

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**İMAM MÂTÜRÎDÎ VE ALVİN PLANTİNGA'DA  
KÖTÜLÜK PROBLEMİNE SUNULAN ÇÖZÜM  
ÖNERİLERİ**

**FEICHAL ABDU MOUMOUNI**

**TEZ DANIŞMANI  
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ**

**İSTANBUL, 2022**

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**İMAM MÂTÜRİDÎ VE ALVİN PLANTİNGA'DA  
KÖTÜLÜK PROBLEMİNE SUNULAN ÇÖZÜM  
ÖNERİLERİ**

**FEICHAL ABDOU MOUMOUNI**

**TEZ DANIŞMANI  
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ**

**İSTANBUL, 2022**

## TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslâm Bilimleri (Kelam) alanında yüksek lisans alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

### Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad

Kanaati

İmza

_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

## AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Feichal Abdou Moumouni





ÖZ

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE ALVIN PLANTİNGA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİNE  
SUNULAN ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Abdou Moumouni, Feichal

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Öğrenci Numarası: 194018021

Open Reasearcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-2108-1893

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri

Temmuz 2022, 121 Sayfa

Kötülük problemi, ateistlerin Tanrı aleyhine geliştirdikleri en güçlü delillerden biridir. Özellikle Tanrı'nın "iyi" oluşu dikkate alındığında problemin zorluğu daha belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Tezimizin amacı kötülük probleminde ispatlamak istenen "Tanrı-kötülük zıtlığının" başarılı bir şekilde kanıtlanmadığını ortaya koymaya çalışan çözüm önerileri incelemektir. Bu doğrultuda, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Alvin Plantinga'nın (d. 1935) çözüm önerileri tartışılacaktır. Bu iki teologun argümanları betimlendikten sonra çözüm önerileri değerlendirmeye tabi tutulacak ve neticesinde birbiriyle karşılaştırılacaktır. Yapılacak değerlendirme ve karşılaştırma sonucunda Mâtürîdî ve Plantinga tarafından sunulan çözüm önerilerinin felsefi anlamda başarılı bir örgüye sahip oldukları, iki farklı noktada birbiriyle ayrıştıkları ve bir noktada benzerlik gösterdikleri ortaya çıkacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Alvin Plantinga, Kelam, Kötülük Problemi, Mâtürîdî, Tanrı

## ABSTRACT

### A COMPARATIVE CASE BETWEEN AL-MĀTURĪDĪ AND ALVIN PLANTINGA'S RESPONSES TO THE PROBLEM OF EVIL

Abdou Moumouni, Feichal

MA in Islamic Studies

Student ID: 194018021

Open Research and Contributor ID (ORCID): 0000-0003-2108-1893

Thesis Supervisor: Assist. Prof. Ahmet Süruri

July 2022, 121 Pages

The problem of evil is undoubtedly one of the strongest arguments atheists have advanced for the non-existence of God. The difficulty of the problem becomes even more conspicuous when the “goodness” of God is taken into account. The aim of this thesis is to examine some arguments designed to show the inaccuracy of the inherent claim of the problem of evil, which is that God and evil cannot coexist. To this end, the arguments proposed by Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 333/944) and Alvin Plantinga (b. 1932) will be discussed throughout this thesis. After exploring the arguments of the two theologians, their proposed solutions will be evaluated and then compared with each other. In the end, I shall argue that the arguments presented by both al-Māturīdī and Plantinga stand firmly in terms of their philosophical claim. Furthermore, I shall show that these two arguments are different from each other in two important aspects but similar in an essential one.

**Keywords:** Al-Māturīdī, Alvin Plantinga, God, Kalam, Problem of Evil

## TEŞEKKÜR

Başta tezin konusunun tespitinden neticelenmesine kadar ilgi ve desteğini esirgemeyen, tezi okuma zahmetine katlanarak beni tavsiyeleriyle ynlendiren değerli danıŐmanım Dr. ğr. Üyesi Ahmet Süruri hocama teşekkür ve minnet borçluyum. ÇalıŐmam boyunca ilgilenme zahmetine katlanan hocalarıma ve arkadaşlarıma ne kadar Őükür etsem azdır. Ayrıca, maddi-manevi yardımlarımı esirgemeyen anneme ve değerli aileme Őükranlarımı sunarım.

Feichal ABDU MOUMOUNI

İSTANBUL, 2022





## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT .....	v
TEŞEKKÜR .....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
<b>BÖLÜM I GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
1.1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı .....	1
1.2. Tezin Yöntemi.....	3
1.3. Plantinga'nın Entelektüel Biyografisi ve Kitapları .....	4
<b>BÖLÜM II KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN GENEL ÇERÇEVESİ.....</b>	<b>8</b>
2.1. Kötülük Neden Bir Problemdir?.....	8
2.2. Kötülüğün Tanımı ve Çeşitleri.....	10
2.2.1. Doğal (Fiziksel) Kötülük.....	12
2.2.2. Ahlâkî Kötülük .....	15
2.2.3. Metafiziksel Kötülük .....	17
2.3. Kötülük Probleminin Görünümleri .....	18
2.3.1. Mantıksal Kötülük Problemi.....	20
2.3.2. Delilci Kötülük Problemi .....	23
2.4. Kötülük Problemine Önerilen Çözümler.....	27
2.4.1. Bütüncül Reddiye .....	30
2.4.2. Savunma (Defense) .....	34
2.4.3. Teodise.....	36
<b>BÖLÜM III PLANTINGA'NIN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI ...</b>	<b>41</b>
3.1. Kötülük Probleminin Birinci Problematığı Üzerine .....	41
3.2. Kötülük Probleminin İkinci Problematığı Üzerine .....	45
3.3. Özgür İrade Savunması.....	61

<b>BÖLÜM IV MATÜRİDİ’NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI.....</b>	<b>69</b>
4.1. Mâtürîdî’nin Delilinin Özü.....	72
4.2. Mâtürîdî’nin İspât-ı Vacib İçin Kullandığı Hudûs Delili.....	73
4.3. Hudûs Delilinin Kötülük Problemine Çözüm Oluşu.....	77
4.3.1. Ayân ve Sıfatların Hâdis Oluşu.....	77
4.3.2. İctimaü’z-Zıddeynin İmkansızlığı.....	80
4.3.3. Acziyet ve İhtiyacın Hudûsa Delâleti.....	82
<b>BÖLÜM V SUNULAN ÇÖZÜM ÖNERİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....</b>	<b>84</b>
5.1. Plantinga’nın Çözümüne Yönelik İtirazlar ve Cevapları.....	84
5.1.1. Flew’in İtirazının Yetersizliği.....	85
5.1.2. Mackie’nin İtirazının Yetersizliği.....	88
5.2. Mâtürîdî’nin Çözümüne Yönelik İtirazlar ve Cevapları.....	101
5.2.1. Mâtürîdî’nin Çözüm Önerisi Neden Yeterlidir?.....	101
5.3. Plantinga’nın Çözüm Önerisinin Muhatabı.....	104
5.4. Mâtürîdî’nin Çözüm Önerisinin Muhatabı.....	105
5.5. Mâtürîdî ve Plantinga’nın Çözüm Önerilerinin Birbirine Benzediği ve Ayrıştığı Yönler.....	106
<b>BÖLÜM VI SONUÇ.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERANSLAR.....</b>	<b>115</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>121</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Edited
D.	Doğum
MÖ	Milattan önce
Ö.	Ölüm
S.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Ts.	Tarihsiz
Yay.	Yayınları



# BÖLÜM I

## GİRİŞ

### 1.1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Tez yazımının amacı belirli bir konuyu ele alarak onu farklı yöntemlerle değerlendirmektir. Biz de, “**İmam Mâtürîdî ve Alvin Plantinga’da Kötülük Problemine Sunulan Çözüm Önerileri**” konulu bir tez belirleyerek kötülük problemini din felsefesi ve kelâm ilmi verileri ışığında ele almayı amaçladık.

**Konu:** Kötülük problemi, din felsefesinin en kadim konularından biridir. Buna göre, iyi bir Tanrı’nın kötülöklere izin vermesi anlamsızdır. Bu nedenle, dünyanın çok aşırı miktarda ızdırıp ve kötülük içermesi her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi bir yaratıcı fikrini benimseyen insanları büyük bir probleme düşürdüğü düşünülmektedir. Zira Tanrı’ya inanan insanların, her açıdan mükemmel bir yaratıcının bu kadar kötülüğe nasıl izin verdiğini açıklamak durumundadırlar. Kötülük problemi olarak adlandırılan bu problemi, çözülmesi imkânsız bir problem olarak görenler olmuştur. Problemin çözümsüzlüğüne inanan kimseler, problemi daha başka bir boyuta taşıyarak Tanrı’nın yokluğunu ispatlayan bir argüman hâline getirmişlerdir. Şöyle ki onlara göre, Tanrı var olsaydı, bu evrende gördüğümüz ızdırıp ve kötülöklere izin veremezdi. Oysaki kötülöklere mevcuttur, dolayısıyla Tanrı var olamaz. Bu argüman, teistik düşüncesinin temelinde yatan Tanrı fikrini yok etmeyi hedeflediği için, teologlar tarafından çeşitli reddiyelere maruz kalmıştır. Tezimizde, bu argümana cevap veren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Alvin Plantinga’nın görüşlerine yer verilecektir.

**Önemi:** İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik düşünce üzerinde kurulan dinlerde, din mensuplarının tartışmasız bir şekilde kabul etmeleri gereken en önemli şey Tanrı’nın varlığıdır. Bu ilk kabul ile birlikte, Tanrı’nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir varlık olduğuna da içten inanmaları esastır. Merkezinde Tanrı’nın bulunduğu bu tarz düşünce sistemleri teist olan insanların

dünya görüşünü belirlemektedir. Bilindiği üzere bir dünya görüşü insanın büsbütün olarak hayata nasıl baktığını dikte eder. Dolayısıyla, insanın hayattaki nihaî amacı olan mutluluğa erişiminde dünya görüşün belirleyici bir rolü vardır. Zira, benimsenen dünya görüşünün hayatı anlamlandırmada eksik olması veya temelli bazı problemler içermesi insanda bir iç huzursuzluğa yol açabilmektedir. Şu hâlde, insanın evrenle olan ilişkisinin sağlıklı olabilmesi için kendisi için seçtiği dünya görüşünün, en temel varoluşsal sorunları açıklayan tutarlı bir sistematik arz etmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda, böyle bir sistematiki tehdit eden problem ve şüphelere çözüm sunacak bir mekanizmaya sahip olmalıdır.

Teistlerin dünya görüşünü tehdit eden en çetin sorunlardan birinin kötülük problemi olduğu şüphesizdir. Epikür (MÖ 34) döneminden beri ortaya atılan bu problem çağdaş din felsefesinin ön önemli konularından biri hâline gelmiştir. Çağdaş bir filozof olan André Comte-Sponville teistlerin Tanrı'ya inanma konusunda yanıldıklarını ortaya koymak için ileri sürülen kötülük problemini ateizmin “en eski, en basit ve en güçlü” delili olarak niteler. Bu delilin basit ve güçlü olması kötülüğün gündelik hayatta insanın karşısına çokça çıkan bir durum olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumun hangi sosyal tabakasında olursa olsun her insanın kötülükle yüzleştiği bir gerçektir. Baş ağrısı, mide sorunları, bağırsak taşı, ülser, tansiyon, böbrek rahatsızlıkları ve göz problemleri gibi hastalıklar insanların sadece sıhhat konusunda karşılaştıkları kötülüklerin bazılarıdır. Bunlara ilaveten utanç, öfke, kaygı, korku, hayal kırılığı, karamsarlık, pişmanlık ve ümitsizlik gibi iç karartıcı hisleri de kötülüklerden saymak mümkündür. Bütün bunlara ek olarak sel, deprem, fırtına, hortum, volkanik patlama, veba, orman yangınları ve bunların neticesinde meydana gelen insan ve hayvan ölümleri, yıkımlar, açlıklar ve kuraklıklar kötülüğün çok pratik bir şekilde hissedilmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda, zikredilen durumlarla yeni karşılaşan veya onlarla ilgili daha derin bir farkındalığa varan teistler bile Tanrı'nın bütün gücüne rağmen nasıl bu tarz kötülüklerin meydana gelmesine izin verdiği hususunda şüpheye düş(ebil)mektedir. Bu nedenle, kötülük problemi, sadece ateistlerin cevabını beklediği bir problem değildir. Teistlerin de kendi dünya görüşlerine sağlıklı bir şekilde tutunabilmeleri için çözümünü bekledikleri bir meseledir.

