz amillerin varlığını ister istemez kabul etmek gerekir. Gerçi Tanrı'nın böyle bir şeye müsaade etmiş olması bile bizleri hayrete düşürüyor; çünkü biliyoruz ki, Tanrı'dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkmaz. Şu halde, olaya bakarak (yani a posteriori) bu müsaadenin kaçınılmaz bir zorunluluk eseri olduğuna hükmedebiliriz; ama gene de bunun böyle olduğunu (a priori olarak) yani Tanrı'yı bu müsaadeye sevk eden amilleri birer birer sayarak ispat etmek elimizde değildir.”⁹⁰

⁸⁹ Peterson, a.g.e., s. 92.

⁹⁰ Leibniz, G. W., *Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batu, İstanbul: M.E.B. Yay., 1946, s. 49-50.

Yaratıklar arasında var olan ilişkiye bakarsak, dünyadaki kötülüğün iyiliğin bilinmesi için gerekli olduğunu görebiliriz. Leibniz'e göre, dünya bir okyanus gibi tek bir parçadan yaratılmıştır. Var olan her şey birbiriyle bağlantılıdır. Bu okyanusta bir damla kötülüğün olması insanın iyi olana ilişkin bilgisinin nedenidir. Gölgeler, renkleri pekiştirir ve tam yerinde ortaya çıkan bir uyumsuzluk var olan uyumu vurgular.⁹¹

Leibniz'in iddia ettiği gibi bu dünya mümkün dünyaların en iyisi midir? Hume'a göre, Leibniz'in kötülük sorunu hakkındaki görüşleri yersiz ve paradoksaldır. Çünkü bu dünya mümkün dünyaların en iyisi değildir. Yaşadığımız dünya gereğinden fazla kötülük içermektedir. Bu kadar kötülük içeren dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmek saçmalık olacaktır.⁹² Ayrıca mümkün dünyaların en iyisi anlayışı, bu dünyanın gelişimden yoksun bir dünya olması anlayışını da doğurur. Yaşadığımız dünyada meydana gelen olaylar belli bir gelişim süreci içerisinde ilerlemektedir. Örneğin, bir insanın yaşam sürecine baktığımız zaman çeşitli evrelere ayrıldığını ve diğer evreye geçmek için bir önceki evreyi aşması gerektiğini görebiliriz. Bu açıdan baktığımız zaman Leibniz'in iddiasının tecrübe ettiğimiz olgulara zıt yönde olduğunu görebiliriz.

Leibniz, Tanrı'nın mükemmelliğinden hareketle, Tanrı'nın yaratacağı varlıkların da mükemmel olacağını düşünmektedir. Bunun yanı sıra evrende var olan kötülük de Tanrı'nın yarattığı evreni mükemmelleştiren bir unsurdur. Tanrı bu evreni o kadar güzel yaratmıştır ki, var olan her şey bir biriyle uyum içerisinde. Fakat

⁹¹ Werner, a.g.e., s. 33-34.

⁹² Hume, a.g.e., s. 203.

tecrübe ettiğimiz evrende göz ardı edilemeyecek kadar kötülük vardır. Var olan kötülük olgusu ile Tanrı'nın mükemmelliği arasında kurulacak ilişki sonucu ortaya çıkan sorun nasıl ortadan kaldırılabılır? Adams'a göre, Tanrı'nın mükemmellik niteliğine sahip olması O'nun yaratacağı şeylerin mükemmel olmasını zorunlu kılmaz. Tanrı, mükemmel olmanın yanı sıra, yaratıp yaratmamayı da içeren irade sıfatına da sahiptir. Tanrı, mümkün olgular arasından seçim yapıp kötülüğün var olduğu böyle bir dünyayı yaratabilir. Tanrı'nın böyle bir dünyayı yaratmayı seçmesi O'nun niteliklerinin kusurlu olduğunu göstermez. Tanrı'nın böyle bir dünya yaratması O'nun lütfu gereğidir.⁹³

Kötülük sorununa ilişkin çözümlerden bir diğeri de John Hick tarafından savunulan ve kişilik geliştirme (soul-making) üzerine yoğunlaşan teodise denemesidir. Hick'in savunduğu bu düşünce, M. S. 130-202 yılları arasında yaşamış bir din adamı olan Irenaeus tarafından ortaya atılmıştır. Irenaeus, Augustine'den farklı olarak insanoğlunun mükemmel olmayan şekilde yaratıldığını düşünür. İnsanın bu şekilde yaratılması onun ahlaki gelişimi (moral development) açısından değerlendirilmelidir. Dünyada var olan kötülük, insanoğlunun ahlaki açıdan mükemmelleşmesini sağlayan bir unsurdur.⁹⁴

Hick, Irenaeus'un bu düşüncesinin makul olduğunu söyler. Hick'e göre, insan türünün ortaya çıkışı evrimsel bir süreç sonucundadır. Her şeye kadir olmasına rağmen Tanrı, insanı mükemmel bir şekilde yaratmamıştır. İnsan bu dünyaya geldiği

⁹³ Adams, Robert M., "Must God Create The Best", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed.

Michael Peterson, Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1992, s. 287. Ayrıca bkz. Pike, a.g.m., s. 40-41.

⁹⁴ Hick, a.g.e., s. 214-215. Ayrıca bkz. Yaran, a.g.e., s. 98.

zaman bir çocuk gibidir. Bu sebeple insan yaşadığı tecrübelerle kendini geliştirerek olgunlaşır.⁹⁵

Hick, eserinde Augustine ve Irenaeus teodisesinin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak için bir karşılaştırma yapar. Buradan hareketle Hick, Irenaeus'un teodisesini Augustine'in teodisesinden beş yönden farklı olduğunu söyler ve bunu şu şekilde sıralar;

1. Augustine'in teodise anlayışında kötülüğün kaynağı, Tanrı'nın bahsettiği özgürlüğü yanlış yönde kullanan özgür varlıklardır. Irenaeus teodisesinde ise, kötülüğün varlık sebebi Tanrı'dır. Kötülüğün Tanrı tarafından yaratılmasının sebebi insanın ahlaki gelişimi için zorunlu bir olgu olmasından dolayıdır.

2. Augustine teodisesi, daha çok felsefi unsurlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Kötülüğün bizatihi bir varlığının olmadığı, çokluk ilkesi, estetik bir evren anlayışı gibi düşünceler Augustine'in bu konudaki felsefi anlayışına örnek olarak verilebilir. Irenaeus, teodisesinde, kötülüğe felsefi bir açıklama getirme eğiliminden ziyade, teolojik bir açıklama getirme çabasındadır.

3. Augustine ve Thomas'ın düşüncesinin yanı sıra 18. yy. iyimserlik anlayışında kötülük, estetik unsuru tamamlamak için zorunlu bir olgu olarak değerlendirilirken, Irenaeus'un anlayışında kötülük, insanın kişiliğini geliştirmek için zorunlu bir olgu olarak ele alınmaktadır.

⁹⁵ Hick, a.g.e., s. 255. Ayrıca bkz. Yaran, a.g.e., s. 99.

4. Augustine teodisesi, kötülüğü, düşüş gibi geçmişte meydana gelen bir olguyla açıklama girişiminde bulunurken, Irenaeus'un anlayışı eskatolojik bir yöne sahiptir.

5. Augustine'in anlayışında "düşüş" doktrini önemli bir rol oynarken, Irenaeus'ta ise ahlaki gelişim daha ön plandadır.⁹⁶

Hick'in iddia ettiği gibi kötülük, ahlaki gelişim için gerekli midir? Ya da böyle bir anlayış evrende var olan kötülüğün haklı bir gerekçesi olarak değerlendirilebilir mi? E. Madden ve P. Hare'a göre, kişilik geliştirme anlayışı yalnızca kötülüğün küçük bir miktarını açıklayabilir. Fakat kişilik geliştirme anlayışı, miktar olarak fazla olan kötülüğün sebep olduğu, sıklıkla meydana gelen karakter zedelenmesini nasıl açıklayabilir?⁹⁷ Madden ve Hare'a göre, kişilik geliştirmeyi temele alan teodise bu soruyu cevaplayacak güçte bir rasyonel dayanağa sahip değildir. Nitekim Yaran, Madden ve Hare'in itirazını kişilik geliştirme olgusunu temele alan teodiseye yöneltilebilecek en önemli itirazlardan biri olabileceği düşüncesindedir.⁹⁸

Hick'in savunduğu bu anlayış her ne kadar makul görünse de, Tanrı'nın kötülüğü yaratmak zorunda olması açısından sakıncalıdır. Eğer Tanrı mutlak iyi bir varlıksa, kötü ya da adaletsiz olan eylemlerde bulunabilir mi? Tanrı'nın böyle bir eylemde bulunması özsel olarak sahip olduğu zorunlu sıfatlara ters düşmez mi?

⁹⁶ Hick, a.g.e., s. 236-237.

⁹⁷ Yaran, a.g.e., s. 106.

⁹⁸ Yaran, a.g.e., s. 106.

Kanaatimizce, Tanrı'nın böyle bir eylemde bulunmasını iddia etmek Tanrı'nın sahip olduğu zorunlu sıfatlardan biri olan “mutlak iyilik” niteliğine gölge düşürecektir.

Kötülük sorununa dair bir diğer çözüm önerisi de, klasik teizmden farklı bir Tanrı anlayışına sahip olan süreç teizmi tarafından sunulmaktadır. Süreç teizminin felsefi anlayışında “oluşum”, “varlık” kavramından daha ön plandadır. Süreç teizminde değişim, gelişim ve evrim düşüncesi bütün varlıkları kapsayan bir olgudur. Süreç teizmi, klasik teizmin aksine, kadir-i mutlak bir Tanrı anlayışını kabul etmez. Tanrı, kudret bakımından sınırlı bir varlıktır. Bu nedenle Tanrı'nın kontrolü olmaksızın bazı varlıklar bir takım olayları kendi özgür iradeleriyle meydana getirebilirler.⁹⁹ Süreç teizminde Tanrı'nın kudreti sınırlı olduğu için, var olan şeyler üzerindeki etkisi bakımından Tanrı'nın kudreti, zorlayıcı (coercive) olmaktan ziyade ikna edici (persuasive) bir içeriğe sahiptir. Tanrı, varlıkların kötü olan eylemleri yapması yerine, iyi olan eylemleri yapması konusunda ikna edici bir yöntem kullanır. Fakat varlıkları iyi olanı yapma konusunda nedenleyemez. Tanrı'nın, varlıkları iyi olma konusunda nedenleyememesinden hareketle, Griffin, Tanrı'nın var olan kötülüğü ortadan kaldıramayacağını söyler. Çünkü Tanrı, olay ve olgulara müdahale edemez.¹⁰⁰ Süreç fikrini savunan düşünürler, geleneksel teizmin Tanrı'sının sahip olduğu mutlak kudret sıfatını sınırlandırarak kötülük sorunundan hareketle teizme yapılan itirazları ortadan kaldırma çabasına girmişlerdir.¹⁰¹

⁹⁹ Peterson, Michael, *God and Evil: An Introduction to Issues*. s. 100.

¹⁰⁰ Peterson, a.g.e., s. 101.

¹⁰¹ Peterson, a.g.e., s. 102.

Tanrı'nın, özsel olarak sahip olduğu zorunlu sıfatları sınırlandırmak, kötülük sorunu için bir çözüm olabilir mi? Sorunu çözmek için böyle bir sınırlandırma anlayışını kabul etmek makul bir tutum olarak değerlendirilebilir mi? Eğer bir varlık Tanrı ise, O'nun sahip olması gereken mutlak kudret, mutlak iyilik ve her şeyi bilmesi gibi zorunlu sıfatlar vardır. Bu sıfatlardan birini yadsıdığımız zaman, o varlığın Tanrı olduğunu söyleyemeyiz. Bunun yanı sıra, Aydın'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, sınırlı bir Tanrı anlayışı ahlaki ve dini şuuru tatmin edemez. Gücü sınırlı bir Tanrı dünyada var olan kötülükten dolayı sorumlu tutulamaz. Aynı zamanda ortaya çıkması muhtemel iyinin zaferinden de O'na bir pay tanımak mümkün olmaz. Tanrı'nın gücünü sınırlandırmak insanın ahlaki özgürlük alanını genişletiyorsa, Tanrı'ya ahlaki düzlemde hiçbir yer tanımayan maddeci ve tabiatçı ahlak anlayışlarının insana tanınan özgürlük alanını daha da arttırması gerekir.¹⁰²

Süreç teizmi dışında, kötülük sorununa ilişkin olarak ileri sürülen çözümlerin ortak yanı, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmek için haklı nedenlerinin olduğu anlayışıdır. En yüksek iyinin gerçekleşmesi ya da iyiliğin bilinmesi için kötülük zorunlu bir olgu olarak ele alınmaktadır. Her ne kadar birçok teist düşünür kötülük ve Tanrı'nın adaleti arasında bir bağdaşmazlığın olmadığını açıklama girişiminde bulunmuş olsa da var olan soruna kesin bir çözüm getirememiştir. Biz sadece kötülüğün varlığına dair makul açıklamalar ileri sürebiliriz. Yaptığımız bu makul açıklamalar, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin zorunlu nedenleri olarak değerlendirilemez. Bu nedenle mevcut sorunu çözmek için ortaya atılan her teodisenin, bu soruna mutlak bir çözüm getirdiğini söylemek yanlış olacaktır.

¹⁰² Aydın, a.g.e., s. 179-180.

II. BÖLÜM

ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI

1. Kötülük ve Özgür İrade: Kavramsal Bir Analiz

Bu başlık altında kötülük ve özgür irade başta olmak üzere, bu kavramlarla ilişkili olan bağdaşırlık ve determinizm kavramlarının genel tanımlarını vermeye çalışacağız.

Kötülük, canlı varlıklara acı veren genel bir adlandırmadır. Yalan söyleme, öldürme, zulmetme, tecavüz gibi eylemler ahlaki bir varlık olan insanın özgür eylemleri sonucu ortaya çıktığı için ahlaki kötülük olarak değerlendirilir. Fiziksel kötülük ise, salgın hastalıklar, sakat doğumlar, yıkıcı etkiye sahip depremler ve sel felaketleri gibi, insan iradesi dışında gerçekleşen kötülüklere verilen bir isimdir.