**Amaç:** Tezimizin genel ve özel olmak üzere iki amacının olduğu söylenebilir. Genel olan amacımız teologların kötülük probleminin teistik dünya görüşü için sorun oluşturmadığını göstermek için bu probleme karşı geliştirdikleri çözüm önerilerini inceleyebilmektir. Bu doğrultuda, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Alvin Plantinga'nın çözüm önerilerini seçtik. Burada üzerinde durulacak esas nokta Mâtürîdî ve Plantinga'nın argümanlarının kendisidir. Yani, kötülüğün Tanrı'nın yokluğuna götürmeyen bir şey olduğunu ispatlayan argümanları betimlenecektir.

Özel amacımız Mâtürîdî ile Plantinga'nın çözüm önerilerini kıyaslamaktır. Böyle bir karşılatırmayla ulaşmak istediğimiz üç önemli nokta vardır: Birincisi, Mâtürîdî ve Plantinga'nın sunduğu argümanların ne tür bir çözüm önerisi olduğunu açığa çıkartmaktır. Başka bir deyişle, teodise, savunma ve bütüncül reddiye olarak bilinen çözüm önerilerinden hangisine tekabül ettiğini belirlemektir. İkincisi, bu iki teologun kimi muhtap aldıklarını tespit edebilmektir. Zira, kötülük problemine karşı sunulan argümanların aynı esas veya anlatıdan hareket etmedikleri gibi netice itibarıyla muhatap aldığı hedef kitlesi de bazen aynı olmaz. Bu sebeple, tezimizde ele alınacak argümanların kimi muhtap aldığına yer vermek önemli olacaktır. Üçüncüsü, Mâtürîdî ve Plantinga'nın hangi temel noktalarda birleştiklerini ve hangi noktalarda ayrıldıklarını tespit etmek olacaktır.

## **1.2. Tezin Yöntemi**

Tezin konusunu birkaç açıdan değerlendirmek olanaklı olduğu için hangi çerçeve içerisinde konuyu ele alacağımızı açık bir şekilde belirtmekte fayda vardır. Ancak, bunu belirlemeden önce konumuzun tartışılacağı bağlamları zikretmek yerinde olacaktır:

Bir açıdan, kötülük problemine sadece teistik veya ateistik perspektiften bakarak ele almak mümkündür.

Diğer açıdan, kötülük problemini sadece kendileri için sorun oluşturduğu dinlerin teklif ettiği örgüler bağlamında tartışmak olanaklıdır.

Bununla beraber, kötülüğü üçüncü bir çerçeve içerisinde ele almak mümkündür. Bu da, yukarıdaki sistem farklılıklarını dikkate almadan, kötülük probleminin iddiasına

odaklanarak meseleye yaklaşmaktır. Tezimizin büyük bir kısmının üzerinde durduğu Mâtürîdî ve Plantinga'nın çözüm önerilerinin tam da bu noktaya ağırlık verdiğinden dolayı, konumuzu bu üçüncü yaklaşım çerçevesinde ele almayı uygun bulduk.

Bu doğrultuda, konumuzu tartışırken teizm-ateizm ikileminden uzak durarak, daha ziyade kötülük probleminin varmak istediği netice noktasında kullandığı *istidlâlin* ne kadar başarılı olup olmadığı üzerinde durmayı çalışacağız. Belirtmelidir ki Mâtürîdî ve Plantinga'nın kendi eserlerinde ciddi bir şekilde bu problemin istidlâlî gücü irdelendiği için, çalışmamızın büyük bir kısmını, olabildiğince ikisinin birincil kaynaklarıyla sınırlı tuttuk. Bununla beraber, tezimizin esas aldığı düşünürlerden birinin çağdaş bir teolog olması hasebiyle, kendi eserlerinde ismini andığı John L Mackie ve Anthony Flew gibi çağdaş filozofların çalışmalarına da yer yer atıfta bulunduk. Bunun dışında, araştırmamızın esas aldığı Mâtürîdî ve Plantinga'nın bazı görüşlerini vuzuha kavuştururken, ayrıca kötülüğün neye işaretle söylendiği ve ne açıdan sorunlaştırıldığı gibi değerlendirmelerde bulunurken ikincil kaynaklara müracaat ettiğimizi belirtmek yerinde olacaktır.

Çalışmamızın bazı yabancı terimler ve felsefî kavramlar içerdiğini ifade etmeliyiz. Yeri geldiğinde bu tür kavramları dilimize (Türkçeye) çevirmiş olsak da, orijinal dillerindeki karşılıkları muhafaza ettik. Zira, konuya hâkim olan okuyucuların meseleyi daha iyi anlamasına yardımcı olacağı kanaatini taşımaktayız.

### **1.3. Plantinga'nın Entelektüel Biyografisi ve Kitapları**

Alvin Carl Plantinga 15 Aralık 1932'de Amerika'nın Michigan eyaletinde doğdu. Annesinin ismi Lettie Plantinga olup, babasının ismi ise Corelinus A. Plantinga'dır.<sup>1</sup> Alvin, daha çocuk yaşta kiliseye gitmekten hoşlanıyordu. Gittiği kilisedeki papazın sıkça kalvinizm hakkında vaaz yapması nedeniyle bir yandan kalvinizmin temel düşüncelerini öğrenirken, öte yandan kilise üyeleriyle özgürlük, determinizm, kader ve insan üzerinde yaptığı sohbetler sebebiyle daha

---

<sup>1</sup> James F. Sennett, *The Analytic Theist an Alvin Plantinga Reader*, (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), ix.



erken yaştayken teolojik meselelere dair bilgi edinmeye başlamıştı. Plantinga, ilkokul ve lise yıllarını Jamestown North Dakota'da geçirdi. Bu süreçte, felsefe profesörü olan babasının teşvikiyle sosyal bilimlerine ağırlık veren Jamestown Presbyterian Kilisesine katıldı. Oradayken, tanıştığı Robert McKenzie isimli bir papazla yoluyla dinî bilgilerini daha da ileri bir seviyeye taşıdı. 1950 senesinde Calvin Kolejinden babasına gelen bir iş teklifi nedeniyle ailesiyle birlikte büyüdüğü kasabadan ayrıldılar.

Plantinga, kasabasından ayrıldıktan sonra Harvard'da iki dönem geçirdi. Buradayken, bilim alanındaki bilgilerini pekiştirmek amacıyla Harvard bilim adamlarının fen kulübüne katıldı. Aynı zamanda psikoloji dilbilgisi derslerini veren Raphael Demos'tan da dersler aldı. Bunun yanı sıra I. M. Findley'in Büyük Sosyal Bilimler Kursuna katılarak Bernard Bailyn ile tanıştı. Katıldığı çeşitli ilmi çalışmalarının yoğunluğuna rağmen teizm ve Hristiyanlıkla ilgili kitaplar okumayı ihmal etmedi. Bu dönemde okuduğu önemli eserlerden biri de Bertrand Russell tarafından kaleme alınan *Why I am not a Christian* adlı eserdir. Plantinga'nın Harvard'da geçirdiği dönem içerisinde, yaptığı çeşitli okumalar ve tanıştığı yeni kişiler vasıtasıyla dinî çoğulculuk ve din-bilim çatışması gibi o zamanlarda yaygınlaşmaya başlamış fikirlere tanık oldu. Bu sebeple, neyin doğru olduğu, Tanrı'ya neden inanmak gerektiği, Tanrı veya Hristiyanlığı kabul etmeyenlerin kendisinden daha fazla ne bildikleri gibi soruların peşine düştü.

Plantinga, yüksek lisans eğitimine başlamadan önce bir süre Calvin Kolejinde felsefe dersleri verdi. Calvin'deki süreci Plantinga'nın entelektüel gelişimine çok büyük katkılar sağladı.<sup>2</sup> Özellikle bu süreçte felsefe dersleri aldığı profesör William Harry Jellema'dan çok etkilendi. Jellema'nın felsefe tarihine olan hakimiyeti, verdiği konferanslar esnasında gösterdiği özgüven Plantinga üzerine büyük bir etki bırakıyordu. 1954'te Michigan üniversitesinde yüksek lisansa başlayıp Richard Cartwright, William Frankena ve William Alston'dan dersler aldı. Bu dönemde, birçok ilginç konularda çalışma yaptı. Bunların arasında "Tanrı kavramının literal anlamı", "Tanrı üzerinde konuşma", "Pozitivizmin iddiaları", "Freud'un iddiaları" ve "Bultman'ın iddiaları" gibi konular sayılabilir. Çalıştığı çeşitli konular ileride

---

<sup>2</sup> Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), vi.

yayımlanacak en önemli eserlerinden biri olan “God and Other Minds” adlı eserinin yazmasına çok yardımcı olacaktır. 1955’te yüksek lisansını bitirdikten sonra Wayne State Üniversitesinde çalışmalarına devam etti.

Plantinga’nın Wayne’de geçirdiği zaman diliminde George Nakhnikian ve Edmund Gettier’in teizm karşıtı iddialarına tanık oldu.<sup>3</sup> Nakhnikian ve Gettier’in ileri sürdüğü anti-teistik iddialar Plantinga’nın daha önce duymadığı iddialardı. İlginç olan ise Nakhnikian ve Gettier’in papaz çocuğu olmaları ve buna rağmen Hristiyanlık karşıtı görüşler savunuyor olmalarıdır. Bu sebeple, Plantinga’nın düşüncelerinin şekillenmesinde Wayne önemli bir rol oynamıştır. Önce anti-teizm ile ilgili edindiği bilgileri John Mackie’nin *The Miracle of Theism* eseriyle mukayese etti. Bu da, daha sonradan *God and Other Minds* adlı eserini yazmasına sebep oldu.

*God and Other Minds* adlı eserini 1967’de tamamlayarak yayımladı. Bu kitapta, teistlerin Tanrı anlayışına ilişkin hemen hemen her konu üzerinde durdu; “kozmozolojik delil”, “ontolojik delil”, “teleolojik delil”, “kötülük problemi”, “özgür irade savunması”, “Tanrı ve analogi” eserinde yer alan konuların bazılarıdır.

Harry Jellema 1963 yılında Calvin Kolejinden ayrılınca onun yerini doldurmak üzere Plantinga’ya teklif geldi. Kendisine gelen teklifi kabul ettikten sonra Wayne Üniversitesinden ayrıldı. Plantinga’nın bundan sonraki on dokuz senesi Calvin’de geçecekti. Calvin’de geçen on dokuz yıl içinde modality ve metafizik üzerinde çalışmalar yaparken birçok eser de yazdı. *The Nature of Necessity* adlı meşhur eseri Calvin’de yazdığı eserlerden biridir. Bu eserde de Tanrı konusuna ilişkin hemen hemen her meseleyi değerlendirdi. Aynı dönemde, yazmaya başladığı *God and Other Minds* adlı eserini yeniden şekillendirdi. Bu eserde, Tanrı lehine güçlü kanıtların olmadığı sonucuna varınca, inanca sahip olmanın rasyonalitesini gösteren basit, uygun, önermesel ifadelerle dayanan konulara değindi. Plantinga, Calvin’de kaldığı süre boyunca toplamda elli sekiz eser yazdı.