Ahlaki kötülüğe ilişkin tanımlara baktığımız zaman, bütününde, insanın “özgür eylemleri”, “özgür iradesi” gibi kavramlarla karşılaşmaktayız. Özgür irade; bir S şahsının bir eyleme ilişkin olarak, nedensel veya önsel bir belirlenim olmaksızın, o eylemi yapabilmesi ya da o eylemi yapmaktan kendini alıkoyabilmesidir. Söz konusu eylemi yapmak ya da yapmamak failin kudreti dahilindedir.¹⁰³ Nitekim özgür iradenin varlığını savunan düşünürlere göre, failin yaptığı eylem hiçbir önsel belirlenim ya da nedensel yasa sonucu meydana gelmemelidir. Eğer failin eylemi bu yasalar sonucunda meydana gelirse, o eylem belirlenmiş demektir. Bu sebeple böyle

¹⁰³ Plantinga, a.g.e., s. 166. Ayrıca bkz. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, New York: Clarendon Press, 1998, s. 127.

bir eyleme ilişkin olarak, failin özgür iradeye sahip olduğunu söylemek makul değildir. Çünkü failin eylemi, daha önceden belirlenmiştir ve fail, eylemin meydana gelmesinde hiçbir kudrete sahip değildir. Eylemin gerçekleşmesi konusunda failin kudretini ortadan kaldıran ve eylemin meydana gelişini nedensel yasalara bağlayan kuramlar “determinizm” olarak adlandırılmaktadır. Inwagen, determinizmi şöyle tanımlamaktadır;

- a. Zamanın her anı için, bu anda dünyanın durumunu ifade eden bir önerme vardır.
- b. A ve B, bir zamanda, bu dünyanın durumunu ifade eden bir önerme ise, o halde fizik kanunlarıyla, A'nın bileşeni, B'yi gerektirir.¹⁰⁴

Peki, önsel belirlenime sahip bir eylem ile özgür iradenin doğruluğu bir arada savunulabilir mi? Bu soruya verilen cevaplarda, birbirine zıt iki yaklaşımın var olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi, özgürlüğün ve determinizmin birlikte doğruluğunu savunmanın mümkün olabileceğini iddia eden bağdaşırcılık (compatibilism) kuramıdır. Bu kurama göre, bütün bir eylem hem özgür hem de nedenlenmiş olabilir. Bağdaşırcılık savunucularına göre, özgür eylem, uygun neden türüne (right kind of cause) sahip olmalıdır. Bir failin istek ve inançları, bir eylemin özgür olması için uygun neden türüdür. Wieranga'ya göre, dikkatli bir bağdaşırcılık savunucusu bu kurama istek ve inançların doğru koşullarda oluşması gerektiğini de eklemelidir. Çünkü bu tür bir şeyi eklemezse bazı sorunlarla karşılaşabilir. Farzedelim ki, bir P şahsı, E şahsının beynine elektrot yerleştiriyor. P şahsı bu elektrotlarla, E şahsını, A eylemini yapması konusunda nedenliyor. Burada E şahsı a

¹⁰⁴ van Inwagen, Peter, “The Incompatibility of Free Will and Determinism”, *Agency and Responsibility*, ed. Laura Waddel Ekstrom, Colorado: Westview Press, 2001, s. 18.

eylemini özgür şekilde yapmamıştır. Bu örnekte E şahsının A eylemini yapması için doğru şartlar ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle bu örnekteki eylemin nedenlenmesi, bağdaşırcılık kuramınca da kabul edilmeyecektir.¹⁰⁵

Bağdaşmazlık kuramı ise, özgür irade ile determinizmin birlikte doğruluğunun savunulamayacağını iddia eder. Çünkü liberteriyen özgürlük anlayışında, bir eyleme ilişkin olan ahlaki sorumluluk için iki zorunlu şart olmalıdır. Bunlar;

- a. Nedensel olarak belirlenmemiş olmak
- b. Failin bir eylemi yapmak için karar almasına rağmen o eylemi yapmaktan vazgeçebilmesi ya da ondan kendini alıkoyabilmesidir.¹⁰⁶

Widerker'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, bir failin bir eyleme ilişkin olarak ahlaki sorumluluğa sahip olması için liberteriyen anlamda bir özgürlük anlayışı kabul edilmelidir. Eğer failin eylemi önsel bir belirlenime sahip ise ve fail eylemi yapmaktan kendini alıkoyamıyorsa, bu durumda fail ahlaki sorumluluğa sahip değildir. Bu sebeple bağdaşırcılık kuramının özgürlük anlayışını savunmak yanlış olacaktır. Çünkü önsel bir belirlenim olduğu için fail, yaptığı eylemden dolayı sorumlu olmayacaktır. Inwagen, özgürlük ve determinizmin bağdaşmazlığını göstermek için, bir (J) şahsının, fizik kanunlarının (L) önsel belirlenimi olmaksızın (T) zamanda, dünyanın durumunu ifade eden (P) önermesinin mevcut olduğu anda, (Po) eylemini gerçekleştirebilmesinden hareketle şu argümanı ortaya koyar:

¹⁰⁵ Wieranga, Edward, "Book Reviews", *Faith and Philosophy*, c. 5 no. 2. 1988, s. 216.

¹⁰⁶ Widerker, David, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *Agency and Responsibility*, ed. Laura Waddel Ekstrom, Colorado: Westview Press, 2001, s. 228.

1. “Determinizm doğru ise, o halde (Po)’nun bileşeni ve (L), (P)’yi gerektirir.
2. Eğer (J), (T) zamanda elini kaldırır, o zaman (P) yanlış olacaktır.
3. Eğer (2) numaralı önerme doğru ise, o halde (J), (T) zamanda elini kaldırır, (J), (P)’yi yanlışla çevirecektir.
4. Eğer (J), (P)’yi yanlışla çevirirse ve (Po)’nun bileşeni ve (L), (P)’yi gerektirirse, o halde (J), (Po)’nun bileşenini ve (L)’yi yanlışla çevirecektir.
5. Eğer (J), (Po)’nun bileşenini ve (L)’yi yanlışla çevirmişse, o halde (J), (L)’yi yanlışla çevirmiştir.
6. (J), (L)’yi yanlışla çevirmiştir. Bu durumda,
7. Eğer determinizm doğru ise, (J), (T) zamanda elini kaldıramayacaktır.”¹⁰⁷

Inwagen’e göre, eğer J şahsı, T zamanda bir Q eyleminin gerektirdiği R olgusunu yanlışla çevirebiliyorsa, R olgusunun inkarı, Q olgusunun inkarını da gerektirir. Bu durumda R olgusunun yanlışlığı için yeterli neden, Q olgusunun yanlışlığı için de yeterli bir nedendir. Eğer J şahsı, R olgusunun yanlışlığı için yeterli bir nedene sahip ise Q olgusunun yanlışlığı için de yeterli bir nedene sahiptir. Benzer şekilde bir kimse bazı önermeleri yanlışla çevirebiliyorsa, bu önermeler fizik kanunları kapsamında değildir. Bir şahsın fizik kanunlarını değiştirebilmesi, o şahsın eyleminin determine edilmediğinin göstergesidir. Eğer şahsın eylemi, fizik kanunları ile determine edilmiş olsa ve bu şahıs bu kanunları yanlışla çeviremezse, bu durumda o eylemi yapmaktan başka çaresi yoktur. Böyle bir eylem determine edilmiştir. Fakat verdiğimiz örnekte J şahsı elini kaldırma eylemini erteleyebilir ya da bunun yerine farklı bir eylemde bulunabilir. Bu şahsın böyle bir imkana sahip olması, onun eyleminin determine edilmemiş olduğunun kanıtıdır. “gücü yetmek (can)” ve “yasa” kavramları arasındaki çelişki özgür irade ve determinizmin bağdaşmazlığını gösterir.

¹⁰⁷ van Inwagen, a.g.m., s. 21.

Çünkü determine edilmiş bir eylemin değiştirilmesi imkansızdır. Bunun yanı sıra bir eylemi yapmaktan kendini alıkoyamayan bir şahsın özgür olduğunu söylemek de imkansızdır. Bu nedenle özgür irade ve determinizm bağdaşmaz iki olgudur.¹⁰⁸

Özgür irade, kötülük ve bu kavramlarla yakından ilişkili olan determinizm ve bağdaşlılık kavramlarına ilişkin genel bir açıklama yaptık. Bu konuya ilişkin tartışmalara Plantinga'nın özgür irade savunmasını ele alırken daha kapsamlı olarak değineceğiz. Şimdi özgür irade savunmasının ne olduğunu ve tarihsel gelişim sürecini ele alabiliriz.

2. Özgür İrade Savunması

Özgürlük, bir eyleme ilişkin olarak bir şahsın, o eylemi yapmak ya da yapmamak konusunda kendini alıkoyabilmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir eylemin özgür şekilde yapılıp yapılmadığının ölçüsü, önsel bir belirlenim olmaksızın failin o eylemi yapması ya da yapmaktan kaçınmasıdır. Yaşadığımız evrendeki kötülüğü ilk olarak özgür irade ile açıklamaya çalışan kişi Augustine'dir. Augustine'in teodisesine baktığımız zaman felsefi ana temasının kötülüğün bizatihi bir varlığa sahip olmadığı, teolojik temasının ise kötülüğün özgür iradenin yanlış yönde kullanılması sonucu ortaya çıktığı anlayışını görebiliriz. Augustine'e göre, kötülüğün varlığından hiçbir surette Tanrı sorumlu değildir. Çünkü kötülük, Tanrı'nın özgür iradeyi bahsettiği yaratıkların, bu iradeyi yanlış yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹ Augustine'in teodise anlayışında yaratılmış olan her şeyin "iyi" olduğu düşüncesini görmekteyiz. Yaratılan her şey özünde iyi ise kötülüğün

¹⁰⁸ van Inwagen, a.g.m., s. 23-24.

¹⁰⁹ Yaran, a.g.e., s. 92. Ayrıca bkz. Hick, a.g.e., s. 37-38.

ortaya çıkmasının sebebi nedir? Peterson'a göre, Augustine'in bu düşüncesi bizi kaçınılmaz bir ikileme sürüklemektedir. Yaratılmış olanların var oluşunda bir mükemmellik varsa, nasıl kötülük ortaya çıkabilir? Ya da diğer yandan yaratılmışlar, başlangıçta bir sınırlılığa ve günah işleme potansiyeline sahipse, var olan kötülük ile mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığını nasıl haklı çıkarabiliriz?¹¹⁰

İnsanın ahlaki sorumluluğu ve sınırlı bir varlık olduğunu temele alarak kötülük sorununu çözmeye girişimi Augustine ve Ireaneus tarafından başlatılmıştır. Kötülüğün varlık sebebinin, özgür irade olduğunu iddia eden Augustine'in bu anlayışı günümüzde özgür irade savunması olarak tekrar canlandırılmaya başlanmıştır. Hick, özgür irade savunmasının şu üç aşamadan oluştuğunu söyler;

a) Özgür irade savunması, ilahi kudret üzerine yoğunlaşarak kendini temellendirme çabasıdır. Bu anlayışın hareket noktası, Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olmasına rağmen yapamayacağı fiillerin var olduğudur. Yani Tanrı, mantıksal imkan dahilinde olmayan daire-kareyi yaratamaz.¹¹¹

b) İkinci aşaması ise ahlaki özgürlük ve kişilik arasında bir ilişkinin var olduğudur. Bu ilişki şahsi olan bir varlığın özgürlüğe sahip olmadan yanlış ya da doğru olan eylemleri seçmesinin bir çelişki oluşturduğunu ifade eder. Çünkü ahlaki özgürlüğü içeren "özgürlük" kişisel varlıkları, kişisel olmayan (non-personal) varlıklardan ayıran özsel (essential) bir unsurdur. İnsan, bir şahsiyete sahip olmak için doğru veya yanlış olanı seçebilme özgürlüğüne sahip olmak zorundadır. Ahlaki

¹¹⁰ Peterson, a.g.e., s. 90.

¹¹¹ Hick, a.g.e., s. 265.

seçimin vermiş olduğu bu güç, eylemi yapan şahsın da yaptığı eylemden dolayı sorumlu olması anlamına gelir. Bu sebeple Tanrı yanlış bir seçimde bulunma imkanı olmayan ahlaki özgürlüğe sahip varlıklar yaratamaz.¹¹²

c) Özgür irade savunmasının üçüncü aşaması ise, Tanrı'nın insanoğlunu sınırlı bir varlık olarak yaratması anlayışıdır. Fakat Tanrı, bu varlıkları eylemlerinde özgür bırakmıştır. Tanrı, insanı otomat olarak yaratmak yerine, özgür bir varlık olarak yaratmıştır. Özgür irade savunmasının bu düşüncesine en önemli itiraz Mackie ve Flew tarafından yapılmıştır. Bu düşünelere göre, Tanrı'nın daima iyiyi yapan ve bununla beraber özgür olan varlıklar yaratmasında mantıksal bir çelişki yok ise, niçin Tanrı, bu niteliklere sahip varlıklar yaratmamıştır?¹¹³

Augustine, ahlaki ve fiziksel kötülüğü özgür iradeye dayandıranların başında gelir. Augustine'in bu anlayışı Aquinas, Leuther ve Calvin tarafından devam ettirilmiştir. Günümüzde ise, Augustine'in bu düşüncesi Alvin Plantinga tarafından sistemleştirilerek savunulmaya çalışılmıştır.¹¹⁴ Fakat Augustine'in Plantinga dışındaki takipçileri, kötülüğün varlığını özgür irade ile açıklamaya çalışırken bir teodise oluşturma amacı gütmektedirler. Daha önce değindiğimiz gibi teodise, var olan kötülük ile Tanrı'nın adaleti arasında hiçbir çelişkinin olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Kötülüğün var olması için Tanrı'nın haklı nedenleri vardır. Bu nedenler ortaya konularak var olan kötülük ile Tanrı'nın adaletinin bağdaşırılığı gösterilebilir. Plantinga'nın, kötülüğün kaynağını özgür iradeye dayandırırken

¹¹² Hick, a.g.e., s. 266.

¹¹³ Hick, a.g.e., s. 267-270.

¹¹⁴ Yaran, a.g.e., s. 16.

amaçladığı şey bir teodise ortaya koymak değildir. Plantinga'nın, özgür iradeyi temele alarak ulaşmak istediği şey bir "savunma" dır. Savunma, teodiseden farklı olarak, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesi için kötülüğün varlığının haklı nedenlerini ortaya koymaktan ziyade, Tanrı'nın özsel sıfatları ile kötülüğün varlığının tutarlı olabileceğinin mümkün olduğunu göstermeyi amaç edinmektedir.¹¹⁵ Daha önceki bölümlerde kötülük sorununu ele alan yaklaşımların mantıksal ve kanıtsal sorun olarak iki başlık altında tartışıldığını söylemiştik. Bu yaklaşımlara, teistlerin verdiği cevaplar da iki kategoride değerlendirilmektedir: Savunma ve Teodise. Savunmanın amacı, anti-teistik argümanların-hem mantıksal hem de kanıtsal- kendi bağlamlarında başarısız olduğunu ortaya koymaktır. Buna zıt olarak teodisenin genel amacı, teistik evrende yer alan kötülüğün varlığının makul ve olumlu sebeplerini ortaya koyarak kötülük sorununa çözüm bulmaktır. Savunma, yakın planda, kötülük sorununun mantıksal versiyonuyla ilişkilirken, teodise, kanıtsal sorunla ilişkilidir.¹¹⁶ Savunma, Mackie tarafından dile getirilen mantıksal sorunu çözmek için geliştirilmiş bir olgudur. Mackie'nin iddiasına göre;

- i) Tanrı vardır.
- ii) Tanrı her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak iyidir.
- iii) Kötülük vardır.

Önermelerinin birlikte doğru olduğunu savunmak ve kabul etmek bir tutarsızlık ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁷ Plantinga'nın ortaya koyduğu özgür irade savunması Mackie'nin bu iddiasının temelsiz olduğunu ve yeterli haklı çıkarıma

¹¹⁵ Yaran, a.g.e., s. 44.

¹¹⁶ Peterson, a.g.e., s. 33.

¹¹⁷ Mackie, a.g.m., s. 25.

sahip olmadığını göstermeyi amaç edinmektedir. Mackie'nin, teizmin temel inançlarında bir tutarsızlığın olduğu iddiası, bir çok teistin bu iddiayı ciddiye almasına ve karşı bir argüman geliştirmesine sebep olmuştur. Teist düşünürler, inandıkları önermeler bütünüünün tutarlı olduğunu gösterme çabasına girmişler ve bunu, savunma olarak adlandırılan bir çözüm önerisi geliştirerek yapmaya çalışmışlardır. Bu düşünürlerin savunma geliştirmeye yönelmesinin nedeni, bir teodise ortaya koyma imkanının zor olmasından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle özgür irade savunması da kötülüğün varlığı ile mutlak iyi, her şeyi bilen ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığının birlikte doğru olduğunu savunmanın imkanını ileri sürerek soruna çözüm bulmayı amaçlamaktadır.

3. Plantinga ve Özgür İrade Savunması

Daha önce de değindiğimiz gibi özgür irade savunması, kötülüğün varlığı ile mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye kadir bir Tanrı'nın varlığını kabul etmenin bir tutarsızlık oluşturmayacağıının mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışır. Mackie ve Flew gibi ateizmi savunanlara göre;

- i) Tanrı vardır.
- ii) Tanrı her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak iyidir.
- iii) Kötülük vardır.

önermeleri arasında bir tutarsızlık vardır. Bunun yanı sıra bu önermelerin birlikte doğruluğu savunulamaz. Mackie'ye göre, bu önermelerden ikisini doğru kabul edersek, üçüncü önerme yanlış olacaktır. Bu sebeple, mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye kadir bir Tanrı'nın var olduğunu düşünen teologlar üç önermenin de birlikte doğru olduğunu iddia edemez. Eğer teologlar bu önerme grubundaki her şeye kadir,

her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birlikte doğru olduğunu savunma çabasına girerlerse kendilerini bir tutarsızlık içinde bulacaklardır.¹¹⁸

Mackie, bu önerme grubunda var olduğunu iddia ettiği çelişkinin birden ortaya çıkmayacağını söyler. Bu önerme grubundaki çelişkinin ortaya çıkarılması için önermelerde geçen “iyilik”, “kötülük” ve “kudret” kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çekilmelidir. İyilik, kötülüğün karşıtıdır. İyilik ve kudret sahibi olan bir varlık, mümkün olduğu sürece, kötü olan her şeyi ortadan kaldıracaktır. Eğer Tanrı, teistlerin iddia ettiği gibi mutlak kudret ve iyilik sahibi bir varlıksa niçin var olan kötülüğü ortadan kaldırmıyor? Mutlak iyi olan bir varlık, niçin kötülüğün var olmasına izin veriyor? Bu sıfatlara sahip bir Tanrı'nın varlığı ve kötülüğün varlığı arasındaki ilişkinin boyutunu ortaya koyan bu sorular, bizi mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında çözülmesi güç bir sorunla karşı karşıya getirmektedir. Bu sebeple, bu önermelerin birlikte doğruluğunu savunmak, bizi rasyonel olmayan bir tutum içine sokacaktır.¹¹⁹ Peterson'a göre, Mackie'nin görüşü ciddiye alınması gereken önemli bir iddiadır. Eğer Mackie'nin iddiaları yeterli haklı çıkarıma sahipse, standart teizmden vazgeçmemiz gerekir.

Peterson, Mackie'nin tutarsızlık konusundaki iddialarını şu şekilde formüle eder;

1. Tanrı, evrenden bağımsız reel bir varlıktır.

¹¹⁸ Mackie, a.g.m., s. 25.

¹¹⁹ Mackie, a.g.m., s. 26.

2. Kadir-i mutlak bir varlık, mantıksal olarak mümkün olan bütün hadiseleri yaratabilir.
3. Mutlak iyi bir varlık kötülüğe karşıdır ve mümkün olduğu kadar onu yok etme çabası içindedir.
4. Kadir-i mutlak bir varlık, bilmesi mantıksal olarak mümkün olan her şeyi bilir.
5. Kötülüğün varlığı mantıksal olarak zorunlu değildir.

Mackie'nin bu argümanı, teizmin Tanrı anlayışı ile kötülüğün varlığının bir tutarsızlık oluşturduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Çünkü Tanrı sahip olduğu özsel sıfatlarla kötülüğü ortadan kaldırabilir. Fakat Tanrı bunu yapmamaktadır. Hem mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığını hem de kötülüğün varlığının birlikte doğruluğunu savunmak bir tutarsızlık olacaktır.¹²⁰

Birçok teist düşünür, Mackie gibi düşünürlerin tutarsızlık iddialarına Augustine'in görüşlerinden esinlenerek, mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı anlayışı ile kötülük arasında var olduğu savunulan bağdaşmazlık sorununa, "özgür irade" tezi ile çözüm bulmaya çalışmışlardır. Augustine'in anlayışına göre, özgür irade, Tanrı'nın insana bahşetmiş olduğu yüce bir değerdir. Bunun yanı sıra özgür irade insanı insan yapan zorunlu değerlerden biridir. İnsan, sahip olduğu özgür irade ile iyi ya da kötü eylemlerde bulunmaktadır. Plantinga, Augustine'in özgür irade kuramından hareketle bir savunma geliştirmeye çalışmıştır. Plantinga'ya göre, anti-teistik iddialara karşı yapılan savunmanın başarılı olması için, üzerinde

¹²⁰ Peterson, a.g.e., s. 19-23.

durulması gereken şey, bir şahsın bir eyleme ilişkin olarak özgür olup olmadığı sorunudur.¹²¹

Plantinga, teizmin Tanrı anlayışı ile kötülük arasındaki ilişkiden hareketle bir tutarsızlığın olduğunu iddia eden düşünürlerin, bu tutarsızlığı ortaya koyabilmek için bütün mümkün dünyalarda zorunlu doğruluğa sahip bir önerme üretmeleri gerektiğini söyler. Fakat Plantinga'ya göre, ateist düşünürlerin böyle bir önerme bulması mümkün gözükmemektedir. Bunun yanı sıra var olduğu iddia edilen çelişki özgür irade savunması ile ortadan kaldırılabilir.¹²²

p) Her şeye kadir, her şeyi bilen mutlak iyi bir Tanrı vardır.

q) Bu dünyada kötülük vardır.

Özgür irade savunmacısı, (p) ve (q) önermelerinin birlikte doğru olduğu bir mümkün dünyanın var olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. (p) ve (q) önermelerinin tutarlı olduğunu göstermek için üçüncü bir önermeye ihtiyaç vardır. Üçüncü önerme olan (r) bileşeni, (p) önermesi ile tutarlıdır ve (q) önermesini de içerir. (r) önermesinin doğru olmasına ya da doğru olduğunun bilinmesine gerek yoktur.¹²³ Plantinga, (r) önermesini ortaya koymadan önce özgür irade savunmacısının “özgürlük” kavramından ne anladığını açıklar. Bir S şahsının bir eyleme ilişkin olarak özgür olması, hiçbir nedensel yasa veya önsel belirlenim olmaksızın, o eylemi yapmak ya da o eylemi yapmaktan kendini alıkoyabilmesi anlamına gelir. Yani söz konusu eylem yapmak ya da yapmamak failin kudreti

¹²¹ Peterson, a.g.e., s. 34-35.

¹²² Plantinga, a.g.e., s. 165.

¹²³ Plantinga, a.g.e., s. 165.

dahilindedir.¹²⁴ Buradan hareketle Plantinga, özgür irade savunmacısının görüşlerini şu şekilde dile getirir;

“Özgür şekilde hem iyi olanı hem de kötü olanı yapabilen varlıkları içeren bir dünya, ve kötülükten daha çok iyilik olan-, tersini yapmaya muktedir olmadığı için genellikle doğru olanı (iyi olanı) yapan yarı otomat varlıkları içeren bir dünyadan daha değerlidir. Bu halde Tanrı özgür varlıklar yaratabilir, fakat O, nedensel bir şekilde onların yalnızca doğru olanı yapmalarını belirleyemez. Çünkü Tanrı, böyle yaparsa, o zaman onlar, doğru olan şeyi özgürce yapamayacaktır. Ahlaki iyilik yapma gücüne sahip varlıklar yaratmak, ahlaki kötülük yapma yetisine sahip varlıklar yaratmak demektir. O, ahlaki kötülüğün imkanını yaratıp da aynı zamanda onun bilfilliğini yasaklayamaz. Ne var ki, özgür varlıkların bazen yanılmaları, Tanrı'nın kudreti ve iyiliği aleyhinde bir şey söyleme durumunu ortaya çıkarmaz.”¹²⁵

Özgür irade savunmasının amacı üçüncü bir önerme bulmaktır. Bu önerme yukarıda anlatılanlardan çıkarılabilir. Özgür irade savunmasının temelinde yatan önerme şudur;

r) Tanrı'nın, ahlaki kötülük içermeyen, sadece ahlaki iyiliğin bulunduğu bir dünyayı yaratmaması mümkündür.¹²⁶

Tanrı, mutlak kudret sahibi bir varlıksa, mantıksal imkan dahilinde olan her şeyi yapabilir. Özgür irade savunmasının iddia ettiği şey Tanrı'nın mutlak gücünü

¹²⁴ Plantinga, a.g.e., s. 166. Ayrıca bkz. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, s. 26.

¹²⁵ Plantinga, “The Free Will Defence”. *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, New York: Harper and Row, 1970, s. 50-51.

¹²⁶ Plantinga, *The Nature of Necessity*, s. 167.

sınırlandırmıyor mu? Mackie, mutlak kudret sıfatına sahip olan bir Tanrı'nın varlığından hareketle şunları söyler;

“Ben şunu soruyorum: Eğer Tanrı, insanları özgür iradeleri ile, bazen iyi olanı bazen de kötü olanı tercih eder şekilde yarattıysa, niçin, özgür şekilde, daima iyiyi seçecek şekilde yaratmadı? Eğer bir insanın bir veya birkaç nedene bağlı olarak özgür şekilde iyiyi seçmesinde mantıksal bir imkansızlık yoksa her durumda özgür şekilde iyiyi seçmesinde mantıksal imkansızlık yoktur. O halde Tanrı, masum otomatlar ve bazen özgür iradeleriyle yanlış eylemde bulunan özgür yaratıklar yaratma arasında bir tercihle karşı karşıya kalmamıştır. Bu durumda özgür şekilde hareket ederek, ama sürekli olarak iyi olanı yapacak varlıklar yaratma, Tanrı için daha büyük bir imkandır. Açıkçası Tanrı'nın bu imkanı tercih etmemesi hem mutlak kudret hem de iyilik sıfatı ile tutarsızdır”.¹²⁷

Mackie'nin iddia ettiği şey, eğer Tanrı her şeye kadir ise, daima iyi olanı yapan ve özgür olan yaratıklar yaratmasının mantıksal imkan dahilinde olduğudur. Daima iyi olanı yapan ve özgür olan insanların var olduğu bir mümkün dünyanın yaratılması mantıksal imkan dahilindedir. Peki, Tanrı mutlak kudrete sahip olmasına rağmen her şeyi yaratabilir mi? Plantinga'ya göre, bu soru, özgür irade savunmasının üzerinde durması gereken önemli bir sorudur. Tanrı, mantıksal imkan dahilinde olan şeyleri yaratabilir. Tanrı, bir masa, bir sandalye yaratabilir fakat bir yuvarlak-kare yaratamaz. Ya da “2+2=5” önermesinin doğruluğunu sağlayamaz. Bunun yanı sıra bir şeyi hem var hem de yok kılamaz. Bu olgular mantıksal imkan dahilinde olmadığı için Tanrı bunları yaratamaz.¹²⁸

¹²⁷ Mackie, a.g. m., s. 33.

¹²⁸ Swinburne, a.g.e., s. 126.

Plantinga, Mackie'nin, kötülüğün var olmadığı bir mümkün dünyanın Tanrı tarafından yaratılabileceği iddiasına karşı bir argüman geliştirmek için mümkün dünyalar semantiğini temele alır. Plantinga, zorunlu ve olumsal olguların varlığından hareketle, Tanrı'nın neyi yaratabileceğini ve neyi yaratamayacağını açıklamaya çalışır. Tanrı, yeryüzünü ve cennetleri yaratabilir. Fakat kendisini, sayıları, sahip olduğu nitelikleri ve varlıkların sahip olduğu özleri yaratamaz. Çünkü bunlar sonsuz olan şeylerdir. Bunun yanı sıra Tanrı, diğer zorunlu hadiseleri de yaratamaz. Bir (α) dünyası düşünelim. Tanrı bu dünyada bulunan zorunlu olguları yaratamaz. Sadece var olabilecek mümkün (contingent) olguları yaratır. Peki, Tanrı mutlak kudrete sahip olmasına rağmen her mümkün dünyayı gerçekleştirebilir mi?¹²⁹ Bu soruyu cevaplamak için mümkün dünyaların ne olduğunu açıklamak yerinde olacaktır. Bir mümkün dünya, mümkün olgular bütünüdür. Bir mümkün dünyanın içerdiği olgular bilfiil ve bilfiil olmayan olarak iki kısımda değerlendirilmektedir.¹³⁰ Örneğin;

- i) Plantinga, din felsefesi üzerine çalışmalar yapmaktadır.
- ii) Fatih Sultan Mehmet, Osmanlı Devletinin kurucusudur.

Birinci önerme, aktüel bir önermedir. Çünkü bilfiil bir olguya referansta bulunmaktadır. İkinci önerme ise, mümkün bir olgudur fakat aktüel bir olguya referansta bulunmamaktadır. Çünkü Osmanlı Devletinin kurucusu Fatih Sultan Mehmet adlı kişi değildir. Başka bir örnek daha verecek olursak, Tanrı, İbrahim'in Melkisedek ile hiç karşılaşmamasını içeren birçok mümkün dünya gerçekleştirebilir. Fakat bu iki şahıs birbiriyle karşılaşmıştır. Artık Tanrı, İbrahim ve Melkisedek'in

¹²⁹ Plantinga, a.g.e., s. 169.

¹³⁰ Peterson, a.g.e., s. 37.

karşılaşmadığı bir mümkün dünyayı bilfiil hale getiremez.¹³¹ İbrahim ve Melkisedek'in birbiri ile karşılaşması gerçekleşmiştir. Geçmişte yaşanmış bir olay arızı bir zorunluluğa sahiptir. Bu nedenle değiştirilmesi mümkün değildir.

Bir P önermesinin, W dünyasında doğru olduğunu varsayalım. P önermesinin doğru olması için ancak ve ancak W dünyası aktüel bir dünya olmak zorundadır. W dünyasının aktüalitesi mümkün değilse, P önermesi yanlış olacaktır. Bir K önerme grubunun olduğunu varsayalım. Bu önerme grubunun doğru olması için, aktüel olan bir evrenin var olması gerekir. Bunun yanı sıra mümkün dünyalar semantiği bazı özelliklere sahiptir. Örneğin, bir P önermesinin en az bir mümkün dünyada doğru olup olmaması mümkündür. Aynı zamanda imkansız olup olmaması da mümkündür. Bir P önermesi, bütün mümkün dünyalarda doğruluğa sahipse zorunlu bir doğrudur. Bizim varlığımız da mümkün dünyalarda içerilmektedir. Fakat aktüel olan varlığımız şu an yaşadığımız dünyadır. Diğer mümkün dünyalardaki varlığımız aktüel değil, mümkündür.¹³²

Plantinga'ya göre, bir mümkün dünya, belirli bir durumdaki hadiseleri içerir. Tanrı bu mümkün dünyaların sahip olduğu olguları yaratmaz, sadece aktüalite eder. Yani Tanrı'nın bir mümkün dünya yaratması demek, o mümkün dünyayı aktüalite etmesi demektir. Tanrı, masa, sandalye, melek, şeytan gibi varlıklar yaratabilir. Fakat bu varlıklar mümkün dünyanın bizzat kendisi değildir. Bu mümkün bireysel varlıklar, mümkün dünyaların elemanlarıdır. Tanrı'nın bir mümkün dünyayı bilfiil hale getirmesi demek, o mümkün dünyanın mümkün elemanlarını yaratması

¹³¹ Plantinga, a.g.e., s. 170.

¹³² Peterson, a.g.e., s. 38.

demektir. Bir mümkün dünya, mümkün elemanlara sahip olmanın yanı sıra zorunlu elemanlara da sahiptir. Örneğin, sayılar ve sıfatlar bir mümkün dünyanın sahip olduğu zorunlu elemanlardır.¹³³

Burada, konuyla ilişkili olan temel soru şudur: Tanrı seçtiği her mümkün dünyayı aktüalite edebilir mi? Yani Tanrı insanların hem özgür olup hem de daima iyi olanı yaptıkları bir mümkün dünyayı yaratabilir mi? 17. yy. da yaşamış bir filozof olan Leibniz, her şeye kadir bir Tanrı'nın her mümkün dünyayı yaratabileceği düşüncesini kabul etmiştir. Leibniz'e göre, bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir. Tanrı, var olan her şeyi yaratmadan önce birçok seçimle karşı karşıya kalmıştır. Kudret, bilgi ve iyilik niteliğine sahip olan Tanrı, memnun olacağı bir seçim yapmıştır ve bu dünyayı yaratmıştır. Eğer Tanrı, sayısız alternatifler arasından bu dünyayı yaratmayı seçtiyse, bu dünya, Tanrı'nın seçimle karşı karşıya kaldığı mümkün dünyaların en iyisidir. O'nun yüce sıfatlara sahip olması, O'nu, karşılaştığı alternatiflerin en iyisini yaratmayı seçmek zorunda bırakmıştır. Plantinga'ya göre, Mackie, Leibniz'in bu görüşünü temele alarak Tanrı'nın mantıksal imkan dahilinde olan her şeyi yaratabileceği sonucuna ulaşmıştır. Mackie'ye göre, ilahi kudret mantıksal imkan dahilinde olan her şeyi yaratabiliyorsa, ahlaki iyiliğin bulunduğu ve ahlaki kötülüğün bulunmadığı bir mümkün dünyayı da yaratabilir. Böylelikle Tanrı, ahlaki olarak daima iyi eylemde bulunan ve özgür olan varlıklar yaratabilir.¹³⁴

¹³³ Quinn, Philip L., "God, Moral Perfection, and Possible Worlds", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael Peterson, Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1992, s. 291.