---

<sup>3</sup> Nicholas Wolterstorff, “Introduction”, *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame, 1983), 9.

1983 yılında Calvin Kolejinden ayrılıp Notre Dame Üniversitesinde çalışmaya başladı. Burada *Faith and Rationality* isimli bir dergi çıkararak Nicholas Wolterstorff ile birlikte derginin editörlüğünü yaptı. 1981 ile 1982 yılları arasında Amerikan Felsefe Derneği'nin başkanlığını<sup>4</sup> yaptıktan sonra 1986'da Calvin Kolejinin Alumni Ödülüne layık görüldü. 1955 yılında Amstardam Free Üniversitesi tarafından kendisine fahri doktora takdim edildi. 2017'de de Templeton Ödülünü kazandı.

Alvin Plantinga, çağdaş dönemin en önde gelen analitik felsefecilerden biridir. 2021 yılında 89 yaşına giren Plantinga, halen yaşamaktadır. Elli sekizi aşkın eseri olan Plantinga'nın en seçkin eserleri *God and Other Minds*, *The Nature of Necessity*, *God, Freedom, and Evil*, *Does God Have A Nature*, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, *Warrant: The Current Debate*, *Warrant and Proper Function*, *Warranted Christian Belief*, *Essays in The Metaphysics of Modality*, *Knowledge of God*, *Science and Religion* ve *Where the Conflict really lies* olarak sıralanabilir.

---

<sup>4</sup> Sennett, a.g.e., ix.

## BÖLÜM II

### KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

#### 2.1. Kötülük Neden Bir Problemdir?

Teist-olmayanlar, Tanrı'nın yokluğunu gerekçelendirirken, kötülüğün Tanrı'nın varlığıyla çeliştiğini delil olarak gösterirler. Zira onlara göre, kötülüğün var olduğu bir yerde Tanrı'dan söz etmek mümkün değildir.<sup>5</sup> Oysa, yaşadığımız evrenin kötülüklerle dolu olduğu bir gerçektir. Bu nedenle de Tanrı'nın varlığı söz konusu olamaz. Teist-olmayanların kullandığı bu akıl yürütmede önemle üzerinde durdukları Tanrı'nın üç önemli sıfatı vardır. Sırasıyla bunlar (a) "Tanrı'nın mutlak kudreti", (b) "Tanrı bilgisi" ve (c) "Tanrı'nın mutlak iyiliği"dir.<sup>6</sup> Neden özellikle bu üç sifata vurgu yaptıklarını anlayabilmek için, kökü Epikür'e<sup>7</sup> (MÖ 34) dayanan aşağıdaki argümana göz atmak yardımcı olacaktır:

- (1) Bilen bir Tanrı varsa, o zaman dünyadaki kötülüğün varlığını da bilmelidir. (İlim vurgusu)
- (2) Eğer Tanrı iyiye, dünyadaki kötülüğün varlığına razı olmamalıdır. (İyilik vurgusu)
- (3) Eğer Tanrı kudret sahibiyse, o zaman hiç şüphe yok ki O, dünyada kötülüğün varlığını engellemeye de kadirdir. (Kudret vurgusu)
- (4) Ancak kötülük mevcuttur. (Bu da reddelimez bir gerçektir)<sup>8</sup>

Yukarıdaki önermelerde görüldüğü üzere, Tanrı'ya ait (a), (b) ve (c) sıfatları, kötülükle, yani dördüncü önerme ile bir arada bulunmamalıdır. Oysa dördüncü önermenin doğruluğu inkar edilemeyecek kadar apaçıktır. Bu sebeple teist-

<sup>5</sup> Bruce Langtry, *God, the Best, and Evil* (New York: Oxford University Press, 2008), 135.

<sup>6</sup> Alvin Plantinga, "Özgür İrade Savunması", çev. Cenani Kavuncu, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, sy. 12 (2002): 312.

<sup>7</sup> Epicurus'un hayatı ile ilgili bilgi için bkz. A. J. Festugiere, *Epicurus and His Gods* (Massachusetts: Harvard University Press, 1956), 19-26.

<sup>8</sup> Ali Mahmoud al-Omari, "Kelâm İlmi ve Güncel Şüpheler -Teodise Problemi: İmam Matürîdî Örneği," *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 11 (2018): 391.

olmayanlara göre, Tanrı'nın varlığı mantıksal bir imkânsızlığa yol açmaktadır. Bu noktada haklı olarak bir insanın aklına şu gelebilir; bu delilin doğruluğu her üç sıfatın bir arada bulunmasına bağlıysa neden birinden vaz geçilmiyor? Mesela Tanrı'nın iyiliğinden vazgeçilse bile yine mevcut bir Tanrı söz konusudur. Buna bakılırsa vaz edilen bu problemde kurtul(abil)mek için teistlerin sadece bir sıfattan vaz geçmesi yeterlidir. Hatta teistlerin başka bir seçeneği de vardır. O da, Tanrı'nın bütün bu sıfatların hiçbirisine sahip olmadığını söyleyerek bu problemi kökten reddetmeleridir. Hal böyle gözküse de bu durum hiç de bu kadar kolay değildir. Kötülük problemi de tam bu noktada düğümleniyor. Problemin düğümlendiği noktayı anlamak için öncelikle Tanrı kavramının nasıl algılandığına bakalım.

Tanrı kavramı için kullanılan farklı manaları kategorize etmek gerekirse iki genel kategoriye ayrıldığı söylenebilir.<sup>9</sup> Birinci kategoride Tanrı, metafiziksel anlamlarla açıklanır. Bu noktada Tanrı için *vâcibu'l-vücûd, gerçek varlık* veyahut *varlığı zatıyla aynı olan* gibi çeşitli manalar kullanarak Tanrı'nın neliğine dair bir tanımlama yapılır.<sup>10</sup> Tanrı'yı bu şekilde tanımlamak felsefenin garazına bazen uygun olsa da, verilen bu tanımlamalardan yola çıkarak Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisi elde edilememektedir. İkinci kategoride Tanrı öyle bir tanımlanır ki insanların doğrudan yönelebileceği ve kendisiyle olan ilişkilerini açığa çıkaran bir Tanrı tanımlaması elde edilir.<sup>11</sup> Bunlara dair bazı örnekler: Tanrı'nın yaratıcı bir varlık olması, kudret sahibi olması, bilgi sahibi olması, seven olması, kızan olması, cezalandıran olması vb.dir. Görüldüğü üzere ikinci kategoriye ait Tanrı tanımlamalarından hareketle Tanrı'nın diğer varlıklarla nasıl bir ilişkide olduğu doğrudan ulaşılabilir. Nitekim yapılan bu ikinci kategoriye ait olan tanımlamalarda Tanrı'nın insanları seven bir varlık olduğunu, bazı hususlara kızdığını ve gerektiğinde ceza verdiğini çıkartabiliriz. Oysa birinci kategoriye ait tanımlamalarda Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklara bakan bir tarafı yoktur.

Yukarıdaki iki manayı anladıktan sonra şöyle bir soru soralım: Tanrı'nın ibadete konu olabilmesi için hangi temel vasıflara sahip olmalıdır? En temelde kudret, ilim

---

<sup>9</sup> Michael Tooley, "The Problem of Evil," In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2.

<sup>10</sup> Tooley, "The Problem of Evil", 2.

<sup>11</sup> Tooley, a.g.m., 2.

ve iyilik gibi sıfatlar rahatlıkla addedilebilir.<sup>12</sup> Zira ilmi olmayanın ibadeti emretmesi düşünülemez gibi, kudrete sahip olmayan ne mazlumu koruyabilir ne de zalimi cezalandırabilir. İyi olmayanın ise iyi ve kötüyü ayırt eden bir varlık olmasını bekleyemeyeceğimiz gibi, iyileri mükafatlandıran veya kötülükleri cezalandıran biri olarak da görülemez. Bu nedenle başta sorduğumuz “(a), (b) ve (c)” sıfatların birinden veya tamamından vazgeçemez miyiz?” sorusunun ne kadar zor bir soru olduğu anlaşılacaktır. Başka bir deyişle, eğer Tanrı’nın ibadete konu olması için en azından (a), (b) ve (c) sıfatlarına sahip olması bir zorunluluksa –ki birçok teistik inanca göre bir zorunluluktur-<sup>13</sup> her ne seçenek tercih edilirse edilsin ortaya çıkan varlık ibadete konu olabilecek bir Tanrı olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla kötülük problemi “Her şeyi yaratan bir varlığa varamaz mıyız?” veya “Kendisine Tanrı diyebileceğimiz bir ilk neden yok mudur?” sorusuna cevap arayan bir problem değil sadece, bütün müminlerin inandığı “Biz Tanrı’ya ibadet ederiz ve O’ndan mükafatımızı bekleriz” anlayışından elde edilen “Tanrı” tasavvuruna karşı vaz edilmiş bir problemdir. Bu nedendir ki tarih boyunca semavî dinler kötülüğün nasıl Tanrı ile bağdaştığı üzerine kafa yormak zorunda kalmışlardır.

## 2.2. Kötülüğün Tanımı ve Çeşitleri

Türkçede kötü, (nesenin bir sıfatı olarak) “istenilen/beğenilen nitelikte olmayan, fena, zararlı ve iyi karşıtı, tehlikeli; korku, endişe veren; kırıcı; kişi ve toplum üzerinde olumsuz etkileri olan”,<sup>14</sup> (insanın bir sıfatı olarak) “iyi veya istenilen niteliklere sahip olmayan”<sup>15</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kötülük ise, “kötü olma durumu, zarar verecek iş, zarar verecek davranış veya söz, kemlik, şer, fenalık ve kötü davranmak” gibi ahlâkî değer açısından kınamayı gerektiren anlamların bir karşılığı olarak vaz edilmiştir.<sup>16</sup> Belirtilen anlamlara baktığımızda öyle anlaşılıyor ki kötülük, Türkçede, istenenin tersi, başka bir deyişle iyi olanın bir karşıtı olarak tanıma konu olmuştur. Bu bağlamda kötülük kavramı iyi olanın zıddı olarak konumlandırılmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Tooley, a.g.m., 2.

<sup>13</sup> Plantinga, “Özgür İrade Savunması”, 313.

<sup>14</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlükleri Online*, “Kötü” girişi 30 Nisan 2022.

<sup>15</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*.

<sup>16</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

<sup>17</sup> Tolga, Naldan, “İmam Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı” (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 19.

Arapçada kötülük, bir masdar olan “şerare”den türetilen “şer” sözcüğüyle karşılanır. Bazen “sû” veya “mudarrat” gibi kelimelerle karşılanırsa da, şer kelimesi her ikisinden de kapsamlıdır.<sup>18</sup> Zira şer, sadece “sû” değil, fesad ve zulüm kavramlarının da karşılığıdır. Şer’in çoğulu “şürûr”, “eşrâr” ve “şirâr” şeklindedir. Arap dilinde, iyilerin topluluğunun karşıtı olarak “kavmun eşrâr” yani kötülerin topluluğu olarak karşılık bulur.<sup>19</sup> Dinî inanç açısından bakacak olursak kötülüğe; “Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza tertip edilen inanç ve davranışlar, günahlar şer”<sup>20</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Şer işleyen bir kimseye ise “şirrir” denir. Sonuç olarak, lügatte kötülük (*şer*), kötü kişinin (*şirrir*) ortaya koyduğu fiillere verilen addır. Arapçada da görüldüğü üzere kötülüğün tanımı iyinin (el-hayr) zıttından hareketle yapılmıştır.<sup>21</sup>

İngilizcede kötülük, “evil” sözcüğüyle ifade edilir. Kapsam bakımından Türkçedeki kötülüğün anlamından geniştir. Zira “evil” sözcüğü, sadece ahlâkî kınamaya konu olan fenalıkları ifade eden ahlâkî kötülükleri (*moral evil*) değil, doğadan kaynaklanan doğal afet gibi ahlâkî olmayan kötülükleri de içermektedir.<sup>22</sup> Gündelik hayatında bir İngiliz, “evil” kavramını sadece ahlâken kötü gördüğü şeyler için kullandığı bir gerçek olsa da, düşünürlerin yüzyıllar boyunca ürettiği literatürde, bu kavramı, istenilmeyen her türlü iş (*undesirable state of affairs*) anlamında kullanmakla ona daha geniş bir kapsam kazandırmıştır.<sup>23</sup>

Kötülük kavramına din felsefesi literatüründe baktığımızda, iki genel başlık altında ele alındığını görmekteyiz: Doğal (*natural/physical*) ve ahlâkî (*moral*) kötülükler.<sup>24</sup> Özgür iradesine dayalı olarak insanın ortaya koyduğu fiiller ve bu fiillerin neticesinde meydana gelebilecek katliamlar, savaşlar, tecavüzler ve benzeri

<sup>18</sup> Rafız Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006), 24.