¹³⁴ Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 33. Ayrıca bkz. Peterson, *God and Evil: An Introduction to Issues*, s. 38-39.

Plantinga'ya göre, özgür irade savunmacısı ne Leibniz'in "mümkün dünyalar" görüşüne ne de Mackie'nin daima iyi olanı yapan özgür yaratıkların var olduğu bir mümkün dünyanın Tanrı tarafından yaratılacağı görüşüne katılmaktadır. Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olması, en iyi mümkün dünyayı yaratabileceği anlamına gelmez.¹³⁵ Leibniz'in iddia ettiği Tanrı'nın bütün mümkün dünyaları yaratabileceği görüşü kabul edilemez. Çünkü Tanrı, mantıksal imkan dahilinde olan her mümkün dünyayı aktüalite edemez. Plantinga, Leibniz'in mümkün dünyalar kuramında iddia ettiği Tanrı'nın bütün mümkün dünyaları yaratabileceği anlayışının bir yanılgı olduğu görüşündedir. Plantinga, Leibniz'in bu hatasını "Leibniz'in Yanılgısı" olarak adlandırmaktadır.¹³⁶ Özgür irade savunmacısı, Tanrı'nın her şeye kadir bir varlık olmasına rağmen, memnun olduğu her mümkün dünyayı aktüalite edebileceği iddiasının aşık bir şekilde kabul edilemeyeceğini söyler. Savunmacıya göre, Tanrı, özgür varlıklar yaratacaksa, bu varlıkların eylemlerinin hiçbir önsel nedenle belirlenmemesi ve nedenlenmemesi gerekir. Eğer bir şahıs bir eyleme ilişkin olarak özgür ise, Tanrı, o şahsın bu eylemi gerçekleştirmesini veya kendini o eylemi yapmaktan alıkoymasını determine edemez ve nedenleyemez. Tanrı, o şahsın bir eylemi yapıp yapmaması konusunda bir etkiye sahipse, biz, o şahsın özgür olduğunu söyleyemeyiz.¹³⁷ Fakat Guleserian'a göre, Tanrı özsel olarak mutlak kudret sahibi bir varlıksa, O'nun var olan kötülüğe engel olması gerekir. Tanrı'nın mutlak iyilik niteliğine sahip olması O'nun mümkün dünyalar içerisinde ahlaki kötülüğün

¹³⁵ Plantinga, *The Nature of Necessity*, s. 168. Ayrıca bkz. Adams, a.g.m., s. 277.

¹³⁶ Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evi*, s. 44.

¹³⁷ Peterson, a.g.e., s. 38-39.

olmadığı bir mümkün dünyayı bilfiil hal getirmesini gerektirir. Tanrı'nın bunu yapması sahip olduğu doğası gereğidir.¹³⁸

Plantinga, ateist düşünürlerin Tanrı'nın bütün mümkün dünyaları yaratacağı iddiasına, karşı-olgusal (counterfactual) önermelerden hareketle bir argüman geliştirir. Bu argümana göre, karşı-olgusal iki durum vardır;

- i) Eğer belediye başkanına 20 bin dolar rüşvet teklif edilirse, başkan bunu kabul edecektir.
- ii) Eğer belediye başkanına 20 bin dolar rüşvet teklif edilirse, başkan bunu kabul etmeyecektir.

Bu önermelerden hangisinin doğru olduğunu nasıl bileceğiz? Plantinga'ya göre, karşı-olgusal bu iki önermenin gerçekleşme imkanı aynıdır. Söz konusu şahsın, içinde bulunduğu zaman ve şartlara göre, bu önermelerden her hangi biri bilfiil hale gelecektir. Bu önermelerden birinin doğru olması için diğer önermenin yanlış olması gerekecektir.¹³⁹ Peterson'a göre, Mackie ve Flew'in iddia ettiği gibi, Tanrı'nın daima iyi eylemde bulunan varlıklar yaratması durumunda, karşı-olgusal iki önermeden birinin gerçekleşmesi imkansızdır. Eğer başkan, teklif edilen rüşveti kabul ederse ahlaki olarak iyi olmayan bir eylemi yapmış olacaktır. Daima iyi olanı yapan özgür varlıkların olduğu bir mümkün dünyada, karşı-olgusal önermelerin hiçbir anlamı olmayacaktır. Başkanın rüşveti kabul etmesi ahlaki olarak kötü bir eylem olduğu

¹³⁸ Guleserian, Theodore, "God and Possible Worlds: The Modal Problem of Evil". *Noûs*, c.17. no. 2. 1983, s. 236.

¹³⁹ Plantinga, a.g.e., s. 174. Ayrıca bkz. James F. Sennett, *The Analytic Theist: an Alvin Plantinga Reader*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 35.

için, böyle bir olgunun Mackie ve Flew'in tasarladığı bir mümkün dünyada var olması imkansızdır.¹⁴⁰ Plantinga'ya göre, belediye başkanı bir öze sahiptir ve bu öz (essence) Tanrı tarafından aktüalite edilmiştir. Tanrı tarafından aktüalite edilen her özün “dünyalar üstü ahlaki mahrumiyet (transworld depravity)” tan muzdarip olması mümkündür. Tanrı, özgür şahıslar yaratmıştır. Her özgür şahıs, bir özün örneksemesi (instantiation)dir. Tanrı, dünyalar üstü ahlaki mahrumiyetten muzdarip olan ve kayda değer (significantly) şekilde özgürlüğe sahip özleri aktüalite ederse, bu öze sahip olan her şahıs, ahlaki eyleme ilişkin olarak, en az bir defa yanlış eylemde bulunacaktır. Eğer her öz, dünyalar üstü ahlaki bozukluktan muzdaripse, bu durumda, Tanrı'nın, ahlaki iyiliğin bulunduğu fakat ahlaki kötülüğün bulunmadığı bir dünyayı yaratması O'nun gücünün ötesindedir.¹⁴¹ Yani Tanrı'nın, dünyalar üstü bir ahlaki bozukluğa sahip ve kayda değer şekilde özgür olan özleri yaratması ahlaki kötülüğün kaynağıdır. Çünkü bu öze sahip her şahsın, en az bir defa yanlış eylemde bulunması mümkündür. Sayılar ve özler, Tanrı'nın yaratamayacağı sonsuz ve zorunlu varlıklardan olduğu için, özlerin sahip olduğu nitelikler Tanrı tarafından değiştirilemez.

Özgür irade savunmacısına göre, ahlaki kötülük, şahısların sahip olduğu özgür iradeden kaynaklanmaktadır. Peki, Tanrı, yarattığı özgür varlıkları kontrol edemez mi? Mackie'ye göre, Tanrı'nın bu varlıkları kontrol edememesi bir paradoks ortaya çıkarmaktadır.

¹⁴⁰ Peterson, a.g.e., s. 41.

¹⁴¹ Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 53.

“Fakat bunun yanı sıra, insanı özgür olarak yaratan kudret sahibi bir Tanrı anlayışında temel bir güçlük vardır. Çünkü eğer insanlar gerçekten özgür ise, bu, Tanrı'nın dahi onları kontrol edemediği, yani artık Tanrı'nın kudret sahibi olmadığı anlamına gelir. Bu düşünceye, Tanrı'nın insanlara özgürlük bahşetmesinin onların iradelerini kontrol edemediği anlamına gelmez, bilakis Tanrı'nın onların iradelerini kontrol etmekten kendini alıkoyduğu (refrain) anlamına gelir diye bir itiraz ileri sürülebilir. Fakat şunu sormalyız; Tanrı, kötü iradeleri kontrol etmekten niçin kendini alıkoymaktadır? Tanrı, insanın iyi olanı yapmayı irade ettiğinde onu serbest bırakmak şartıyla, kötülük yapmaya meyil ettiği zaman niçin onlara müdahale etmemektedir? Kudret sahibi bir varlık, kontrol edemediği varlıklar yaratabilir mi? Ya da pratik olarak, buna eşit olacak şekilde, mutlak kudret sahibi bir varlık kendini aşan yasalar ortaya koyabilir mi?”¹⁴²

Mackie, yukarıda dile getirdiği soruların bir paradoks oluşturduğunun aşikar olduğunu düşünür. Bu sorular tatmin edici veya olumsuz şekilde cevaplandırılmaz. Bu sorulara olumlu cevap verirsek, Tanrı'nın, bilfiil şekilde kontrol edemediği varlıklar ve kendisini sınırlayan kurallar yarattığı sonucu ortaya çıkar. Buradan hareketle, Tanrı, kendisini, yarattığı kurallara bağımlı kaldığı için mutlak güç sahibi değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın yapamayacağı şeyler vardır. Dile getirilen sorulara olumsuz cevap verdiğimiz zaman da, Tanrı'nın yapamayacağı olguların var olduğunu iddia etmiş oluruz. Bu da Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmadığı anlamına gelir.¹⁴³ Her ne kadar bu paradoksa özgür iradeyi temele alarak karşı argümanlar geliştirilmeye çalışılmışsa da, geliştirilen bu argümanlar teistik determinizm

¹⁴² Mackie, a.g.m., s. 34. Ayrıca bkz. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, New York: Clarendon Press, 1982, s. 160.

¹⁴³ Mackie, a.g.m., s. 35.

açısından da problemlidir. Örneğin, makinelerin yapıcılarının kontrolü dışında olması onların özgür olduğu anlamına gelmez.¹⁴⁴

Daha önce de değindiğimiz gibi, Hick'e göre, özgür irade savunması üç aşamadan oluşmaktadır. Özgür irade savunmasının üçüncü aşamasına göre, Tanrı, insanoğlunu sınırlı bir varlık olarak yaratmıştır. Fakat onu eylemlerinde özgür bırakmıştır. Tanrı, otomat varlıklar yaratmak yerine özgür eylemde bulunan varlıklar yaratmayı seçmiştir. Özgür irade savunmasının bu anlayışına, en önemli itirazlar Mackie ve Flew tarafından yöneltilmiştir. Bu düşünürlere göre Tanrı, daima iyiyi yapan ve aynı zamanda özgür olan varlıklar yaratabilir. Tanrı'nın bu niteliklere sahip varlıklar yaratması mantıksal imkan dahilindedir.¹⁴⁵ Gerçekten Tanrı, özgür iradeye sahip varlıklar yarattıktan sonra kötü olanı yapmaya eğilim gösterdikleri zaman, onları bu eylemi yapmaktan alıkoymaz mı? Tanrı, böyle bir şeyi yaparsa “özgür irade” den bahsedebilir miyiz? Ya da “insan” kavramını daima iyi olanı yapmayı tercih eden varlıklara referansta bulunmak için kullanabilir miyiz?

Smart, Tanrı'nın insanı tamamiyle iyi olanı yapacak şekilde yaratabileceğini iddia eden Mackie ve Flew'in görüşünü “ütopya tezi” olarak adlandırır.¹⁴⁶ Smart, Mackie ve Flew'in iddia ettiği gibi bir insanın var olduğunu düşünelim, diyor. Zararsız ve kimseye kötülük yapmayan bu varlığa “bu varlık iyidir” ya da “bu varlık kötüdür” gibi bir yüklem atfedebilir miyiz? Bu sorunun cevabı olumsuz olacaktır. Çünkü bir insana “iyilik” niteliğini atfediyorsak, bu insan kötü olan eylemleri

¹⁴⁴ Mackie, a.g.m., s. 35.

¹⁴⁵ Hick, a.g.e., s. 267-270.

¹⁴⁶ Smart, Ninian, “Omnipotence, Evil and Superman”, *God and Evil*, ed. Nelson Pike. New Jersey: Prentice-Hall, 1964, s. 103.

yapmaktan kendini alıkoyabildiği içindir.¹⁴⁷ Aydın'ın da işaret ettiği gibi Mackie ve Flew'in görüşü, anlamsız olmanın yanı sıra zayıf bir temele de sahiptir. İnsanın daima iyiyi seçmesi, insanda kötülüğe karşı her hangi bir yatkınlığın bulunmaması anlamına gelir. Özgür bir varlık, kötülüğü seçmeye yatkınlığı olmasına rağmen kötü olanı seçmek yerine iyi olanı yapmayı seçmektedir. İnsanın seçiminin ahlaki değeri de buradan kaynaklanmaktadır. İnsanın daima iyiyi yapar şekilde yaratılabileceğini söylediğimiz zaman, ahlaki seçim olgusuna hiçbir yer bırakmamış oluruz. Eğer insanda, korkaklık duygusuna yatkınlık olmasaydı, cesareten bahsedilemezdi. Cesaret ve korkaklık gibi ahlaki kavramlar kötülüğün var olduğu dünyada bir anlam ifade edebilir. İnsan daima iyiyi yapan bir varlık olsaydı, böyle bir varlığa referansta bulunmak için "insan" kavramını kullanamazdık. Nitekim Pontifex'e göre, insanın kötülüğe hiçbir yatkınlığının olmaması gerektiğini savunmak, insanı Tanrı düzeyine çıkarmak olacaktır.¹⁴⁸ Bunun yanı sıra, Tanrı birkaç nedene bağlı olarak insanları daima iyiyi seçecek şekilde yaratamaz mıydı? Ya da Flew'in iddia ettiği gibi bir insanın eylemleri nedensel olarak belirlenmesi halinde özgür bir eylem olarak değerlendirilemez mi?

Özgür eylemin klasik tanımına baktığımız zaman, bir failin bir eyleme ilişkin özgür olması, hiçbir önsel belirlenim olmaksızın, o eylemi yapmak ya da o eylemi yapmaktan kendini alıkoyma kudretine sahip olma şeklinde tanımlandığını görmekteyiz. Yani bir failin bir eyleme ilişkin olarak özgür olduğunu söylemek, failin o eyleme ilişkin alternatif bir imkana sahip olması gerektiğini söylemektir. Buradan hareketle Flew'in itirazına karşı bir eleştiri yöneltilebilir. Bir eylemin özgür

¹⁴⁷ Smart, a.g.m., s. 108.