<sup>19</sup> Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise,” 24.

<sup>20</sup> Yusuf Yavuz Şevki, “Şer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 539.

<sup>21</sup> Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Fukran Kitaplığı Yayınları, 2001), 17.

<sup>22</sup> Robert Merrihew Adams, *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams ve Robert Merrihew Adams (Oxford: Oxford University Press, 1990), 1.

<sup>23</sup> Rafız Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”, 25.

<sup>24</sup> Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 15.

olumsuz durumlar ahlâkî kötülük olarak addedilirken,<sup>25</sup> doğal kötülük ise insanın dahli olmaksızın doğrudan doğadan kaynaklanan ve doğal nedenlerle meydana gelebilecek seller, hastalıklar, kuraklıklar ve benzeri durumlara işaretle kullanılmaktadır.<sup>26</sup> Anlaşıldığı üzere din felsefecilerinin yaptığı taksim, özgür iradeye dayanmaktadır. Kötülük probleminin ortaya konulması noktasında önemli bir özelliktir bu, zira ileride görüleceği üzere, özgür iradeye dayandırarak sunulabilecek çözüm önerileri, doğal kötülükleri açıklaması noktasında düğümlenerek, çözülmesi daha zor bir mesele haline gelecektir.

Kötülük kavramını daha yakından inceleyen Gottfried Leibniz (1646-1716), kötülüğün çeşitleri ile ilgili genel olarak bilinen ikili ayrımı genişleterek üçlü bir ayrım haline getirmiştir.<sup>27</sup> Bu nedenle Leibnizçi taksime göre kötülükler sadece fiziksel ve ahlâkî kötülüklerden ibaret olmayıp *metafiziksel kötülük* olarak nitelendirilen üçüncü bir çeşit de içermektedir.<sup>28</sup> Kötülüğün bu üçüncü çeşidi eşyanın zatı itibarıyla taşıdığı eksiliği ifade edip öteki kötülüklerden nevi ve cins bakımından farklıdır.<sup>29</sup>

Leibniz'in yaptığı eklemeyi dikkate alarak sonuç olarak denilebilir ki kötülük, ahlâkî, doğal ve metafizik olmak üzere üç çeşitten oluşmaktadır. Şimdi ise her bir çeşidin bazı ayrıntılarına yer verilecektir.

### 2.2.1. Doğal (Fiziksel) Kötülük

İnsan eylemlerinden bağımsız bir şekilde, tamamen doğadan kaynaklanan hastalıklar, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve buna benzer olumsuz durumlara doğal (*natural*) kötülük dendiğini ifade etmiştik. Doğal kötülük bu anlamda, insanın eylemlerinden kaynaklanan ahlâkî kötülüklerinin kapsadığı alandan farklıdır. Türkçede bu gibi doğa nedenlerle meydana gelen olumsuz olgulara *kötülük* değil, aksine *doğal afet* denmiştir.<sup>30</sup> Ne

<sup>25</sup> Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 17.

<sup>26</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 32.

<sup>27</sup> Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 410.

<sup>28</sup> Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 31.

<sup>29</sup> Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 19.

<sup>30</sup> Tolga, Naldan, "İmam Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı," 65.



yazık ki bu tarz bir isimlendirme bunların kötülük olmadığını göstermez. Zira onların kötülük olması sadece bir olgu olmaları bakımından değil, **insanlara acı ve ızdırap vermeleri bakımından** kötülük sayılmaktadır.<sup>31</sup>

Doğal kötülük ile ilgili zikredilen –**insanlara acı ve ızdırap vermeleri bakımından**- kaydı, doğal olarak anlamsız görünebilir ilk bakışta. Çünkü hayvanların (ve belki de bitkilerin) bu kayda dahil edilmesi beklenirdi. Oysa verilen insan kaydıyla diğer canlılar devredışı bırakılmıştır. John Hick'e göre bitki gibi duygulardan yoksun (*non-sentient*) canlıların başına gelebilecek orman yangınlarından dolayı yanma veya bitkisel katledilmeler kötülük sayılamaz.<sup>32</sup> Hayvanlar söz konusu olduğunda ise, ona göre, görünürleri itibarıyla acı çektikleri *prima facie* düşünülebilir.<sup>33</sup> Bu nedenle, onların da acıları kötülük problemine konu olacaktır ki, bu da, aşılmayı bekleyen bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>34</sup> Bununla beraber, hayvanların ne hissettikleri hususunda bir kesinliğe varılamayacağını düşünecek olsak dahi, kötülük probleminin def edilmesi için yeterli olmaz. Zira, teist-olmayanın emin olduğu kötülükler vardır ve bu kötülükler üzerinde kötülük probemini vaz etme hakkına sahiptir.

David Hume (ö. 1776) eserlerinde doğal kötülüğün kapsamını çok daha geniş tutmaktadır. Örneğin, *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde doğal kötülükleri addederken sadece doğal nedenlerden dolayı yaşanan yangınlar, seller, kuraklıklar, vebalar ve bunların neticesinde insanların yaşadığı vücut yanması, boğulma, hastalık veya açıklık gibi durumlarla sınırlı tutmaz, utanç, pişmanlık, huzursuzluk, kızgınlık, tedirginlik, stress, korku, ümitsizlik gibi birçok duygusal anlamda insanların içini kemiren kusurları da doğal kötülüğün kapsamına dahil eder.<sup>35</sup>

Doğal kötülüğün gerçekleşmesinde gözle görülür canlıların bir tesiri olmaması vurgulanmaktadır. Yani ne insanın ne de diğer canlıların bir etkisi söz konusu

---

<sup>31</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları Ensar Neşriyat, 2012), 131.

<sup>32</sup> John Hick, *Evil and the God of Love* (London: The Micmillan Press LTD, 1985), 13.

<sup>33</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, 13.

<sup>34</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, 13.

<sup>35</sup> Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 42-43.

olmalıdır.<sup>36</sup> Doğal kötülükler tam da bu yönünden dolayı kötülük probleminde daha önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü ahlâkî kötülüğün aksine, doğal kötülükler açgözlülük, kibir vs. gibi kötü huylarına yenik düşen insanların özgür iradesi doğrultusunda gerçekleştirdiği eymlerlere atfedilememektedir. Böyle yapılabilseydi, doğal kötülüklerde görülen kusur Tanrı'ya değil, aksine canlılara maledilirdi. Bu nedenle, bir ateistin perspektifinden bakılırsa, doğal kötülükler Tanrı'nın yarattığı veya ortaya çıkmasına izin verdiği kötülükler olarak ele alınmalıdır.<sup>37</sup> Bu bağlamda, birçok ateist düşünürün vaz ettiği delilci kötülük probleminde, bebeklerin hastalıktan dolayı çektiği korkunç acılar veya orman yangınlarında hayvanların maruz kaldığı feci yangınlar gibi doğal kötülükleri özellikle vurgulayarak argümanlarını kurmaları bir rastlantı olmasa gerek.<sup>38</sup>

Bir Hristiyan teolog olan Augustine, doğal kötülükleri Tanrı'ya değil, gözle bizim göremediğimiz şeytanın ve yandaşlarının iradesine atfetmektedir.<sup>39</sup> İslâm inancında olduğu gibi Hristiyanlıkta da şeytanın özgür iradesinden dolayı Tanrı'nın emrine karşı gelmiş ve bu sebeple lanetlenerek Tanrı'nın rahmetinden uzaklaştırılmıştır. Ayrıca, Hristiyan inancına göre, şeytan, gözle görülmeyen bir varlık olmasının yanı sıra melekler gibi bir takım güçlere sahiptir. Dünyada gördüğümüz doğal kötülük ise şeytanın özgür iradesine dayanan fiiller neticesinde meydana gelmektedir.<sup>40</sup> Alvin Plantinga'ya göre, doğal kötülüklerin, özellikle şeytandan geldiğini ifade edemesek de gözle göremediğimiz bazı üstün varlıkların özgür iradelerini kullanmaları neticesinde ortaya çıkan fiiller olma ihtimali vardır.

---

<sup>36</sup> Rafiz Manafov, "John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise", 30.

<sup>37</sup> Doğal olarak bir ateist burada diyebilir ki "Merhametli bir Tanrı'nın böyle bir şey yapması beklenemeyeceği için, Tanrı yoktur diyoruz."

<sup>38</sup> Doğal kötülüğün örneklerinden olan bu iki örneğin delilci argümandaki kullanılmaları için bkz. William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16, no. 4 (October, 1979), 336-7. Ayrıca bkz. Alvin Plantinga, "Degenerate Evidence and Rowe's Evidential Argument from Evil", *Noûs* 32, no. 4 (December, 1998), 531. Ayrıca bkz. Bruce R. Reichenbach, "The Inductive Argument from Evil", *American Philosophical Quarterly* 17, no. 3 (July, 1980), 223. Ayrıca bkz. Paul Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", *Noûs* 23, no. 3 (June, 1989), 332-350.

<sup>39</sup> Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1977), 58.

<sup>40</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 58.

Doğal kötülüğe verilebilecek somut örneklerden biri 1 Kasım 1775'te Lizbon'da meydana gelen depremdir.<sup>41</sup> 1 Kasım tarihi, Hristiyanlar tarafından "Azizler Günü" bayramı olarak kutlanmaktadır. Böyle bir bayram kutlanırken 1775 senesinde yaşanan bir deprem sonucu 40.000 insan hayatını kaybetmiştir. Bu depremin, Neiman'ın da işaret ettiği üzere, Batılı düşünürlerin üzerinde olumsuz etkisi büyük olmuş<sup>42</sup> hatta iyimserlik felsefesinin de çöküşüne zemin hazırlamıştır.<sup>43</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki bir olgu olarak doğal kötülüğün ayırt edici özelliği insanların fiillerinden bağımsız olmasıdır. İnsan ve hayvanlara zarar veren olgular olması bakımından da kötülük problemine konu olurlar. İnsanlara nispet edilemeyen bir kötülük olması nedeniyle de bu kötülüklere kimin sebep olduğu burada bir araştırma konusu olduğu gibi Tanrı'nın bu tarz bir kötülüğün ortaya çıkmasına izin vermesinin Tanrı'nın kendi sıfatlarıyla bağdaşır bağdaşmadığı sual edilmiştir.

### 2.2.2. Ahlâkî Kötülük

İnsanın kendi özgür iradesini kötüye kullanarak neden olduğu hata ve günahlara ahlâkî kötülük denilmektedir. Verilen tanımdan anlaşılacağı üzere, bu tür kötülüklerin ortaya çıkmasında, temel aktörün insan olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>44</sup> Doğrudan buradan anlaşılıyor ki insanın zaman zaman gösterdiği kıskançlık, açgözlülük, egoizm, kibir, nefret ve bunların sonucu ortaya çıkan soykırım, savaş, adâletsizlik, aldatma vb. durumların tamamı ahlâkî kötülüğün kapsamına girmektedir.<sup>45</sup>

Ahlâkî kötülüklerde sorumlu tutulan yegâne varlık insandır.<sup>46</sup> Çünkü burada insan, kötü huylarına hakim olmayıp özgür iradesini kötüye kullanarak diğer canlıların

<sup>41</sup> Lizbon'da gerçekleşen deprem ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 1.

<sup>42</sup> Neiman, *Evil in Modern Thought*, 240-250.

<sup>43</sup> İyimserlik felsefesinin ne olduğu ve nasıl savunulduğu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedate Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 61-65. Ayrıca bkz. Mustafa Çağrı, "İyimserlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 499-501.

<sup>44</sup> Yaran, *Din Fesefesine Giriş*, 131.

<sup>45</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 34.

<sup>46</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 35.

zarar görmesine sebep olmuştur. Bu kötülükler tek bir bireyin eylemlerinde kaynaklanabileceği gibi yolsuzluk veya savaşlarda görüldüğü gibi bir kitlenin yapıp ettiklerinden de kaynaklanır. Bu durumda, sadece bir insan değil, aksine kötülüklereden neden olan bütün o insan grubu sorumlu tutulur.<sup>47</sup>

Richard Swinburne ise ahlâkî kötülüğün kapısını biraz daha aralayarak ihmal sonucu insanın başına gelen olumsuz durumları da ahlâkî kötülük saymıştır. Bunu şöyle ifade etmiştir:

Ahlâkî kötülüğü, insanların yapmamaları gerektiği hâlde bile bile neden oldukları (veya yapılması gerektiği hâlde insanlar tarafından kayıtsızlık sonucu yapılmayarak meydana gelmesine izin verilen) ve böylecek istekli eylemler ve ihmalcı başarısızlıklar tarafından oluşturulan bütün kötülükler olarak anlıyorum.<sup>48</sup>

Zikredilen bu pasajdan anlaşılacağı üzere Richard Swinburne'ye göre insanların özellikle kötüyü amaçlayarak gerçekleştirdikleri fiillerin neticesinde ortaya çıkan olumsuz durumlara ahlâkî kötülük denildiği gibi, yerine getirmeleri icap eden ancak insanların ihmalkarlıkları sonucu meydana gelen adaletsizlik veya zulümlere de ahlâkî kötülük denilmelidir. Bundan hareketle şöyle bir neticeye varılabilir: Swinburne'nin analizine göre, hesabında milyonlar taşıdığı hâlde Hindistan'daki fakirlere elini uzatmayan bir zengin yapmış da bir kötülüktür.

Belki de ahlâkî kötülük için gösterilebilecek en çarpıcı tarihî olaylardan bir tanesi siyahî Afrikalıların Amerika'da maruz kaldıkları ve sonradan transatlantik köle ticareti olarak bilinen köleliktir. Dört yüz seneyi aşkın bir zaman diliminde birçok siyahî Afrikalı insan, evleri ve yuvalarından zorla uzaklaştırılıp insanın düşünebileceği en zor şartlar altında çalışmaya sevk edilmiştir. Yaşanan böyle bir kölelik trajedisi sonucu insanlığın bir kısmı asırlar süren işkence, ölüm ve zulüm faciasına maruz bırakılmıştır.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 35.

<sup>48</sup> Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 87.

<sup>49</sup> Transatlantik köle ticareti için bkz. Rebecca Shumway, *The Fante and the Transatlantic Slave Trade* (New York: University of Rochester Press, 2011), 25- 52.

### 2.2.3. Metafiziksel Kötülük

Metafiziksel veya metafizik kötülük, evrenin yaratılmış bir şey olması nedeniyle onun zatının taşıdığı sonluluğa ve sınırlılığa işaret etmektedir.<sup>50</sup> Kötülüğün bu çeşidi, ahlâkî ve doğal kötülük çeşitlerinden hem ilke hem cins bakımından farklıdır.<sup>51</sup> Bu sebeple de onu kötülük olarak kabul etmeyenler olmuştur.<sup>52</sup>

Leibniz öncesinde metafizik kötülük çeşidinin ifade ettiği anlamı üzerinde duran felsefi kaynaklar olmuşsa da, ilk defa ona “metafizik kötülük” ismini veren Leibniz olduğu kabul edilmektedir.<sup>53</sup> Leibniz’e göre, Augustine’nin buna metafizik tabiriyle ifade etmemesine rağmen, doğal ve ahlâkî kötülüklerin temelinde metafizik kötülüğü konumlandırmıştır.<sup>54</sup> Zira Augustine geleneğinde âlemin yaratmaya konu olması onun da eksikliğini (sınırlılığını) gerektirecektir. Ve zati itibarıyla taşıdığı söz konusu eksiklik nedeniyle hem dünyanın kendisinden hem de içerdiği insanlardan kusur sadır olacaktır. Başka bir deyişle âlemin sınırlılığı doğal ve ahlâkî kötülüklerin sebebidir. Fakat, belirtilmelidir ki yaratılmışların taşıdıkları bu sonluluğu kötü olarak bakmayan teodiseciler vardır. Onlara göre, sözünü ettiğimiz sonluluk sadece yaratılmış olmanın kaçınılmaz bir neticesidir.<sup>55</sup>

Leibniz göre, metafizik kötülük<sup>56</sup> eşyanın kamil olmayışının (*imperfection*) zati bir gereği iken<sup>57</sup> doğal (tabii) kötülükler elemeleri simgelemektedir.<sup>58</sup> Ahlâkî kötülükler ise, ona göre, günahı ifade etmektedir.<sup>59</sup> Leibniz’in düşüncesinde metafizik kötülük asıl konumundadır. Geri kalan diğer iki çeşit kötülükler ise asıl olan metafizik kötülükten çıkmaktadırlar.

<sup>50</sup> Eyüp Aktürk, “Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük”, *Felsefe Dünyası*, sy. 59 (Temmuz, 2014), 151.

<sup>51</sup> Naldan, “İmam Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, 66.

<sup>52</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 30-1.

<sup>53</sup> Aktürk, “Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük”, 150.

<sup>54</sup> Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”, 31-2.

<sup>55</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, 13.

<sup>56</sup> Metafizik kötülüğü ayrı bir kötülük çeşidi saymayıp doğal kötülükler arasında sayanlar da olmuştur bkz. Amulyan Ranjan Mohapatra, *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions* (New Delhi: Sterlings Publishers, 1990), 59.

<sup>57</sup> Nicholas Jolley, *Leibniz* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005), 167.

<sup>58</sup> Jolley, a.g.e., 167-8.

<sup>59</sup> Jolley, a.g.e., 167-8.

Leibnizçi düşüncede Tanrı, hem mükemmel hem iyi olandır.<sup>60</sup> Bu nedenle “Tanrı’dan iyilik, adâlet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkamaz”.<sup>61</sup> Bu mantıktan hareketle Leibniz, evreni iyi bir şey olarak kabul eder, çünkü onu da Tanrı yaratmıştır. Ona göre, Tanrı, evreni yaratırken sadece itina ile yaratmaya özen göstermemiş, aynı zamanda muhtemel dünyalar arasından en iyisini seçerek yaratmıştır.<sup>62</sup> Bu bakımdan Tanrı, âlemin içerdiği kötülükleri, kaçınılamayacak bir takım öğeler olduğu sonucuna vardığından dolayı bu şekilde yaratmıştır.<sup>63</sup>

Leibniz’in amacı, kötülüğün Tanrı’da bulunan veya O’ndan kaynaklanan bir eksiklikten değil, bilakis evrenin kendi özünde bulunan bir nitelik sebebiyle meydana geldiğini göstermektir. Şayet evrendeki kötülükler, Tanrı’dan kaynaklanmış olsalardı, Tanrı’nın mükemmeliği veya iyiliği söz konusu olmazdı. Bu sebeple, Leibniz’e göre, kötülük, evrenin bizatihi mükemmelliysizliğinden kaynaklanmalıdır.<sup>64</sup> Peki Tanrı, evreni hiç yaratmasa olmaz mıydı? Leibniz’e göre, varlık yokluktan daha iyi olduğu için Tanrı, eksikliğiyle beraber evreni yaratmayı seçmiştir.<sup>65</sup>

Metafiziksel kötülük, doğal ve ahlâkî kötülük çeşitlerinden her açıdan farklı olmasından dolayı ona somut örnek göstermek mümkün gözükmemektedir.<sup>66</sup>

### 2.3. Kötülük Probleminin Görünümleri

Tarihe baktığımızda, insanların Tanrı’ya inanan ve inanmayan olarak iki gruba ayrıldıklarını görürüz. İnanan insanlar, dünyadaki düzeni var olan bir Tanrı’nın gücüyle açıklanabileceğini düşünürken, inanmayanlar ise dünyanın düzenini kâinatın dışındaki bir güce başvurmadan açıklamayı daha makul bulmuşlar. Her iki

<sup>60</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1949), 1.

<sup>61</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batu, (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1986), 16.

<sup>62</sup> Nigel Warburton, *A Little History of Philosophy* (New Heaven and London: Yale University Press, 2011). 146.

<sup>63</sup> Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 49.

<sup>64</sup> Rafiz Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”, s. 33.

<sup>65</sup> Öçal, *Kışladan Medreseye*, 411.

<sup>66</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 27-8.

grubun kendi açıklama tarzının hakikate daha yakın olduğunu düşünse de açıklamakta güçlük çektikleri noktalar her zaman olmuştur. Mesela dünyada var olan düzende kötülüğün nasıl bir yeri olduğu sorusu yüzyıllar boyu akılları meşgul etmiştir. Sadece filozoflar veya din adamları değil, sıradan insanlar dahi her canlının hayatına içkin bu kötülüklerin kaynağı ve nedeni üzerinde düşünmeden edememiştir.<sup>67</sup>

Kötülüğün yeri ve anlamına dair bu düşünceler, birçok insanı Tanrı inkarına kadar götürdüğü tarihî bir gerçektir. Bazı kimseler de bu düşüncelerden dolayı doğrudan inkara gitmese de Tanrı'nın varlığından kuşkulunmuş ve Tanrı gibi bir ilkenin varlığının olasılık bakımından çok düşük olduğu kanaatine varmışlar.<sup>68</sup> Bununla birlikte belirtmelidir ki kötülük, Tanrı inancına sahip biri için daha ciddi bir problem oluşturmaktadır.<sup>69</sup> Zira inanan insanlar, inandıkları Tanrı'nın iyiliğini evrendeki kötülüklerle bağdaştırmak zorundadırlar.<sup>70</sup>

Ateist veya agnostikler, kötülüğün Tanrı inancı noktasında uyandırdığı bu problemlerden dolayı, Tanrı'ya inanmamaları hususunda sebeplerini izah ederken kötülük problemine çokça vurgu yaparlar.<sup>71</sup> Söz gelimi bir ateist, Tanrı'ya inanması noktasında zorluk çekmesinin nedenlerini dile getirirken böyle bir argüman kullanması çok muhtemeldir: “Tanrı, her şeyi bilen olduğuna göre, her türlü kötülüğün ve ızdırabın farkında olmalıdır. Her açıdan iyi olduğu için de, muhtemelen tüm kötülükleri ortadan kaldırmak isteyecektir. Her şeye gücü yeten olması nedeniyle de, bunu yapmaya kadirdir. Bu nedenle, bir Tanrı olsaydı, insanın dünyada herhangi bir kötülük bulmamayı beklerdi. Madem insan kötülüğe rastlamaktadır -ve oldukça fazla- Tanrı da var olmamalıdır.”<sup>72</sup>

İnsanların kötülük problemine karşı duruşları farklıdır: Kimisi Tanrı'ya nispet edilen sıfatları inkâr ederek bu problemden kurtulmayı tercih ederken, kimisi ise bir

---

<sup>67</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 10.

<sup>68</sup> Draper, “Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists”, 348. Ayrıca bkz. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 7.