¹⁴⁸ Aydın, a.g.e., s. 186.

bir eylem olması için alternatif bir imkana sahip olması gerekli ise Flew'in iddia ettiği nedensel belirlenime sahip olan bir eylem ile özgür irade bağdaştırılabilir mi? Plantinga'ya göre, özgür irade savunması böyle bir şeyi kabul edemez. Özgür irade savunmacısı, "Bütün özgür eylemler, nedensel olarak belirlenmemiştir" önermesini zorunlu bir doğru olarak kabul eder. Özgür irade savunucusu, "özgürlük" kavramını yalın anlamıyla kullanırken, Flew, daha farklı bir anlamada kullanmaktadır. Özgür irade savunmasına göre, Tanrı, insanları özgür olarak yaratmıştır. Bundan dolayı insan, nedensel olarak belirlenmemiş şekilde eylemde bulunur. Onun eylemleri bazen iyi bazen de kötü olabilir. İnsanın özgürlüğünü yanlış yönde kullanması sonucu ahlaki kötülük ortaya çıkmaktadır. Yani kötülüğün var olmasının nedeni insanın sahip olduğu özgür iradedir. Bu sebeple insanın daima iyi olanı yapması demek onun özgürlüğünü ortadan kaldırmak demektir. İnsanın özgürlüğe sahip olması, bu özgürlükle hem iyi olanı hem de kötü olanı yapması, özgür olmaksızın her zaman sadece iyiyi yapmasından daha iyidir.¹⁴⁹ Fakat Plantinga'nın temel endişesi, bağdaşırcılığın haklı çıkarılması durumunda özgür irade savunmasının başarısız olacağıdır. Çünkü Plantinga'nın ortaya koymaya çalıştığı savunmanın hareket noktası, "özgür irade" anlayışıdır. Wieranga, Plantinga'nın, "Bağdaşırcılık doğru olursa özgür irade savunması başarısız olacaktır." cümlesini sarfederken aceleci davrandığı görüşündedir. Wieranga'ya göre, bağdaşırcılık bütün eylemlerin hem nedenlenmiş hem de özgür olacağını iddia eder. Bağdaşırcılık kuramına göre, özgür eylem, uygun neden türüne sahip olmalıdır. Bir failin istek ve inançları, bir eylemin özgür olması için uygun neden türüdür. Dikkatli bir bağdaşırcılık savunucusu bu kurama, istek ve inançların doğru koşullarda oluşması gerektiğini de eklemelidir. Çünkü inançların doğru koşullarda oluşması gerektiği prensibi eklenmezse bazı

¹⁴⁹ Plantinga, "The Free Will Defence", s. 53.

sorunlarla karşılaşılabılır. Farzedelim ki, bir P şahsı, E şahsının beynine elektrot yerleştiriyor. P şahsı bu elektrotlarla, E şahsını, A eylemini yapması konusunda nedenliyor. Burada E şahsı a eylemini özgür şekilde yapmamıştır. Bu örnekte E şahsının A eylemini yapması için doğru şartlar ortaya çıkmamıştır. Özgür irade savunmacısı da, bağdaşırcılık savunucusu da bu şekilde gerçekleşen bir eylemi özgür bir eylem olarak değerlendirmeyecektir. Bunun yanı sıra özgür irade savunmacısı, Tanrı tarafından nedenlenen eylemlerin de özgür şekilde yapılamayacağını iddia eder. Bu bağlamda özgür irade savunmasının özgürlük anlayışı ile bağdaşırcılığın özgürlük anlayışı birlikte savunulabilir.¹⁵⁰

Sennett, Wieranga'nın bağdaşırcılık ve özgür irade savunmasının "özgürlük" anlayışlarının bağdaşır olduğu iddiasının doğru bir temele sahip olmadığını düşünmektedir. Çünkü determinizm, bütün eylemlerin geçmiş eylemler ya da failin kudreti dışında var olan olgular tarafından nedenlenmesi anlamına gelmektedir. Özgür irade ise, bir failin bir eyleme ilişkin olarak, hiçbir önsel belirlenim olmaksızın o eylemi yapmak ya da o eylemi yapmaktan kendini alıkoyabilmesidir. Buradan hareketle Sennett, özgür irade savunmasının başarılı olabilmesi için gerekli olan şeyin liberteriyan anlamda bir özgürlük anlayışını kabul etmek olduğunu söyler. Liberteriyan özgürlük anlayışına göre, bir P şahsı t zamanda bir eylemi yapma ya da yapmama konusunda özgür olmalıdır. Bunun yanı sıra P şahsının olduğu dünyada eylemler nedensel olarak belirlenmiş olmamalıdır. P şahsının yapacağı eyleme (A) yapmaktan kaçınacağı eyleme ($\neg A$) ve Tanrı'nın bilfiil hale getireceği dünyaya (Tw) dersek, özgür irade savunmasının tezini şu şekilde sembolleştirebiliriz;

¹⁵⁰ Wieranga, a.g.m. s. 216.

- i) (PA): $\diamond (Tw \ \& \ A)$ ve
- ii) (P¬A): $\diamond (Tw \ \& \ \neg A)$ yapabilir.

Yani Tanrı'nın (Tw)'yi bilfiil hale getirmesi (A) ve (¬A)'nın doğru olup olmamasını belirleyemez. Fail, Tanrı'nın aktüalite ettiği dünyada var olan (A)'yı gerçekleştirebilir veya (A) eylemini yapmaktan kendini alıkoyabilir.¹⁵¹

Eğer Tanrı'nın bilfiil hale getirdiği (Tw)'de determinizm doğru olursa, bu durumda şu iki önerme ortaya çıkmaktadır;

- (i) $D \rightarrow \square (Tw \rightarrow \neg A)$ ya da
- (ii) $D \rightarrow \square (Tw \rightarrow A)$.

Bu önermelere baktığımızda, determinizm doğru olursa, fail, bu dünyada sadece bir eylemi gerçekleştirebilir. Fail, ya (A) eylemini ya da (¬A) eylemini gerçekleştirmek zorundadır. Fail, gerçekleştirmek zorunda olduğu eylemi yapmaktan kendini alıkoyamaz. Bu nedenle bir özgür irade savunmacısı liberteriyan anlamda bir özgürlük anlayışını kabul etmek zorundadır.¹⁵²

Sennett makalesinin son bölümünde Wierenga'nın nedensel determinizm ile Tanrı tarafından nedenlenmeyen özgür eylemlerin tutarlı olduğu iddiasını ele alır. Sennett, Wierenga'nın bu konuda görüşünü şu şekilde ifade eder:

¹⁵¹ Sennett, "The Free Will Defense and Determinism", *Faith and Philosophy*, c. 8. no: 3. 1988, s. 343.

¹⁵² Sennett, a.g.m., s. 343.

- a) “Nedensel determinizm hiçbir özgür eylemin Tanrı tarafından nedenlenmeyeceği iddiası ile bağdaşır
- b) Hiçbir özgür eylemin Tanrı tarafından nedenlenmediği önermesi özgür irade savunmasının başarılı olmasını gerektirir
- c) O halde nedensel determinizm, özgür irade savunması ile bağdaşır”¹⁵³

Sennett, bu argümanın müphem ve yanlış bir öncül içerdiğini iddia eder. “Tanrı tarafından nedenlenme” kavramı özgür irade savunması tarafından kabul edilemez bir şeydir. Çünkü eylemin sonucunda ortaya çıkabilecek kötülüklerden, ahlaki olarak, Tanrı sorumlu olacaktır. Nitekim bağdaşıcılık kuramını kabul edersek var olan kötülüklerden dolayı eylemin failini değil, Tanrı’yı sorumlu tutmuş oluruz. Bu yüzden güçlü ya da zayıf bir liberalist tezi kabul etmek makul gözükmemektedir ve liberalist kuramı kabul etmek epistemik imkan dahilindedir. Liberteriyen tezi kabul ettiğimiz zaman kötülük olgusunu özgür yaratıkların iradesine atfetmiş oluruz, ki bu da bizi çözüme götürebilir. Buradan hareketle Sennett, Plantinga’nın özgür irade savunmasını, kötülüğü temele alarak Tanrı ya da teizm aleyhinde ortaya konulan argümanları çürütebilecek düzeyde olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁴

Bağdaşmazcılık ve liberalist teze göre, bir fail bir A eylemine ilişkin olarak onu yapma veya yapmama hususunda özgürdür. Fail, eyleminin sonucundan dolayı sorumlu olacaksa failin özgür olması ve alternatif imkanlara sahip olması gerekir. Nitekim Harry Frankfurt bu olguyu “alternatif imkanlar prensibi” olarak adlandırır. Bu olguya göre, bir şahıs yaptığı eylemin aksini de yapabiliyorsa, ahlaki olarak

¹⁵³ Sennett, a.g.m., s. 348.

¹⁵⁴ Sennett, a.g.m., s. 349.

sorumluluğa sahiptir.¹⁵⁵ Fakat Frankfurt sorumluluk ve özgürlük konusunda yeni bir tez ortaya atmıştır. Frankfurt'a göre, bir fail eylemin aksini yapamasa da, bu eyleminden dolayı sorumlu olacaktır. Frankfurt'un bu iddiası, özgür iradeyi savunanlar için üstesinden gelinmesi zor bir problem olarak karşılına çıkmaktadır.

Eshleman'a göre, "Frankfurt tarzı örnekler" doğru ise, Flew'in itirazı tekrar canlandırılabilir. Çünkü özgür olmak için bir eylemin aksini yapabilme zorunlu bir şart değilse buradan hareketle bir bağdaşırcılık kuramı geliştirilebilir. Özgürlük ve sorumluluk determinizmle bağdaşır durumdaysa, Tanrı nedensel şekilde determine edilmiş ve daima iyiyi yapan, bunun yanı sıra özgür ve eylemlerinden dolayı sorumluluğa sahip failerin yaşadığı bir dünya yaratabilir.¹⁵⁶

Eshleman, Frankfurt tarzı düşüncüyü açıklamak için bir örnek verir: Jones, komşusunun sahip olduğu zenginliği görünce, onun sahip olduğu şeylere sahip olmak istiyor. Bu sebeple patronunun parasını zimmetine geçirmeye karar veriyor. Green isimli çılgın bir doktor da Jones'un düşüncelerini ve arzularını izlemek için onun beynine bir cihaz yerleştiriyor. Aynı zamanda Green, parayı zimmete geçirme olgusunu araştırmak istiyor. Jones, vermiş olduğu karar aleyhinde bir belirti gösterirse, Green ona müdahale edecektir. Bu olayda Jones parayı zimmetine geçirme kararının aleyhinde hiçbir belirti göstermiyor. Jones, Green'in müdahalesi olmaksızın kararını veriyor ve parayı zimmetine geçiriyor.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Eshleman, Andrew, "Alternative Possibilities and The Free Will Defence", *Religious Studies*, c. 33. 1997, s. 268.

¹⁵⁶ Eshleman, a.g.m., s. 268.

¹⁵⁷ Eshleman, a.g.m., s. 269.

Örnekte görüldüğü gibi Jones, alternatif bir imkana sahip değildir. Ama yine de eyleminden sorumludur. Başka bir ifadeyle bir eylemin sonucundan dolayı sorumluluğa sahip olmak için alternatif imkana sahip olma zorunluluğu yoktur. Bundan dolayı özgür irade savunmasının iddiası başarısızdır ve bağdaşırıcılığı kabul etmek için en büyük engel de ortadan kalkmış olacaktır. Yani Tanrı, deterministik bir dünya yaratabilir ve orada olan failer hem özgür hem de sorumlu olacak şekilde daima iyi olanı yapabilirler.

Frankfurt tarzı örneklere verilen cevaplar şu iki soruya verilen cevaplar çerçevesinde olacaktır;

- (i) Bu örnekler, göstermek istediği şeyi gösterebiliyor mu?
- (ii) Eğer gösteriyorsa, ahlaki sorumluluğun determinizmle bağdaşır olduğunu düşünmek için yeterli bir haklı çıkarıma sahip midir?

Bu sorulara bağdaşmazlık kuramcıları ve özgür irade savunucuları “hayır” yanıtını vermektedir. Bu kuramlar “hayır” cevabını verirken şu iki stratejiden birini benimseyecektir;

- 1) Bir kimsenin alternatifleri olmadığı zaman o kimsenin ahlaki olarak eyleminden dolayı sorumlu olduğunu göstermek için bu örnekler başarısızdır.
- 2) Frankfurt tarzı örnekler, alternatiflere erişimin özgürlük ve ahlaki sorumluluk için ihtiyaç duyulmayacağını gösterse bile, bu, ahlaki sorumluluk ve özgürlüğün determinizm ile bağdaşır olduğunu düşünmek için yeterli olmayacaktır.

a) *Naylor'un versiyonu*

M. B. Naylor, Frankfurt tarzı örneklere karşı çıkarken üç şeye dikkat çeker. Birincisi; failin ne tür eylemlerden sorumlu olduğu meselesidir. Buna göre, bir fail yapmış olduğu eylemden sorumlu olacaksa bizzat kendi başına yapmış olması gerekir. Bir çocuk komşusunun camını kırdığı zaman kendi içinden geldiği şekilde doğruyu söylemesi buna örnek verilebilir. Fakat bu çocuk ailesinin zorlamasıyla doğruyu söylese o zaman yapmak istemediği bir şeyi yapmış olur ki ahlaki yönde bir değeri olmaz. Fakat çocuğun kendi isteğiyle doğruyu söylemesi onun ahlaki krediyi elde etmesine neden olur. Nitekim diğerinde böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁵⁸

İkincisi, Frankfurt tarzı örneklerde Jones'un parayı zimmetine geçirme olgusu Jones'un kendi eylemi olma hususunda belirgindir. Fakat Jones'un bunun aksini yapmaması kendi elinde değildir. Çünkü böyle bir şeye teşebbüs ederse Green tarafından engellenecektir.¹⁵⁹

Üçüncüsü, bir kimse eyleminden sorumlu olacaksa, eylemi yapmak ya da yapmamak kendisinden kaynaklanmalıdır. Eğer fail bir eylemi yapma hususunda zorlanıyorsa, bu durum, sorumluluğun zorunlu şartını ortadan kaldırmış olur. Bu sebeple Frankfurt tarzı örneklerde yer alan fail, yapmış olduğu eylemden dolayı sorumlu değildir.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Eshleman, a.g.m., s. 271.

¹⁵⁹ Eshleman, a.g.m., s. 272.

¹⁶⁰ Eshleman, a.g.m., s. 271-72.

Eshleman, Naylor'un görüşlerini değerlendirirken, onun, "bilfiil ortaya çıkan sorumluluk" (actual sequence compulsion) ve "alternatif olarak ortaya çıkan sorumluluk" (alternative sequence compulsion) kavramları arasındaki ayrımı yapma konusunda başarısız olduğu düşüncesindedir. Eshleman'a göre, bilfiil zorunlu sonuç, A eylemine yönlendiren olayların bilfiil sonucunda işleyen faktörlerin, failin eyleminin nedensel kontrolüne engel olmasından dolayı, failin A eylemini yapması konusunda zorlayıcılıktır. Örneğin Jones A eylemini yapamama konusunda bazı düşüncelere sahip olursa Green tarafından bunlar ortadan kaldırılacak ve Jones A eylemini yapmak zorunda kalacaktır. Alternatif zorunlu sonuç ise, bir eylemin, failin kararında ya da bu kararın sonucunda ortaya çıkan eylemde hiçbir rol oynamayan faktörler tarafından kaçınılmaz hale getirilmesidir. Bu faktörler, failin alternatif sonuçlara erişimi meselesini inkar etmektedir. Birincisinde zorlayıcı faktör belirgin iken ikincisinde böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁶¹

Jones'un eylemi, aktüel zorunlu sonuç bağlamında olsaydı Jones eyleminden sorumlu olmayacaktı. Çünkü burada, doktor Green'in açıkça müdahalesi olacaktı. Bu tür bir müdahale olmadığı için Jones'un eylemi alternatif zorunlu sonuç bağlamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Jones, eylemi Green'in müdahalesi olmaksızın kendi isteğiyle yaptığı için eyleminden sorumludur. Çünkü normal bir şekilde eylemini kendisi gerçekleştirmiştir.

b) *van Inwagen: (Eylemin) Sonuçlarının Sorumluluğu*

Eshleman'a göre, ahlaki sorumluluğun alternatif imkanlara ihtiyaç duyduğu iddiasını güçlü bir şekilde savunanlardan birisi de van Inwagen'dir. Inwagen'e göre,

¹⁶¹ Eshleman, a.g.m., s. 273.

bir fail, eyleminin sonuçlarından dolayı sorumludur. Eğer eylemin sonuçları kaçınılmaz ise fail sorumluluğa sahip değildir.¹⁶² Fail, eylemin sonuçlarından kendini engelleyebildiği sürece sorumludur.

Inwagen'e göre, Jones olayında, eğer Jones parayı zimmetine geçirmekten vazgeçme eğiliminde olursa, Green ona müdahale edecektir. Yani paranın zimmete geçirilmesi kaçınılmaz bir olgu haline gelecektir. Bu durumda Jones kaçınılmaz olan bu eylemden dolayı sorumlu mudur? Inwagen'e göre, sorumlu değildir. Çünkü Jones'un yapabileceği bir alternatif yoktur. Aynı zamanda Jones bu eylemde etkin durumda değildir. Eğer Jones aksini yapmak istemiş olsa, yapamayacaktır. Burada Jones eylemin sonuçlarından kendini alıkoyamadığı için ahlaki bir sorumluluğa sahip değildir.

Eshleman, Inwagen'in bu iddiasına bir örnekle karşı çıkar. İşinde deneyimli olan iki celladı düşünelim. Bunlara bir suçluyu idam etmeleri için emir veriliyor. Bu iki kişi aynı anda ateş ediyorlar. Her ikisi de suçlunun ölümünden sorumludur. Yani suçlunun ölümüyle ilişkili olan sorumluluğu paylaşırlar. Eshleman, buradan hareketle Inwagen'in şu iddiasının yanlış olduğunu gösterme çabasına girer;

(i) Jones'un patronunun parasının zimmete geçirmesi ya Jones'un bizzat kendisinin yaptığı eylemdir ya da $2+2=4$ 'tür.

Inwagen, bu önermeden hareketle Jones'un eylemden dolayı sorumlu olmadığı sonucuna varır. Çünkü Jones bu eylemi gerçekleştirme hususunda bir zorunluluğa sahiptir. Yani paranın zimmete geçirilme olgusu " $2+2=4$ " önermesinin doğruluğu

¹⁶² van Inwagen, a.g.m., s. 20.

kadar kesindir. Inwagen'in anlayışına göre, fail, kaçınılmaz olan bu sonuçtan kendini alıkoyamadığı için bu failin bir sorumluluğa sahip olmaması gerekir. Eshleman'a göre, Jones'un, "2+2=4" önermesinden dolayı sorumlu tutulamayacağı açıktır. Fakat iki celladın suçlunun ölümünden dolayı ortaya çıkan sorumluluğu paylaştığı gibi Jones da (i) hadisesinin sonucunda ortaya çıkan sorumluluktan dolayı yükümlüdür. Bu sebeple, hadisenin gerçekleşmesi kaçınılmaz olsa bile Jones bu eylemden dolayı ahlaki bir sorumluluğa sahiptir.¹⁶³ Kısacası, Eshleman'a göre bir failin bir eyleme ilişkin olarak sorumluluğa sahip olabilmesi için alternatif imkanlara sahip olması zorunlu bir şart değildir¹⁶⁴

Eshleman makalesinin son bölümünde Green rolünde bir Tanrı'nın var olup olamayacağı imkanını ele alır. Eshleman, Frankfurt tarzı örneklerin, ahlaki sorumluluk için alternatif imkanlara sahip olmanın zorunlu olmadığını ortaya koyduğu anlayışındadır. Eshleman'a göre, Frankfurt tarzının başarısı özgür irade savunmasına büyük bir darbe vuracak gibidir. Çünkü Frankfurt tarzı örneklerin sorumluluk konusunda ortaya koymaya çalıştığı şey Tanrı'nın daima iyiyi yapan yaratıklar yaratmasının mümkün olduğunu gösterebildiği iddiasındadır. Buna göre fail kötü olanı yapma eğiliminde olursa Tanrı ona müdahale edecek ve kötülüğün ortaya çıkmasına engel olacaktır. Aynı zamanda bu müdahale sorumluluğu ortadan kaldırmayacaktır.¹⁶⁵

¹⁶³ Eshleman, a.g.m., s. 280.

¹⁶⁴ Eshleman, a.g.m., s. 280.

¹⁶⁵ Eshleman, a.g.m., s. 284.

Benzer şekilde O'Connor, Tanrı'nın ahlaki sıfatlara ve kudret sıfatına sahip olduğu anlayışından hareketle, Tanrı'nın, bizlerin kötü olan eylemleri yapmamamız konusunda gerekli olan şartları sağlamadığını söyler. Örneğin, Tanrı, insanın beynine doğmadan önce iyi olanı yapması için gerekli verileri yerleştirebilir. Bu veriler eylemi yapmadan önce bilinç alanımıza girebilir ve böylelikle kötü olan eylemi yapmamış oluruz. Bu tür bir olgunun imkanından söz edebiliriz. Eğer Tanrı, bunu yapamıyor ve kötülüğe müsaade ediyorsa, o halde Tanrı mutlak iyi ve kudret sahibi bir varlık değildir.¹⁶⁶ Tanrı, mutlak kudret sahibi bir varlıksa, eylemin sonucuna ilişkin bir bilgiye sahip olmamızı sağlayabilir. Tanrı bunu yaparken insanın sahip olduğu özgürlüğü de ihlal etmeyebilir.¹⁶⁷

Widerker, Frankfurt'un alternatif imkan konusundaki görüşlerine karşı çıkar. Green, Jones'un eylemlerini kontrol etmek istiyor. Jones, (Ta) zamanda, söz konusu parayı zimmetine geçirme eğilimini gösteriyor. (Tc) zamanda, parayı zimmete geçirme eylemine (Tb) zamanda karar veriyor. Widerker'e göre, Jones'un parayı zimmetine geçirme eğilimi göstermesi, parayı zimmete geçirmek için aktüel kararının yeterli nedensel şartı olmayabilir. Jones, bu eğiliminden vazgeçebilir veya bu eğiliminin aksi olan bir eylemi gerçekleştirebilir. Frankfurt tarzında, Jones, bu eğiliminden vazgeçerse, Green, ona müdahale edecektir. Bu müdahale, Jones'un

¹⁶⁶ O'Connor, Dawid, "A Variation on the Free Will Defence", *Faith and Philosophy*, c. 4. no. 2. 1987, s. 162.

¹⁶⁷ Stump, Eleonore, "Knowledge, Freedom, and the Problem of Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson. Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1992, s. 322. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jerry L. Walls, "Why Plantinga Must Move from Defense to Theodicy", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 51. no. 2. 1991.

sahip olduğu eğiliminden vazgeçme olasılığını ortadan kaldırdığı için Frankfurt tarzı bir özgürlük anlayışını kabul etmek makul değildir.¹⁶⁸

Frankfurt tarzı örneklere yapılan diğeri bir itiraz da Martin Fischer tarafından dile getirilmektedir. Fischer'e göre, failin bir eylemden dolayı sorumlu olması için, failin o eylemi bizzat kendisinin yapması gerekir. Fischer, özgür iradeyi savunanların, failin bir eylemi bizzat kendisinin yapması gerektiği prensibiyle, Frankfurt tarzına karşı bir argüman geliştirilebileceğini iddia eder. Bir eylemin failin kendisine ait olması, ahlaki olarak ona sorumluluk yükleyecektir. Bu sebeple, ahlaki sorumluluk, nedensel determinizmi savunan kuramlarla bağdaşmaz. Eğer nedensel determinizm doğruysa, fail yaptığı eylemden dolayı sorumlu olmayacaktır. Bir eylemden dolayı failin sorumlu olması demek, failin o eylemin ilk nedeni olduğunu söylemektir.¹⁶⁹

Frankfurt tarzı örnekler, bir eylemin özgür eylem olması için alternatif imkanların zorunlu bir unsur olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Eshleman, Frankfurt tarzı örneklerin göstermeyi amaç edindiği şeyi haklı çıkarabildiğini söyler. Eshleman'ın bu konuda yapmış olduğu değerlendirmeler ve delillendirmeler oldukça ikna edici gibi gözüküyor. Fakat bu anlayışı kabul ettiğimiz zaman çeşitli problemlerle karşılaşacağımız açıktır. Biz, iyi olan eylemi bizzat kendi isteğimizle yaptığımız zaman bundan dolayı bir sorumluluğa sahip olacağız demektir. Ama ben kötü olan bir eylemi yapmak istediğim zaman Tanrı'nın bana müdahalesi sonucunda

¹⁶⁸ Widerker, a.g.m., s. 231.

¹⁶⁹ Morrison, Wes, "What is so Good about Moral Freedom", *The Philosophical Quarterly*, c. 50. no. 200, (2000), s. 348-349.

iyi olan eylemi ifa etmiş olacağım. Peki, bu eylem sonucunda ortaya çıkan sorumluluk bana mı yoksa Tanrı'ya mı aittir? Eshleman'a yöneltebileceğimiz diğer bir eleştiri de sorumluluğa sahip olan faillerin eylemleri yapıp yapmama konusunda tam bir özgürlüğe sahip olmamasıdır. Biz, Frankfurt tarzı bir düşünce çizgisinde olduğumuzu varsayarsak, yarı-otomat varlıklar olduğumuzu kabul etmiş oluruz.

Ahlaki kötülük, özgür iradeye sahip varlıkların yanlış eylemlerinden kaynaklanmaktadır. Özgür irade savunması, bu konuda yeterli haklı çıkarıma sahiptir. Peki, özgür irade savunması, depremler, sel felaketleri gibi olayların sebep olduğu fiziksel kötülüğü nasıl açıklayabilir? Augustine, fiziksel kötülüğü, insani olmayan şeytani varlıklara atfetmektedir. Şeytan, Tanrı'ya isyan ettiğinden beri sahip olduğu özgür iradeyle kötülük yapmaktadır. Plantinga, Augustine'in bu düşünce çizgisini benimseyerek, böyle bir şeyin doğru olmasının mümkün olduğunu söyler. Çünkü özgür irade savunmasının amacı bir teodise ortaya koymak değil, Tanrı ve kötülük arasında var olduğu iddia edilen çelişkiyi ortadan kaldırmaktır.

i) Bütün fiziki kötülüklerin, insani olmayan ve özgür iradeye sahip olan varlıkların özgür eylemleri sonucu meydana gelmesi mümkündür.

Plantinga'ya göre, bu önermenin zorunlu bir doğruluğa sahip olması gerekmez. Bu önermenin mümkün olması, özgür irade savunması için yeterli olacaktır. Bu durumda, Tanrı ve kötülük arasında var olduğu iddia edilen çelişki ortadan kaldırılmış olacaktır.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Plantinga, *The Nature of Necessity*, s. 192.

4. Teizm ve Kötülük Sorunu: İtirazlar ve Cevaplar

Teizm aleyhinde yapılan itirazların birçoğu, kötülük olgusunu temele almaktadır. Var olan kötülük ile mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı arasında çözülmesi güç bir sorun ortaya çıkmaktadır. Mackie, Flew ve Rowe gibi düşünürler, kötülük sorunundan hareketle teizm aleyhinde argümanlar geliştirme çabası içinde olmuşlardır. Mackie, teizmin doğru olarak kabul ettiği temel önermelerle kötülüğün varlığını birlikte doğru olarak savunmanın bir tutarsızlık oluşturduğunu iddia eder. Nitekim Mackie'ye göre, teizme yapılacak en büyük eleştirinin kaynağı kötülük sorunudur. Kötülüğün varlığını kabul edersek, teistik inancın rasyonel haklı çıkarımdan yoksun olduğunu görebiliriz.

Plantinga'ya göre, Mackie ve McCloskey'in var olduğunu iddia ettiği bu çelişkiyi haklı çıkarmak oldukça güçtür. Çünkü iddia edilen çelişkiyi ortaya koyabilmek için "Bu evrende kötülük varsa mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye kadir bir Tanrı yoktur." gibi bütün mümkün dünyalarda zorunlu doğruluğa sahip olan bir önerme ortaya koymaları gerekir. Plantinga, ateist düşünürlerin böyle bir önerme bulmalarının mümkün olmadığını söyler. Bunun yanı sıra özgür irade savunması, böyle bir tutarsızlığın olmadığını göstermek için kullanılabilir.¹⁷¹ Plantinga, önermeler arasında bir tutarsızlığın olmadığını göstermek için doğruluğu mümkün olan üçüncü bir önermeye ihtiyaç duyulduğu görüşündedir. Plantinga'ya göre, kayda değer bir şekilde özgürlüğe sahip olan varlıkların bulunduğu bir dünya, özgürlüğe sahip olmayan varlıkların bulunduğu bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı, kötülük yapan varlıkları her zaman iyi olanı yapar şekilde yaratırsa, bu varlıkların özgürlüğe sahip olduğunu söyleyemeyiz. Özgür varlıkları, ahlaki iyiyi yapacak şekilde

¹⁷¹ Plantinga, a.g.e., s. 165.

yaratmak, bu varlıkları kötü olanı yapma kudretinde yaratmak demektir. Tanrı, ahlaki kötülüğü özgür şekilde yapan varlıkları, böyle yapmaktan alıkoyamaz. Varlıkların özgür iradelerini yanlış yönde kullanmaları sonucu ortaya çıkan kötülükten dolayı da Tanrı sorumlu tutulamaz. Bunun yanı sıra var olan kötülük, Tanrı'nın kudreti ve iyiliği aleyhinde bir delil olarak da kullanılamaz.

Plantinga, Mackie gibi düşünürlerin, Tanrı'nın daima iyi olanı yapan varlıkların olduğu bir mümkün dünyayı yaratabileceği iddiasına karşı-olgusal önermelerden hareketle bir cevap bulmaya çalışır. Plantinga'nın bu argümanının temel dayanağı, karşı olgusal iki önermenin, Mackie ve Flew'in iddia ettiği, özgür iradeye sahip olan varlıkların daima iyi olanı yaptığı bir mümkün dünyada doğru olamayacağı anlayışıdır. Bir A şahsı ile B şahsının var olduğunu düşünelim. Bu şahıslar arasında bir anlaşmazlık vardır ve A şahsı B şahsına kızgındır. Bu iki şahıs t zamanda bir yerde karşılaşırlarsa ortaya çıkabilecek karşı-olgusal bir önerme gurubu ortaya çıkacaktır. Örneğin;

- i) A şahsı B ile karşılaşırsa, B'yi öldürecektir.
- ii) A şahsı B ile karşılaşırsa, B'yi öldürmeyecektir.

Bu önermelerden hangisinin doğru olduğunu nasıl bileceğiz? Plantinga'ya göre, karşı-olgusal bu iki önermenin gerçekleşme imkanı aynıdır. Söz konusu şahsın, içinde bulunduğu zaman ve şartlara göre, bu önermelerden her hangi biri bilfiil hale gelecektir. Bu önermelerden birinin doğru olması için diğer önermenin yanlış olması gerekecektir.¹⁷² Yaşadığımız dünyada bu önermelerden biri doğru olacaktır. İki önermenin de aynı anda doğru olması imkansızdır. "Öldürmek" eylemi ahlaki olarak

¹⁷² Plantinga, a.g.e., s. 174.

kötü bir eylemdir. A şahıs bu eylemi gerçekleştirirse B şahsına zarar vererek, ona kötülük yapmış olacaktır. Mackie ve Flew'in tasarladığı bir dünyada yaşamış olsaydık bu önermelerin hiçbir doğruluk değeri olmayacaktı. Plantinga, bu düşünceden hareketle özgür irade savunmasının temelinde olan, mümkün bir doğruluğa sahip üçüncü önermenin çıkarsanabileceği kanısındadır. Özgür irade savunucusununun ihtiyacı olan önerme şudur;

p) "Tanrı'nın, ahlaki kötülük içermeyen sadece ahlaki iyiliğin olduğu bir dünyayı yaratmaması mümkündür"¹⁷³

insan, sahip olduğu özgür iradeyi yanlış yönde kullandığı için ahlaki kötülük ortaya çıkmaktadır. Tanrı, insanı daima iyi olanı yapan bir varlık olarak yaratacaksa, insanın sahip olduğu özgür iradeyi ortadan kaldıracaktır. Bu durumda insan özgür bir varlık olmak yerine, Tanrı tarafından nedenlenmiş eylemleri gerçekleştiren yarı-otomat bir varlık olacaktır. Gerçekleştirilen bir eylemin sonucuna ilişkin ortaya çıkan ahlaki sorumluluğu bu niteliklere sahip bir varlığa atfetmek de makul olmayacaktır.