<sup>69</sup> Ninian Smart, “F.R. Tennant and The Problem of Evil”, in *Philosophers and Religious Truth*, ed. Ninian Smart (New York: The Macmillan Company, 1970), 152.

<sup>70</sup> H. J. McCloskey, “God and Evil”, *The Philosophical Quarterly* 10, no. 39 (April, 1960), 101.

<sup>71</sup> C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, 2. Edition (Madison: InterVarsity Press, 2009), 156.

<sup>72</sup> Evans & Manis, *Philosophy of Religion*, 157.

bütün olarak tanrı inancını inkâr etmiştir. Bu nedenle, kötülük probleminin dikkate değer bir problem olduğu bir gerçektir.

Filozof ve teologlar, kötülük problemini iki farklı başlık altında ele almışlardır:<sup>73</sup>

1. Tanrı'nın sahip olduğu kabul edilen iyilik, kudret ve bilgi sıfatlarının dünyada var olan kötülükle mantıksal olarak çeliştiğini göstermeye amaçlayan **mantıksal kötülük problemi**.

2. Dünyada var olan bazı kötülüklerin gerkesizliği ve anlamsızlığından dolayı Tanrı'nın var olma ihtimalinin olmama ihtimalinden daha düşük olduğunu göstermeye amaçlayan **delilci kötülük problemi**.

### 2.3.1. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük problemi evrendeki kötülüğün iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın varlığını imkânsız kıldığını ileri sürer.<sup>74</sup> Buna göre, insan aklı, kötülük ile iyi ve güçlü bir varlığın bir aradalığını imkânsız olarak bulur. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığını da imkânsız kabul edecektir. Böyle bir mantıksal akıl yürütmeye kötülük problemini vaz eden ilk kişinin Epikür olduğu belirtilmektedir. Epikür'ün kötülük prolemine dair kendi formülasyonu aşağıdaki gibidir:

Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldıracaktır, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldıracaktır, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldıracaktır. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O, güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; Eğer O, ortadan kaldıracaktır fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz. Eğer O, ne ortadan kaldırmayı istiyor, ne de kaldıracaktır, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da Tanrı değildir; eğer O hem ortadan kaldırmak istiyor hem de kaldıracaktır ki yalnız bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O, kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?<sup>75</sup>

Epikür'ün yukarıdaki paragrafta ifade ettiği problemi daha basit önermeler şeklinde şöyle sıralamak mümkündür:

<sup>73</sup> J. P. Moreland & William Lane Craig, *Philosophical Foundations for A Christian Worldview* (Madison: InterVarsity Press, 2003), 536.

<sup>74</sup> Micheal Tooley, *The Problem of Evil* (New York: Cambridge University Press, 2019), 2-3.

<sup>75</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 12.



1. İyi bir Tanrı kötülüğe engel olmak ister.
2. Her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülüğe engel olabilir.
3. Ama kötülük ortadan kalkmıyor.
4. Öyleyse bu tür iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı var olamaz.<sup>76</sup>

Çağdaş din felsefesinin meşhur isimlerinden biri olan John L. Mackie de kötülük problemini mantıksal bir çerçevede ele almıştır. Mackie tarafından bir kez daha ileri sürülen bu problemde, Tanrı'ya nispet edilen iyilik ve kudret sıfatlarının Tanrı'yla çeliştiği yeniden vurgulanmıştır.<sup>77</sup> Fakat Mackie, bu problemi ele aldığında, Epikür'den farklı olarak, sadece yukarıdaki önermelerle o çelişkiyi elde edilebileceğini düşünmez. Ona göre, kötülük ile Tanrı'nın sıfatları arasında iddia edilen çelişkinin mantıki bir şekilde açığa çıkması için ilave öncüllere başvurulmalıdır. Gerekli gördüğü bu ek öncül veya prensipleri şu şekilde aktarmaktadır: “İyilik kötülüğün karşıtıdır, öyle ki, iyi bir şey, mümkün olduğu ölçüde dâima kötülüğü ortadan kaldırır ve ayrıca, mutlak kudrete sâhip olan bir varlığın yapabileceği şeylerin sınırı yoktur. Bunlardan şu sonuç çıkar: Mutlak iyi olan, kötülüğü tamamen ortadan kaldırır. O hâlde, mutlak iyi vardır, ancak kötülük de vardır, önermeleri çelişkilidir.”<sup>78</sup> İlave edilen öncüller veya prensipler önerme şeklinde şöyle verilebilir:

- (1) İyi bir şey, mümkün olduğu ölçüde dâima kötülüğü ortadan kaldırır.
- (2) Mutlak kudrete sâhip olan bir varlığın yapabileceği şeylerin sınırı yoktur.<sup>79</sup>

Mackie'nin burada ortaya koymak istediği şu şekilde açıklanabilir: ek olarak önerdiği yukarıdaki iki önerme ile “Tanrı vardır” önermesinin bir araya gelmesi kötülüğün yokluğunu gerektireceği için Tanrı'nın varlığıyla doğrudan çeliştiği neticesi elde edilecektir.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Bkz. Stuart Brown, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings* (London: Routledge, 2001), 86; Ayrıca bkz. Edward R. Wierenga, *The Nature of God* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), 126.

<sup>77</sup> J. L. Mackie, “Evil and Ominpotence”, *Oxford University Press* 64, no. 254 (April, 1955), 200.

<sup>78</sup> Mackie, “Evil and Omnipotence”, 200-1.

<sup>79</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 17.

<sup>80</sup> C. Stephen Evans and R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, 160.

Şimdi ise Mackie'nin kötülük problemini mantıksal bir yöntemle sunarak özellikle açığa çıkartmak istediğini daha yakında inceleyelim. Mackie'nin "Evil and Omnipotence" adlı makalesinde, kötülük problemine işarette, tutarsız olduğunu düşündüğü önermeleri şöyle sıralamıştır:

(1) Tanrı her şeye gücü yetendir,

(2) Tanrı tamamen iyidir,

buna rağmen,

(3) kötülük vardır.<sup>81</sup>

Mackie'ye göre, bu üç önerme arasında bir çelişki söz konusudur. Şöyle ki her üç önermenin hepsinin aynı zamanda doğru olması mümkün değildir. Yani bir anda bu önermelerden en fazla ikisi doğru olabilir. Zira, bunlardan her ne zaman ikisi doğru kabul edilirse üçüncüsünün yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.<sup>82</sup> Oysaki teistlerin inancı gereği bütün bu önermelere bağlı kalmalıdır. Ama, öyle görünüyor ki tutarlı bir şekilde hepsine bağlı kalamazlar.<sup>83</sup>

Richard Swinburne'nin işaret ettiği üzere bu akıl yürütmeyle Mackie'nin göstermek istediği, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasında mantıksal bir çelişki olduğudur.<sup>84</sup> Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığı kötülüğün yokluğunu, kötülüğün varlığı ise Tanrı'nın yokluğunu gerekli kılmaktadır. Bu akıl yürütmeden elde edilen mantıki gerekliliğe dayanarak, bizatihi Tanrı kavramı ile kötülük arasında mantıksal bir çelişki elde edilmiş olacaktır.<sup>85</sup> Bu manada çelişmezlik ilkesi gereği çelişkiye yol açanın da kendisi imkânsız olacağı için Tanrı'nın varlığı bu anlamda imkânsız olur. Sonuç olarak, teistin burada yapması gereken ya irrasyonel bir inanca sahip olduğunu itiraf etmesidir ya da Tanrı sıfatlarının birinden vaz geçmesidir.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> John Mackie, "Evil and Omnipotence", 200.

<sup>82</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", 200.

<sup>83</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", 200.

<sup>84</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 201.

<sup>85</sup> Swinburne, *The Existence of God*, 201.

<sup>86</sup> Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (London, Cornell University Press, 1990,), 116-7.

Mackie'nin argümantasyonunda gösterildiği üzere mantıksal kötülük probleminin taşıdığı iddiada Tanrı ile kötülük arasında mantıki bir çelişki farz edilmiştir. Yani, kötülüğün her türlü, miktarı ve derecesi ne olursa olsun, iyi ve mutlak kudreti olan bir Tanrı ile asla bağdaştırılmaz. Bu anlamda, mantıksal kötülük problemi tümdengelimsel bir argümandır. Başka bir deyişle, kötülüğün her türlü hakkında bir hükme vararak, kötülükle Tanrı arasında mantıki bir çelişki elde etmeye çalışan bir argümandır. Peki kötülüğün her türlü hakkında nasıl bir hükme varılabilir diye sorulacak olursa, buna şöyle cevap verilebilir: Kötülüğü bütün harici bilgilerden soyutlayarak salt bir kavram olarak ele almakla mümkündür. Yani, şu veya bu kötülük hakkında konuşma yerine sadece kötülüğün tanımından hareketle kötülük kavramı üzerine hüküm verilir.

Kötülük probleminin bu şekilde ele alınması risksiz değildir. Zira kötülüğün salt bir kavram olarak ele alınması, kötülük ile ilgili bilinebilecek bütün bilgilerin gereksiz olduğunu varsaymaktır. Oysa kötülüğün nasıl ve ne durumlarda meydana geldiğinin bilinmesi kötülüğe dair yapılan tartışmalarda çok önemli bir yeri vardır. Nitekim kimisi için acı sonucu kazanılan güzel bir haslet, bu hasleti daha değerli kılacağından dolayı bu tarz bir acının bulunduğu dünya daha iyi bir dünya sayılmalıdır.<sup>87</sup> Buna göre, sadece bir olgu olarak kötülük değil, kötülüğün ne şekilde meydana geldiği de çok büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, Mantıksal kötülük probleminin gayesine ulaşmak için kötülüğü soyutlayarak salt bir kavram olarak ele alması, onu ne kadar tümdengelimsel bir argüman olarak ele alınmasına imkân tanısa da problemin büyük bir detayını dışarıda bırakması nedeniyle ciddi bir eksiği olduğu söylenebilir.<sup>88</sup>

### 2.3.2. Delilci Kötülük Problemi

Argümantatif bir şekilde kötülük problemini vaz etmenin diğer meşhur yolu delilci yöntemle onu kurgulamaktır. Alvin Plantinga, Keith Yandell (ö. 2020) ve daha birçok filozofun mantıksal kötülük problemi üzerine düşürdüğü ciddi şüphelerden dolayısıyla 1980'lerden bu yana kötülük problemini delilci yöntemle ele almak

<sup>87</sup> Tooley, *The Problem of Evil*, 5-6.

<sup>88</sup> Tooley, *The Problem of Evil*, 6.

daha popüler olmuştur.<sup>89</sup> Mantıki problemine nazaran delilci kötülük problemi daha az iddialıdır. Argümanın bu versiyonu kesin bir ispat yapmayı amaçlamaz, bilakis Tanrı'nın var olmama ihtimalinin daha yüksek bir ihtimal olduğunu göstermeye çalışır. Yani, delilci kötülük problemi tümdengelimsel (*deductive*) bir argüman değil, aksine olasılıkçı (*probabilistic*) bir argümandır.<sup>90</sup>

Delilci kötülük probleminin farklı şekilleri olsa da bilinen en meşhur şekillerinden birinin özü şöyle verilebilir: Bütünüyle iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı, kendisinden daha büyük bir iyiliği önlemesini gerektirmeyeceği takdirde, aşırı olan her türlü kötülüğü (*suffering*) engeller. Ama, öyle aşırı kötülük örnekleri var ki kendilerinden daha büyük bir iyiliği yok etmeden Tanrı bunları engelleyebilirdi. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı makul (*plausible*) gözükmemektedir.<sup>91</sup> Bundan anlaşıldığı üzere Tanrı'nın kesin yokluğuna ulaşmak yerine, yokluğunun daha olanaklı olduğu hedeflenmiştir.