McCloskey'e göre, özgür iradeyi temele alarak kötülük sorununa çözüm getirmeye çalışmak, kötülüğün varlığı için haklı bir çıkarım sağlayabilir. Özgür irade kuramı, ahlaki kötülüğün varlığını açıklamak için ileri sürülen en popüler ve en ciddi çözümdür.¹⁷⁴ Fakat McCloskey, özgür irade ile kötülüğün yokluğu ya da daha az kötülüğün varlığının bağdaşabileceğini de iddia eder. McCloskey'e göre, Tanrı, her şeye kadir ise, var olan ahlaki kötülüğe engel olabilir ve insanı iyi olanı yapmaya

¹⁷³ Plantinga, a.g.e., s. 166-167.

¹⁷⁴ McCloskey, a.g.m., s. 77.

meyilli şekilde yaratabilir. Bunun yanı sıra insanların yaşadığı bu evreni daha az kötülük içerecek şekilde düzenleyebilir.¹⁷⁵

Teist düşünürler, McCloskey'in bu itirazını, yaşadığımız dünyada iyiliğin kötülükten fazla olduğunu söyleyerek cevaplamaya çalışmışlardır. Gerçekten yaşadığımız dünyaya baktığımız zaman, iyi olan şeylerin kötülük içeren olgulardan daha çok olduğunu tecrübe edebiliriz.

McCloskey, özgür iradeden hareketle, bir argüman geliştirmeye çalışanlara yapılacak itirazlardan birinin de “özgür irade”nin olamayacağından hareketle yapılabileceğini söyler. Buna göre, “Eğer Tanrı ezeli bir bilgiye sahipse insanın sahip olduğu özgür irade niteliği ile bağdaşmazdır” önermesi haklı çıkarılabilirse, özgür irade olarak adlandırılan bir olgunun var olmadığı gösterilebilir.¹⁷⁶ Çünkü Tanrı, her şeye kadir olmasının yanı sıra, her şeyin bilgisine de sahiptir. Bu nedenle Tanrı, insanların hangi eylemi seçeceğini bilir. Plantinga'ya göre, Tanrı'nın ön bilgiye sahip olduğunu söylemek, insanların o anki istekleri ve inançlarının farkında olması demektir. Bunun yanı sıra Tanrı, insanların doğru ya da yanlış olanı yapacaklarını da zorunlu olarak bilir. Ayrıca Plantinga'ya göre, Tanrı özsel olarak “orta bilgi (middle knowledge)”ye de sahiptir. Orta bilgi, aktüel varlıkların, özgür şekilde, nasıl seçim yapacaklarını içermekle kalmaz, aynı zamanda, geleceğe dönük bilgi ve eğer yaratılmışsa bütün mümkün varlıkların mümkün şartlar altında özgürce seçim yapmalarını da içerir. Tanrı, yarattığı özgür varlıkları bu mümkün şartlar içine yerleştirir. Örneğin, ben, ikinci dünya savaşına katılmışsam, Tanrı, Japon askerleri

¹⁷⁵ McCloskey, a.g.m., s. 80.

¹⁷⁶ McCloskey, a.g.m., s. 83.

tarafından esir edileceğimi veya para karşılığı casusluk yapacağımı bilir. Yani Tanrı, benim ne yapacağımı bilmekle kalmayıp, bunun yanı sıra benim yapma imkanına sahip olduğum bütün mümkün olguları da bilir.¹⁷⁷ Peki, Tanrı, özgür yaratıkların ne yapacağımı ya da hangi eylemi seçeceğini biliyorsa, neden onlara iyi olanı seçme iradesini vermiyor? Plantinga, bu soruya “dünyalar üstü ahlaki mahrumiyet” kuramı ile cevap vermeye çalışır. Plantinga’ya göre dünyalar üstü bir ahlaki mahrumiyetin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü her şahıs, özünün örnekmesidir. Bu özlerin dünyalar üstü ahlaki bozukluktan muzdarip olması mümkündür. Bu nedenle Tanrı, sadece ahlaki iyiliğin bulunduğu, ahlaki kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratamaz.¹⁷⁸

Plantinga, Tanrı'nın ön bilgisine ilişkin olguları katı (hard) ve esnek (soft) olarak ikiye ayırmaktadır. Örneğin, bir P şahsı yarın x eylemini yapıp yapmamak için bir seçimle karşı karşıyadır. G varlığının bu konuya ilişkin ön bilgisi vardır. Eğer G, P şahsının yarın ne yapacağını biliyorsa, bu durum G'nin P hakkında bir inanca sahip olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra P, gerçekten özgür ise, P'nin yapacağı şey, P'nin kendisinin seçimine bağlı olmalıdır. P'nin seçimine bağlı olan eylem bizzat P tarafından gerçekleştirilir. Bu durumda G'nin, P'nin yapacağı eyleme ilişkin inancı yanlışlanmış olacaktır. Buradan hareketle G'nin inancı zorunlu bir doğruluğa sahip olmayacaktır. Tanrı'nın, t zamanda sahip olduğu inançlar, ya katı ya da esnek olgulardır. Esnek olgular (soft facts), katı olguların (hard facts) aksine, belirli bir zamanla ilişkin olarak, başka zamanda gerçekleşmesi muhtemel hadiselerin doğruluk koşullarının olgularını içerir. Örneğin, “John, 1984 yılında piyano çalardı” cümlesi,

¹⁷⁷ Swinburne, a.g.e., s. 128.

¹⁷⁸ Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 53.

eğer doğruysa, 1984 yılına ilişkin katı bir olguya referansta bulunmaktadır. “Gelecek yüzyılın en büyük piyanisti, 1984 yılında piyano çalardı” cümlesi, eğer doğruysa, 1984 yılına ilişkin esnek bir olguya referansta bulunmaktadır. Bu cümlenin esnek bir olgu olup olmamasını belirleyen şey, gelecek yüzyılda meydana gelebilecek olgulardır. Yani gelecekte ortaya çıkan bir piyanist bu cümleyi yanlışlayabilir. Tanrı'nın bilgisi de bu şekildedir. Yani Tanrı'nın geleceğe ilişkin bir inanca sahip olması esnek bir olgudur.

Swinburne'e göre, Plantinga'nın ön bilgi konusundaki görüşleri onu “orta bilgi”yi savunma pozisyonuna getirmiştir. Swinburne, Plantinga'nın orta bilgi hakkındaki görüşlerini dile getirmiş, fakat Plantinga'nın bu görüşüne her hangi bir eleştiri getirmemiştir. Swinburne, konunun devamında Tanrı'nın, gelecekte bizim neyi seçeceğimizi yanılmaz şekilde bilemeyeceğini ve böyle bir anlayışın özgür varlıklara, eylemlerini özgürce gerçekleştirebilecekleri geniş bir alan bıraktığını söyler.¹⁷⁹

Kötülük sorunundan hareketle teizm aleyhinde iddia edilen diğer bir itiraz da Cornman ve Lehrer tarafından yapılmaktadır. Cornman ve Lehrer'e göre,

- i) Eğer Tanrı, her şeye kadir ve her şeyi bilen bir varlıksa, mantıksal olarak mümkün olan her dünyayı yaratabilir.
- ii) Eğer Tanrı, mutlak iyi bir varlıksa, yaratabildiği en iyi mümkün dünyayı yaratabilir.
- iii) Eğer Tanrı, her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlıksa, mümkün dünyaların en iyisini yaratacaktır.

¹⁷⁹ Swinburne, a.g.e., s. 133.

- iv) Aktüel dünyanın mümkün dünyaların, en iyisi olduğunu iddia etmek mümkün değildir.
- v) Eğer aktüel dünya böyleyse, her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı da olası değildir.¹⁸⁰

Plantinga, Cornman ve Lehrer'in bu argümanında iki büyük hatanın olduğunu söyler. Bu hatalardan birincisi, bu argümanın Leibniz Yanılgısını içermesidir. İkinci hata ise; kötülüğün varlığından hareketle mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın var olmadığı sonucuna ulaşmaktır. Plantinga'ya göre, Tanrı her mümkün dünyayı aktüalite edemez. Leibniz'in görüşlerinden hareketle birçok düşünür, Tanrı'nın istediği her mümkün dünyayı aktüalite edebileceğini düşünmektedir. Bu mümkün dünyalardan biri de ahlaki iyiliğin bulunduğu fakat ahlaki kötülüğün bulunmadığı bir dünyadır.¹⁸¹ Daha önce de değindiğimiz gibi ahlaki kötülüğün kaynağı özgür iradeye sahip varlıkların bu iradelerini yanlış yönde kullanmalarıdır. Özgürlük, özsel olarak, insanın sahip olduğu bir unsur olduğu için Tanrı bunu ortadan kaldıramaz. Özgür irade Tanrı'nın insanlara bahsettiği bir armağan olmanın yanı sıra bir eylemden dolayı ahlaki sorumluluk için de gereklidir. Eğer Tanrı, insanın sahip olduğu özgür iradeyi ortadan kaldırırsa, özgür iradeye sahip olmayan bu varlıklar bir insan değil otomat varlıklar olacaktır.

Plantinga'ya göre, Cornman ve Lehrer'in kötülüğün varlığından hareketle her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olamayacağı sonucuna ulaşmaları bir yanılgıdan ibarettir. Çünkü kötülükten hareketle kesin sonuç içeren bir

¹⁸⁰ Plantinga, a.g.e., s. 60.

¹⁸¹ Plantinga, a.g.e., s. 60-61. Ayrıca bkz. Peterson, *God and Evil: An Introduction to Issues*, s. 47.

argüman oluşturulamaz. Kötülüğün varlığı ile her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olamadığı kanıtlanamaz. Kesinlik içermeyen bu tür argümanlarla da teizmin inançlar kümesinin bir tutarsızlık içerdiği de haklı çıkarılamaz. Plantinga, teistlerin, kötülüğün varlığından dolayı dini bir problemle karşı karşıya olabileceğini düşünür. Çünkü bir insanın çektiği acılar ve şahit olduğu kötü olaylar, onun Tanrı'ya karşı nasıl bir tutum içinde olabileceğini etkiler.¹⁸²

Cornman ve Lehrer'in bu argümanına karşı R.M. Adams'ın görüşlerini de bir eleştiri olarak değerlendirebiliriz. R.M. Adams'a göre, birçok teist ve filozof şu önermeyi zorunlu bir doğru olarak kabul etmektedir;

q) Eğer ahlaki olarak mükemmel iyi bir varlık, bir dünya yaratırsa, o dünya, O'nun yarattığı en iyi dünya olacaktır.

Adams'a göre, teistlerin bu önermeyi doğru olarak kabul etmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Tanrı, mutlak kudret ve iyilik sahibi bir varlık olabilir ama en iyi mümkün dünyayı yaratmak gibi bir zorunluluğa sahip değildir. Eğer Tanrı daha az mükemmel bir dünya yaratıyorsa, Tanrı'nın böyle yapması rahmeti gereğidir.¹⁸³

Cornman ve Lehrer'in iddialarına benzer bir iddianın Rowe tarafından savunulduğunu görmekteyiz. Rowe, kötülük sorunundan hareketle, mutlak iyi ve kudret sahibi bir Tanrı'nın var olmayacağını haklı çıkarılabileceğini söyler. Rowe'a göre, eğer Tanrı her şeye kadir ve mutlak iyi bir varlıksa, yaşadığımız dünyada var olan kötülüğü ortadan kaldırabilir. Çünkü yaşadığımız dünyadaki kötülüğün varlığı

¹⁸² Plantinga, a.g.e., s. 63.

¹⁸³ Adams, R.M., a.g.m., s. 287.

zorunlu bir olgu değildir. Birçok teist var olan kötülüğün, en yüksek iyinin gerçekleşmesi için gerekli olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir iddiayı savunmak teizmin Tanrı anlayışı ile bağdaşmazdır. Rowe, buradan hareketle her şeye kadir ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmadığını haklı çıkarmak için şu argümanı ortaya koyar:

- i) “Her şeye kadir, her şeyi bilen varlığın, daha büyük iyiliğin bir kısmını ortadan kaldırmaksızın ve kötülüğe izin vermeksizin, engel olabileceği şiddetli acı ve ızdıraplar vardır.
- ii) Her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık, ancak daha büyük iyiliğin bir kısmını ortadan kaldırmayarak ve kötülüğe müsaade etmeyerek, şiddetli olan acıya engel olabilir.
- iii) O halde, her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı yoktur.”¹⁸⁴

Rowe, bu argümanın geçerli olduğu kanaatindedir. Bu argümanı kabul etmek için rasyonel temellerimiz vardır. Rowe'a göre, böyle bir rasyonel temele sahip olmak da ateizmi haklı çıkarmak için yeterlidir.

Rowe'un geçerli olduğunu düşündüğü bu argüman, her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmadığını haklı çıkarabilir mi? Plantinga'ya göre, kötülüğün varlığından hareketle ortaya konulan argümanlar her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmadığı sonucuna götüremez. Tanrı var olan her şeyin yaratıcısıdır. Fakat Tanrı her mümkün dünyayı aktüalite edemez. Örneğin Tanrı yeryüzünü ve cennetleri yaratabilir. Bu dünyada var olan nesnelere yarabilir. Fakat yuvarlak bir kare yaratamaz veya “2+2=5” önermesinin doğruluğunu sağlayamaz. Çünkü bu gibi şeyler mantıksal imkan dahilinde değildir. Tanrı, özgür iradeye sahip varlıklar yaratmıştır. Bu varlıklar sahip oldukları iradelerini yanlış

¹⁸⁴ Rowe, a.g.m., s. 128. Ayrıca bkz. Peterson, a.g.e., s. 73.

yönde kullanarak kötülük içeren sonuçların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Tanrı'nın bu varlıkların sahip olduğu özgür iadeyi ortadan kaldırması demek, "insan" türünü ortadan kaldırması anlamına gelecektir. Çünkü insanın sahip olduğu özgür irade, insanı insan yapan temel niteliklerden biridir. Tanrı'nın, kötülüğün olmadığı sadece iyiliğin bulunduğu bir dünya yaratması demek insanoğlunun var olmadığı bir dünya yaratmak demektir. Bu nedenle Tanrı, kötülüğün olmadığı, sadece iyiliğin bulunduğu bir mümkün dünyayı aktüalite edemez.¹⁸⁵

Hume'un septik kahramanı olan Philo'nun ileri sürdüğü argüman, Rowe'un ortaya koyduğu argümanla benzer yönlere sahiptir. Nitekim Philo'ya göre, dünyada var olan kötülükler, sınırsız kudrete ve iyiliğe sahip bir Tanrı'nın olmadığını kanıttır.¹⁸⁶ Pike, Philo'nun hatalı bir sonuca ulaştığı kanısındadır. Pike, Philo'nun argümanını şu şekilde verir;

- i) Bu dünya acı örnekleri içermektedir.
- ii) Her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı vardır.
- iii) Her şeye kadir ve her şeyi bilen mutlak iyi bir varlığın kötülüğe müsaade etmek için ahlaki yeter nedeni yoktur.¹⁸⁷

Pike'a göre, mutlak iyi bir varlığın kötülüğe müsaade etmesi mümkündür. Örneğin bir çocuğun hastalıktan dolayı acı çektiğini düşünelim. Çocuğun ailesi, daha büyük bir kötülüğün ortaya çıkmaması için çocuğun hoşuna gitmeyen hatta ona acı veren tedavi yöntemleri uygulamaktadır. Çocuğun sağlıklı olması ve hayatta kalması,

¹⁸⁵ Plantinga, a.g.e., s. 38-39.

¹⁸⁶ Hume, a.g.e., s. 212.