Delilci kötülük probleminin en ayırt edici hususlardan bir tanesi, özenle seçilmiş bir takım kötülükler odaklanmasıdır. Örneğin aşırı acı çeken bebeklere veya orman yangınlarında ölen hayvanların acılarına odaklanıp teistlerin bunlara makul bir izah sunmasını talep eder.<sup>92</sup> Bunun arkasındaki hedef teist inancının kötülükler makul bir açıklama sağlayıp sağlamadığının sorgulanmasıdır.<sup>93</sup> Bu nedenle, teist olmayanın gözünde teizmin bu kötülükler makul bir izah bulamaması Tanrı'nın kabulü aleyhine bir delil olarak kabul edilmelidir. Görüldüğü üzere, delilci kötülük probleminde herhangi bir kötülük değil, aksine bilhassa izahı aşırı zor görünen kötülükler konu edinmektedir.<sup>94</sup>

Delilci kötülük probleminde konu edinilen kötülüklerin diğer bir özelliği ise, o kötülüklerin hem gereksiz (*gratuitous*) hem de fazla (*abundance*) olmalarıdır.<sup>95</sup>

---

<sup>89</sup> Michael Peterson and et al., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 284-285.

<sup>90</sup> Daniel Howard-Synder, *The Evidential Argument From Evil*, (Indiana: Indiana University Press, 1996), xii.

<sup>91</sup> Howard, *The Evidential Argument From Evil*, xiv.

<sup>92</sup> Reichenbach, "The Inductive Argument from Evil", 223.

<sup>93</sup> Peterson et al., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 285.

<sup>94</sup> Peterson et al., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 287.

<sup>95</sup> Nick Trakakis, "The Evidential Problem of Evil", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/evil-evi/>

Zaman zaman ahlâkî kötülüklerin aşırılığını insanın özgür iradesine dayandırarak açıklanabiliyorsa da, insan ve hayvanların yaşadığı ve ahlâkî kötülük olmayan aşırı ızdırapların nasıl açıklanacağı teist-olmayanların yanıtını beklediği önemli bir husustur. Çünkü teist-olmayanlara göre, eğer insanlar eksik bilgileriyle bile kötülüğün (*suffering*) daha az olduğu bir dünyayı tasavvur edebiliyorsa, her açıdan iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın böyle bir dünyayı bilip ve onu seçmesi beklenen bir durum olmalıdır.<sup>96</sup> Oysaki dünyada ahlâkî kötülüklerin yanı sıra gereksiz ve aşırı olan kötülüklerin mevcudiyeti inkar edilemeyecek kadar çoktur.

Delilci kötülük probleminde gösterilebilecek en yaygın versiyonlardan biri William Rowe'ya aittir. 1979'da ilk versiyonunu ifade eden Rowe, daha sonra argümanını birkaç defa revize etmiştir.<sup>97</sup> Bütün revizasyonlarıyla argümanı ele almak çalışmamızın çerçevesini aşacağı için sadece ilk versiyonuna yer verilecektir: Rowe'nun delilci argümanı aşağıdaki verilebilir:

- (1) Her şeye kadir, her şeyi bilen bir varlığın kendisinden daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya aynı derecede veya daha beter bir kötülüğe müsaade etmeksizin onu engelleyebilecek oldukça şiddetli acı çekme örnekleri mevcuttur.
- (2) Daha büyük bir iyilik kaybedilmediği veya aynı derecede veya daha beter bir kötülüğe müsaade edilmediği müddetçe, her şeye gücü yeten, bütünüyle iyi bir varlık herhangi bir şiddetli acı çekme hadisesini engeller.
- (3) Bu nedenle, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, bütünüyle iyi bir varlık yoktur.<sup>98</sup>

Yukarıdaki argümanı, iki açıdan incelemek mümkün; şekli ve maddesi itibarıyla. Argümanın şekli bir akıl yürütmede takip edilen aşamaların mantıki bir geçerliliği olup olmadığına dikkat ederken, argümanın maddesi ise; o akıl yürütmenin içeriğinin hakikatle uyumlu olup olmadığına odaklanır. Filzoflara göre, Rowe'nun sunduğu bu argüman şu anki şekliyle geçerli (*valid*) bir argümandır.<sup>99</sup> Bu demek

<sup>96</sup> Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 55.

<sup>97</sup> Peterson et al., *Akil ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 285.

<sup>98</sup> Peterson et al., *Akil ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 288.

<sup>99</sup> İsmail Şimşek, "William L. Rowe ve "Kötülüğün Anlamsızlığı"", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11, sy. 55 (Şubat, 2018), 1031. Ayrıca bkz. Howard, *The Evidential Argument From Evil*, 2.

oluyor ki, birinci ve ikinci önermelerinin içerdiği maddenin doğru kabul edilmesi durumunda neticesinin de kabul edilmesini gerektirecektir. Yani ateizmin kabul edilmesine götürecektir.<sup>100</sup>

Bu nedenle, maddeleri bakımından birinci ve ikinci önermelerin doğrulanması Rowe tarafından sunulan argümanın doğru netice vermesi için ciddi önem arz etmektedir. İkinci önermeye baktığımızda, Tanrı'nın bazı muayyen durumlarda ne yapacağına dair bilgi verdiğini görmekteyiz. Tanrı hakkında bilgi veren bir önerme olması nedeniyle ona teolojik önerme (*theological premise*) denmiştir.<sup>101</sup> Bu önermede Rowe, Tanrı'nın daha büyük bir iyiliğin kaybedilmediği yahut aynı dercede olan veya daha beter bir kötülüğe yol açmayan her türlü kötülüğü önleyeceğini ileri sürerek<sup>102</sup> kötülük ile ilgili Tanrı'yla bağdaşmayacak bir husus hakkında bilgi vermektedir. Böylelikle Tanrı'nın izin vermeyeceği bu tür kötülüklerin dünyada vaki olması durumunda (yani birinci önermenin hariçte tahakkuk etmesi durumunda) Tanrı'nın yok olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır.

Bu aşamadan sonra atılacak en mantıklı adım birinci önermenin kesin bir şekilde hariçte tahakkuk edip etmediğinin araştırılmasıdır. Ne var ki Rowe, birinci önermenin ifade ettiği bir kötülüğün hariçte bulunup bulunmadığına dair kesin bir bilgiye (*know fact*) ulaşamayacağımızı itiraf etmektedir.<sup>103</sup> Bununla beraber onun için, bu tarz kötülüklerin vuku bulduğunu düşünmemiz için rasyonel temellerimiz (*rational grounds*) vardır. Yani, bu kötülüklerin vukûna dair bilgimizin kesin değil, bilakis muhtemel olduğunu düşünmektedir.<sup>104</sup> İşte, Rowe tarafından sunulan argümanın bu muhtemel yönünden dolayı ona burhani değil, olasılıkçı (*probabilistic*) bir argüman denmiştir.

Rowe'nun argümanı üzerinde gösterildiği üzere delilci kötülük probleminde ulaşılmak istenen şey, ateizmin kesinliğinden ziyade ateizmin rasyonel açıdan teizmden daha muhtemel bir pozisyon olduğudur.

---

<sup>100</sup> Trakakis, "The Evidential Problem of Evil".

<sup>101</sup> Trakakis, "The Evidential Problem of Evil".

<sup>102</sup> Howard, *The Evidential Argument From Evil*, 9.

<sup>103</sup> Howard, *The Evidential Argument From Evil*, xiv.

<sup>104</sup> Howard, *The Evidential Argument From Evil*, xiv.

## 2.4. Kötülük Problemine Önerilen Çözümler

Kötülük probleminin ele alınmasında tek bir yöntem olmadığı gibi, probleme çözüm önerilmesinde de farklı yöntemler takip edilmiştir. Bu noktada önerilen çözümler üç ayrı başlık altında ele alınabilir: Bunlar bütüncül reddiye (*Total Refutation*), savunma (*defense*) ve teodisedir (*theodicy*).<sup>105</sup> Söz konusu bu üç ayrı çözüm önerilerine örnekler sunmadan önce her biriyle ilgili bilinmesi icap eden bazı noktalara değinmekte fayda vardır.

Teologların sundukları bu üç çözüm önerisini yakından incelediğimizde kötülük ile ilgili iddia edilen iki önemli hususa bağlı olarak, üç ayrı şekil aldığını görmekteyiz. Bu noktanın daha iyi anlaşılması için kötülük probleminin çeşitlerinde kötülükle ilgili dile getirilmek istenenlere tekrar bir göz atalım.

Kötülüğü Tanrı aleyhine kullanmak isteyenler, iki ayrı iddiadan biriyle bunu yapabilirler: Ya kötülüğe dair bildiklerimizin ilk bakışta (*prime facia*) Tanrı'ya inanmayı anlamsız kıldığını iddia ederler. Bu durumda, sadece kötülüğe odaklanarak, insanın sahip olduğu bütün bilgi ve inançları devredışı bırakacaklardır. Yani böyle bir iddiadan hareketle kötülük problemini vazedener, ya kötülüğün kendisi dışında, insanın epistemik sahasının elverdiği başka hiçbir bilgiye atıf yapmaksızın problemi vaz edecekler<sup>106</sup> ya da, kötülüğe dair bilgilerimizin yanı sıra insanın diğer birçok bilgi ve inancına yer verecektir ve söz konusu ek bilgilerimizle birlikte bile Tanrı'ya inanmanın mümkün olmadığını iddia edeceklerdir. Görüldüğü üzere bu ikinci iddiada teist-olmayanlar, sadece kötülüğe odaklanınca Tanrı ile ilgili şüphelerin doğacağını düşünmez, aksine insanın epistemik düşüncesinin elverdiği bütün kesin ve makul bilgi sahasının problemin çözümüne dahil edilmesi durumunda bile Tanrı'ya inanmanın makbul bir şey olmayacağını ileri sürmektedir.<sup>107</sup>

Yukarıdaki iki iddiayı dikkate alan bir teolog, ikisinden birine meydana okuyarak cevabını oluşturabilir. Dolayısıyla, ya sadece kötülüğe odaklandığımızda Tanrı'ya

---

<sup>105</sup> Tooley, a.g.m., 28-31.

<sup>106</sup> Tooley, a.g.m., 28.

<sup>107</sup> Tooley, a.g.m., 28.

inanmanın zor olacağını kabul ederek, fakat epistemik sahamızın imkân verdiği birçok bilgi sayesinde Tanrı'ya inanmanın daha doğru olduğunu söyleyecektir, ya da daha ileriye giderek kötülükle ilgili bildiğimiz hiçbir şeyin Tanrı hakkında şüphe duymamıza kapı aralamadığını söyleyecektir. Başka bir deyişle gerekirse, Teologlar, (a) ya çok kesin bir ifadeyle kötülüğün Tanrı için hiçbir açıdan sorun oluşturamayacağını iddia edecektir. Bu durumda, kötülük probleminin hiçbir şekilde problem olarak vaz edilemeyeceği kanaatini benimseyecektir. (b) Ya da kötülüğün Tanrı için sorun oluşturabileceğini, ancak teistin bütün bilgi sistemine dahil edildiğinde Tanrı inancı için bir sorun oluşturmayacağını düşünecektir.<sup>108</sup>

Birinci pozisyonu savunan bir teologun, bütüncül bir reddiye sunduğu söylenebilir. Çünkü bu pozisyona göre, kötülükle ilgili hiçbir şeyin Tanrı aleyhine kullanılamayacağı savunulacaktır. Birçok filozof, böyle bir duruşun makul olmadığını düşünse de bazı teistler bunu savunmayı daha doğru bulmuşlardır.<sup>109</sup>

İkinci pozisyona göre ise bir teolog, kötülükle ilgili bilinenlerin ilk bakışta Tanrı'ya inanmayı zor kıldığını kabul etmekle beraber, bütün bilgilerimizin ışığında bu meseleye bakıldığında Tanrı'ya inanmanın daha makul bir duruş olduğunu savunur. Buradaki teologların duruşu da ikiye ayrılabilir: Birincisine göre teolog der ki: farz edilen her bir kötülük için öyle makul bir durum (*state of affairs*) düşünülebilir ki, bu durumun vaki olması durumunda, iyi olan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi ahlâken doğru olurdu. Böyle bir mantık takip ederek cevap üretemeye çalışan bir teolog, **teodise** (*theodicy*) olarak isimlendirilen bir çözüm önerisinde bulunmaktadır.<sup>110</sup> Alvin Plantinga'ya göre teodise üretmeye çalışan bir teolog, sadece kötülüğün varlığının arkasında yatan makul ahlâkî gerekçeleri açıklamakla kalmaz, bunun ötesine de giderek Tanrı'nın kötülüklerle izin vermesindeki asıl ahlâkî nedenini de açıklamayı çalışır.<sup>111</sup> Richard Swinburne ve William Hasker'e göre teodiseciyi (*theodocist*), Tanrı'nın yaptıklarının arkasında yatan nedenleri açıklayan bir insan olarak göstermek teodisecinin altından kalkamayacak işlerin peşine düşürmektir.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Tooley, a.g.m., 28-9.