¹⁸⁷ Pike, a.g.m., s. 41.

hasta olarak yaşamasından ve hayatını kaybetmesinden daha iyidir. Bu örnekten hareketle, daha yüksek iyinin gerçekleşmesi için kötülüğe müsaade etmenin gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle mutlak iyi ve her şeye kadir bir varlığın kötülüğe müsaade etmesi mümkündür ve bunun için ahlaki yeter nedeni vardır.¹⁸⁸

Ateist düşünürler, dünyada var olan kötülük olgusundan hareketle, klasik teizmin var olduğunu iddia ettiği mutlak iyi, her şeye kadir ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın var olmadığını haklı çıkarma çabası içinde olmuşlardır. Bunun yanı sıra ateist düşünürler, kötülük olgusunun varlığı ile teistlerin doğru olarak kabul ettiği önermelerin bir tutarsızlık ortaya çıkardığını düşünmektedir. Bu yaklaşıma göre kötülüğün varlığı ile teizmin inançlar kümesinin birlikte doğru olduğunu düşünmek irrasyonel bir tutum olacaktır.

Plantinga gibi birçok teist düşünür ateist düşünürlerin kötülükten hareketle geliştirdikleri argümanların yeterli haklı çıkarıma sahip olmadığını göstermek için çeşitli teodiseler ve savunmalar ortaya koymuşlardır. Plantinga'nın haklı çıkarmaya çalıştığı özgür irade savunması da kötülük sorunu için öne sürülen çözümlerin başında gelir. Plantinga, kötülük sorununa çözüm bulmaya çalışırken "özgür irade" olgusunu temele almıştır. Plantinga'nın böyle bir girişimde bulunması oldukça makul bir yaklaşımdır. Çünkü var olan ahlaki kötülüğün kaynağının insanoğlunun sahip olduğu özgür irade olduğu düşünülebilir. Bir şahsın yaptığı bir eylemden dolayı, ahlaki olarak, sorumlu tutulması için "özgür irade"ye sahip olması gerekir. İnsan sahip olduğu bu iradeyle kötülük yaparsa, bundan dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz.

¹⁸⁸ Parsons, Keith M., *God and the Burden of Proof*, New York: Prometheus Books, 1989, s. 107.

SONUÇ

Kötülük, canlı varlıklara acı ve ızdırap veren şeyleri ifade eden bir kavramdır. Hırsızlık, yalan söyleme, öldürme, tecavüzler, depremler, sel felaketleri gibi canlıların acı çekmesine sebep olan ve kötülük olarak değerlendirilen birçok olgu vardır. Yaşadığımız dünya, her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak iyi bir varlık tarafından yaratılmışsa, var olan kötülük nereden gelmektedir? Tanrı, mutlak kudreti ile var olan kötülüğü ortadan kaldırabilir mi? Tanrı, mutlak iyilik niteliğine sahipse, niçin kötülüğün varlığına müsaade etmektedir. Kötülük ve her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki dikkate alındığı zaman ortaya çıkan sorunlar nasıl çözülebilir?

Epicürüs'tan beri birçok düşünürün zihnini meşgul eden bu sorular bize kötülük sorununun ne olduğuna ilişkin fikirler vermektedir. Ateist düşünürler, kötülük sorunundan hareketle, her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olamayacağını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu düşünürlere göre, bu evren mutlak iyilik ve kudret niteliğine sahip bir varlık tarafından yaratıldıysa, bu evrenin hiçbir kötülük barındırmaması gerekir. Fakat yaşadığımız evren kötülük içermektedir. Bu düşünceden hareketle ateist düşünürler teizm aleyhinde çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir.

Rowe gibi düşünürler, kötülüğün varlığından hareketle her şeye kadir, her şeyi bilen, mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmayacağını iddia ederken, Mackie ve McCloskey gibi düşünürler ise, kötülüğün varlığı ile temel teistik önermelerin birlikte doğruluğunu savunmanın bir tutarsızlık oluşturacağını iddia etmişlerdir.

Birçok teist düşünür, ateistlerin, kötülük sorunundan hareketle geliştirdikleri argümanlara kayıtsız kalmamıştır. Teistler de karşı argümanlarla, ateist düşünürlerin iddialarına cevap vermeye çalışmışlardır. Teistler, ateistlerin teizm aleyhinde ileri sürdükleri argümanların yeterli haklı çıkarıma sahip olmadığını ve Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmek için haklı nedenlerinin olduğunu ortaya koyma çabasına girerek “savunma” ve “teodise” denemelerinde bulunmuşlardır. Bütün teodise girişimlerinin temel dayanağı, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmek için haklı nedenlerinin olduğu prensibidir. Bütün teodiselerin ortak amacı ise, Tanrı'nın adaleti ve kötülüğün varlığı arasında bir tutarsızlığın olmadığını göstermektir.

Augustine kötülüğü, yaratıkların özgür iradesine dayandırmaktadır. Augustine'in başlattığı bu çizgi, kendisinden sonra gelen St. Thomas ve Calvin tarafından devam ettirilmiştir. Bu düşünürler, kötülüğün varlığını özgür irade teodisesiyle açıklamaya çalışmışlardır. Augustine'in özgür irade teodisesi zamanla bir değişime uğramış ve Plantinga tarafından yeniden formüle edilerek, kötülük sorununu çözmek için yeni bir argüman olarak tekrar sunulmuştur. Plantinga, özgür irade anlayışının, Augustine'den farklı olarak, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin haklı nedenlerini ortaya koymak yerine, Mackie tarafından iddia edilen tutarsızlığı ortadan kaldırmak için kullanılacağını düşünür. Özgür irade savunmacısı;

p) Her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak iyi bir Tanrı vardır.

q) Kötülük vardır.

önergeleri arasında var olduğu iddia edilen tutarsızlığı ortadan kaldırmak için, p ve q önergeleri ile tutarlı üçüncü bir önerme ortaya koymanın gerekliliğinden söz eder.

Savunmacı, üçüncü önermeyi ortaya koyarken liberteriyan özgürlük anlayışını kabul etmelidir. Liberteriyan anlamda özgürlük, failin bir eyleme ilişkin olarak, hiçbir önsel belirlenim olmaksızın o eylemi yapmak ya da o eylemi yapmamaktan kendini alıkoyabilmesidir. Varlıklar sahip oldukları bu özgür irade ile, bazen yanlış olanı bazen de doğru olanı yaparlar. Özgür varlıkların iradelerini yanlış yönde kullanmaları ahlaki kötülüğün kaynağıdır. Buradan hareketle savunmacı, p ve q önermeleri ile tutarlı ve doğruluğu mümkün olan üçüncü önermeyi ortaya koyabilir. Buna göre;

r) Tanrı, mutlak kudret sahibi olmasına rağmen ahlaki iyiliğin bulunduğu, fakat ahlaki kötülüğün bulunmadığı bir mümkün dünya yaratmayabilir.

Plantinga, bu önermenin doğruluğunun mümkün olduğunu ve Mackie tarafından iddia edilen tutarsızlığı ortadan kaldırayabileceğini söyler.

Mackie ve Flew, Tanrı'nın mutlak kudret niteliğine sahip olduğu düşüncesinden hareketle, Tanrı'nın daima iyi olanı yapan varlıklar yaratabileceğini ve böyle bir düşüncenin mantıksal imkan dahilinde olduğu kanısındadır. Plantinga, Mackie ve Flew'in bu itirazına, dünyalar üstü ahlaki mahrumiyet anlayışı ile cevap vermeye çalışır. Plantinga'ya göre, her şahıs bir öze sahiptir. Tanrı tarafından aktüalite edilen bütün özlerin dünyalar üstü ahlaki bozukluktan muzdarip olması mümkündür. Bu nedenle her şahıs bir ahlaki eyleme ilişkin olarak, en az bir defa yanlış eylemde bulunur. Buradan hareketle Plantinga, Tanrı'nın daima iyi olanı yapan özgür şahıslar yaratamayacağını söyler.

Plantinga, bütün özlerin dünyalar üstü bir ahlaki bozukluğa sahip olmasının nedeni konusunda hiçbir açıklama vermemektedir. Kanaatimizce, Plantinga, Hıristiyanlığın “düşüş” doktrinini temele almaktadır. Augustine, bütün kötülüklerin kaynağının “düşüş” olgusuna dayandıran kilise babalarından biridir. Augustine’in bu düşüncesi, Thomas ve Calvin tarafından devam ettirilmiştir. Plantinga, Calvinist bir çizgide olduğu için “düşüş” olgusunu temele alarak dünyalar üstü ahlaki bozukluk düşüncesini ortaya atmış olabilir. Kanaatimizce, Plantinga’nın dünyalar üstü ahlaki bozukluk konusundaki görüşleri makul bir anlayış değildir. Böyle bir yaklaşım Hıristiyanlığın “asli günah” anlayışını çağrıştırmaktadır. Bu nedenle bütün teistik dinler tarafından kabul görmesi mümkün değildir.

Kötülük sorununa dair çözümlere baktığımız zaman, bu çözümlerin var olan kötülüğü, insanoğlunun özgür iradesine dayandırdıklarını görebiliriz. Ahlaki kötülüğü insanoğlunun sahip olduğu özgür irade ile açıklamaya çalışmak oldukça makul bir düşüncedir. Çünkü insanoğlu sahip olduğu özgürlüğü, bazen yanlış yönde kullanabilmektedir. Özgür iradenin yanlış yönde kullanılması, ahlaki kötülüğün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Fakat Mackie ve Flew’in özgür irade savunmasına yaptıkları itirazlara baktığımız zaman, Tanrı’nın, insanı, özgür iradeyi ortadan kaldırmaksızın, daima iyi olanı yapar şekilde yaratabileceğini iddia ettiklerini görmekteyiz. Mackie ve Flew’in yaptığı bu itirazın yeterli haklı çıkarıma sahip olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü Tanrı, insanı, daima iyi olanı yapar şekilde yaratırsa, insanın eylemleri Tanrı tarafından nedenlenmiş olacaktır. Bir insan yaptığı ya da yapacağı eylemden dolayı ahlaki sorumluluğa sahip olacaksa, o eylemi bizzat kendisinin yapması gerekir. Bütün teistik dinler, ölümden sonra bir hayatın var olduğunu iddia etmektedir. İnsanlar, bu dünyada yaptıkları eylemlerden dolayı,

ölümden sonraki hayatlarında yargılanacaklardır. Tanrı, bu yargılama sonucunda, insanların yaptığı iyi ya da kötü eylemlerin karşılığını verecektir. Eğer insanlar bu dünyada yaptıkları eylemlerden dolayı sorumlu tutulacaksa, Plantinga'nın ifadesiyle, anlamlı bir özgürlüğe sahip olmalıdır. Eğer bir insan özgürlüğe sahip olmaksızın bir eylemde bulunursa, ahlaki olarak bu eylemin sonuçlarından dolayı sorumlu tutulamaz. Bu anlayış, pozitif hukukta da dini hukukta da aynıdır. Örneğin, zorlama sonucu bir kimse bir suç işlese, bu suçun cezai müeyyidesi yoktur. Bu nedenle insanı daima iyi olanı yapar şekilde yaratmak, insanın yaptığı eylemlerden dolayı ortaya çıkacak ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırmak anlamına gelecektir.

Dünyada var olan ahlaki kötülükler özgür iradeye sahip olan varlıkların bu iradelerini yanlış yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Özgür irade sonucu ortaya çıkan kötülükten dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz. Tanrı, sahip olduğu lütf gereği insanoğluna “özgür irade”yi bahşetmiştir. Böyle bir lütf insanoğlu tarafından yanlış yönde kullanılabilir. Özgür irade sonucu ortaya çıkan “kötülük” olgusu her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı aleyhinde delil olarak kullanılamaz. Çünkü insanoğlunun sahip olduğu bu irade her zaman kötü olan şeylerin ortaya çıkmasına sebep olmamaktadır. Nitekim insanlar sahip oldukları bu irade ile iyi olan şeyleri de yapmaktadır. Genel olarak baktığımız zaman özgür iradelerini iyi yönde kullanan insanların kötü yönde kullanan insanlardan daha fazla olduğunu görebiliriz. Bu nedenle “kötülük” olgusunu temele alarak Tanrı'nın sahip olduğu bazı niteliklerin mükemmel olmadığı ya da her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmadığı sonucuna varamayız.

KAYNAKÇA

- Adams**, Robert M., “Must God Create The Best”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael Peterson, Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1992.
- Atayman**, Veysel, *Var olmanın Acısı: Schopenhaur Felsefesine Giriş*, İstanbul: Donkişot Yay., 2003.
- Aydın**, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV Yay., 1994.
- Cevizci**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002
- Eshleman**, Andrew, “Alternative Possibilities and The Free Will Defence”, *Religious Studies*, . c. 33. 1997.
- Greer**, Rowan, “Augustine’s Transformation on the Free Will Defence” *Faith and Philosophy*, c. 3. no. 2 1987.
- Guleserian**, Theodore, “God and Possible Worlds: The Modal Problem of Evil”, *Noûs*, c.17. no. 2, 1983.
- Hick**, John, “The Problem of Evil”. *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3
_____ *Evil and the God of Love*, London: Macmillan Press, 1993.
- Hume**, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay. Ankara: İmge Yay., 1995.
- Leibniz**, G. W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin. Çağdaş Matbaacılık Yay., 1999.
_____ *Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batu, İstanbul: M.E.B. Yay., 1946.
- Mackie**, J. L., “Evil and Omnipotence”. *The Problem Of Evil*, Ed. Marilyn M. Adams; Robert M. Adams, New York: Oxford Univ. Press, 1990.
_____ *The Miracle of Theism*, New York: Clarendon Press, 1982.

- McCloskey**, H.J., “God and Evil”, *God and Evil*, ed. Nelson Pike, New Jersey: Prentice-Hall, 1964.
- Mohapatra**, Amulya R., *Philosophy of Religion*, New Delhi: Published by S.K. Ghai, 1990.
- Morrison**, Wes, “What is so Good about Moral Freedom”, *The Philosophical Quarterly*, c. 50. no. 200. (2000).
- O’Connor**, Dawid, “A Variation on the Free Will Defence” *Faith and Philosophy*, c. 4. no. 2. 1987.
- Ormsby**, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yay., 2001.
- Parsons**, Keith M., *God and the Burden of Proof*, New York: Prometheus Books, 1989.
- Penelhum**, Terence, “Divine Goodness and the Problem of Evil”, *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M Adams; Robert M. Adams. New York: Oxford Univ. Press, 1990.
- Peterson**, Michael L., *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Colorado: Westview Press, 1998.
- Peterson**, Michael ve vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, 1997.
- Pike**, Nelson, “Hume on Evil”, *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. Adams; Robert M. Adams, New York: Oxford Univ. Press, 1990.
- Plantinga**, Alvin, “The Free Will Defence”, *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, New York: Harper and Row, 1970.
- _____ *God, Freedom, and Evil*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

- _____ *The Nature of Necessity*, New York: Clarendon Press, 1989.
- Quinn**, Philip L., “God, Moral Perfection, and Possible Worlds”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael Peterson. Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1992.
- Rowe**, William L., “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. Adams; Robert M. Adams. New York: Oxford Uni. Press, 1990.
- Sennett**, James F., “The Free Will Defense and Determinism” *Faith and Philosophy*, c. 8. no: 3. 1988.
- _____ (ed.) *The Analytic Theist: an Alvin Plantinga Reader*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Smart**, Ninian, “Omnipotence, Evil and Superman”. *God and Evil*, ed. Nelson Pike, New Jersey: Prentice-Hall, 1964.
- Stump**, Eleonore, “Knowledge, Freedom, and the Problem of Evil”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson. Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1992.
- Swinburne**, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, New York: Clarendon Press, 1998.
- Tuğcu**, Tuncer, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara: Alesta Yay., 2000.
- van Inwagen**, Peter, “The Incompatibility of Free Will and Determinism” *Agency and Responsibility*, ed. Laura Waddel Ekstrom, Colorado: Westview Press, 2001.
- Voltaire**, *Candide*, çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: M.E.B. Yay., 2001.
- Walls**, Jerry L., “Why Plantinga Must Move from Defense to Theodicy” *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 51. no. 2. 1991.

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

Widerker, David, “Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities”, *Agency and Responsibility*, ed. Laura Waddel Ekstrom, Colorado: Westview Press, 2001.

Wierenga, Edward, “Book Reviews”, *Faith and Philosophy*, c. 5 no. 2. 1988.

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

Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yay., 2003.