<sup>109</sup> Tooley, a.g.m., 29.

<sup>110</sup> Tooley, a.g.m., 29.

<sup>111</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 28.

<sup>112</sup> Tooley, a.g.m., 29.



İkinci bir pozisyona göre hareket etmek isteyen bir teolog, Tanrı ile kötülük arasında mantıki bir çelişki olmadığını göstermeye çalışır. Şöyle ki, bizim düşünebileceğimiz öyle bir olayın anlatısını (*story*) sunar ki, bu anlatının gerçekleşmesi durumunda Tanrı'nın o durumda kötülüğe izin vermesinde hiçbir mantıksal çelişki ortaya çıkmaz.<sup>113</sup> Bu noktada teologun aslında yaptığı, kötülük ve Tanrı'nın bir aradalığının zorunlu olarak bir çelişkiye neden olmayacağını göstermektir. Dikkat edilirse, savunma sunan bir Teolog, sadece kötülüğe odaklanmakla çözümünü üretmez, aksine bizim bilgi sistemimizin elverdiği başka bir olayı zikrederek Tanrı'nın bu durumda kötülüğe izin vermesinin sorunlu olmayacağını belirtecektir. Böylece, kötülük ile Tanrı'nın bir arada bulunmasına makul bir sebebi teklif ederek Tanrı'nın özellikle bu neden için değilse de, insanın henüz aklına gelmeyen daha çeşitli başka nedenler için kötülükler için izin verebileceğini ifade etmiş olur. Bu yöntemle kötülük problemini bertaraf etmeye savunma (*defense*) denir.<sup>114</sup>

Bazı filozoflara göre bu şekildeki bir savunma, özellikle kötülük ile Tanrı arasında iddia edilen mantıksal çelişkiyi bertaraf etmeyi amaçladığı için mantıksal kötülük problemine cevap olduğu kadar delilci kötülük problemine de cevap olduğu söylenemez. Zira kötülük ile Tanrı arasında mantıki bir çelişkinin olmaması, teizmi daha rasyonel bir pozisyon yapmaz. Başka bir deyişle, teizmin gayri mantıki olmamakla beraber, ateizmin ondan daha makul olma ihtimali var ki delilci problemin gayesi de o sonuca varmaktır. Buna binaen filozofların bazılarında göre savunmanın her iki kötülük problemine cevap oluşturabilmesi için bir takım şartlar koşmuştur. Örneğin Peter Van Inwagen'e göre, bir savunmanın sağlaması gereken şartlardan bir tanesi Tanrı ile kötülüğün bir aradalığına dair teklif ettiği anlatının gerçek bir anlatı olmasıdır (*true for all we know*).<sup>115</sup> Ona göre, ayrıca, önerilen anlatının içerdiği ayrıntıların da gerçek olmalısı şarttır.<sup>116</sup>

Yani Inwagen için, bir savunma bağlamında teklif edilecek herhangi bir anlatı, sadece Tanrı ile kötülüğü tutarlı bir şekilde bir arada tutabilen bir anlatı olması

---

<sup>113</sup> Tooley, a.g.m., 29.

<sup>114</sup> Tooley, a.g.m. 29.

<sup>115</sup> Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 2006), xii.

<sup>116</sup> Van Inwagen, *The Problem of Evil*, xii.

yeterli değildir, anlatının ayrıca gerçeklikle bağdaşan gerçek bir yönünün de bulunması lazım. Zikredilen bu şarta ek olarak bazı filozoflar, tahakkuk etmeye gerçek bir olanak (*real possibility*) taşıyan bir anlatı olmasını da şart koşar.<sup>117</sup> Bunun nedeni şöyle açıklanabilir: bir anlatının gerçek olması, başka bir ifadeyle yanlış bir anlatı olmaması, bu anlatının tahakkuk etmeye olanaklı olduğunu göstermez. Yani teklif edilen bir anlatı, gerçeklikle bağdaşan bir yönü olsa bile, tahakkuk etme ihtimali düşük olan bir anlatı olma riskini taşıyabilir. Dolayısıyla bu filozoflara göre, bir savunmanın kabulü için o savunma ile ilgili teklif edilecek anlatının sadece gerçeklik yönüne bakılmaz, yani sadece yanlış bir anlatı olmamasına bakılmaz, aynı zamanda tahakkuk etme ihtimalinin yüksek olmasına da dikkat edilmelidir.

Savunmanın şartlarından dikkat çekilen bu son şartın büyük bir önemi vardır. Nitekim delilci argümantasyonlarda, argümanların kabul edilmesinde dikkat edilen en önemli hususlardan bir tanesi de argümanların gerçeklik ihtimallerinin zayıf veya güçlü olmasıdır. Örneğin bir savunmacı (*defender*), bebeklerin kanserden ölmesi ile Tanrı'nın bir aradalığıyla ilgili teklif edeceği bir anlatıda, eğer ki bu anlatı doğru ise Tanrı'nın bebeklerin kanserden ölmesine izin vermesi ahlâkî açıdan doğru olacaksa, fakat öyle bir anlatının tahakkuk etmesi sadece %1 ihtimal taşıyorsa, böyle bir argümanın ihtimal değeri nedeniyle delilci argüman karşısında zayıf kalacağından dolayı delilci argümanı bertaraf edemez. Zira bir savunmada aslında beklenen, delilci argümanın sunduğu delilden daha güçlü ve doğru olma ihtimalinin daha yüksek bir argüman olmasıdır. Oysaki burada, argümanın tahakkuk etme ihtimalinin çok zayıf olmasından dolayı, delilci argümanın öngördüğünün doğru olma ihtimalinin ondan daha yüksek olmasını gerektirecektir. Bu da delilci argümanın lehine olacak ki, delilci yöntemle kötülük problemini savunanların ulaşmak istediği noktada odur.

#### **2.4.1. Bütüncül Reddiye**

Kötülük problemine sunulan bütüncül reddiyelerde, insanın epistemik sisteminin elverdiği daha birçok bilgiye başvurmaksızın, sadece kötülükle ilgili bilinenlerin

---

<sup>117</sup> Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 66-71.

Tanrı inancı aleyhine bir problem oluşturamayacağı savunulur. Bu şekildeki bir reddiyenin birkaç argümantatif yolu vardır. Bu bölümde üç tanesine yer verilecektir.

### **a. İnsanî Epistemik Bilginin Eksikliği**

Ele alınacak ilk bütüncül reddiye argümantasyonu, insanın epistemik bilgisinin eksikliği üzerine kuruludur. Yaygın olarak kullanılan bu argümanda, insanoğlunun kognitif gücünün eksikliğine işaret edilerek onun kötülüğe dair sahip olduğu bilgilerden hareketle emin bir şekilde iyi olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi için ahlâken yeterli bir sebebi olmadığı sonucuna varamayacağı belirtilir.<sup>118</sup> Buradaki argüman şöyle açıklanabilir: Madem (a) insanın eksik bir kognitif gücü vardır ve (b) eksik bir kognitif gücünün kötülüğe dair bilebileceği de eksiktir ve madem (c) kötülükle ilgili eksik bilgiye sahip olan biri, kötülüğün bütün hususiyetleriyle ilgili emin bir şekilde konuşamaz, (sonuç olarak) (d) insan, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi noktasında ahlâkî bir temeli olmayacağını da emin bir şekilde söyleyemez. Bu tarzdaki argümanla bir teolog, teist-olmayanın kesin bir şekilde kötülük hakkında konuşmasını engellediği için Tanrı'nın kötülüğe ahlâken izin verip veremeyeceği konusunda da emin bir şekilde konuşmasını engeller. Yani kötülüğün bütün hususiyetlerini bilmesi mümkün değilse bir teist-olmayanın, ki sunulan argüman bunu öngörüyor, Tanrı'nın ahlâken buna izin veremeyeceğini de bilmesi mümkün olamaz. Bu açıdan bakılırsa, teist-olmayanın kötülükle ilgili bilgi eksiliği nedeniyle kötülüğün Tanrı aleyhine kullanılabilir bir olgu olduğunu da söyleyemez. Bu bağlamda kötülüğün Tanrı aleyhine kullanılması külliyyen reddedilmiştir.

### **b. En İyi Mümkün Dünyanın Yokluğu**

Bütüncül reddiye bağlamında kullanılan diğer bir argümantasyon “mümkün dünyaların en iyisinin yokluğu” düşüncesi üzerine bina edilmiştir.<sup>119</sup> Argümanın anlaşılması için önce mümkün dünyalar ile ilgili kısa bir giriş yapmak icap eder. Mümkün dünyalar denilen şey, olması muhtemel olan her dünya anlamına gelir.

---

<sup>118</sup> Tooley, a.g.m., 31.

<sup>119</sup> Keith Chrzan, “The Irrelevance of the No Possible World Defense”, *Philosophia*, no. 17, 162.

Başka bir deyişle tasavvur edildiğinde olması imkân dahilinde olan her dünyaya bir mümkün dünya olur ve bunların toplamına mümkün dünyalar denmiştir. Şu da bir gerçek ki düşünceye konu olan her muhtemel dünya bir mümkün dünya ise, mümkün dünyaların bir sonu olduğu söylenemez.<sup>120</sup> Örneğin içinde olduğumuz bu dünyanın 100 cm olduğu farz edelim. Mümkün dünyalar mantığına göre, söz konusu dünyamıza 1cm eklenerek yeni bir mümkün dünya tasavvur etmek olanaklıdır. Sonsuza kadar her seferinde 1cm daha uzun bir dünya tasavvur edilecek olursa, karşımıza sonsuz bir dünya zinciri çıkmaktadır. Bu nedenle, mümkün dünyalar sınırsız olmalıdır. Peki, evrendeki iyilikler açısından ele alınırsa nasıl bir durum ortaya çıkar? Bu durumda da mümkün iyi dünyaların da bir sonu olmaz. Şayet mümkün iyi bir dünyanın var olduğunu farz edersek onun da bir derece daha iyisini düşünmek suretiyle var olması imkân dahilinde sayılacaktır. Bu anlamda mümkün dünyalar hipotezinin sunduğu dünyalar anlayışına göre, en iyi mümkün dünya (*the best of all possible worlds*) olarak gösterilecek bir dünya yoktur. Çünkü bütün dünyaların en iyisi olarak gösterilebilecek bir dünya yoktur.

Tanrı ve bütüncül reddiye bağlamında yapılan bu açıklamanın neyi ifade ettiğine şimdi bakalım. İçerdikleri iyilikler açısından Tanrı'nın imkân dahilinde yaratabileceği bütün mümkün dünyaları ele alacak olursak, bu mümkün dünyaların sonsuz bir zincir oluşturacağı sonucuna ulaşılabilecektir. Çünkü eğer Tanrı her şeye gücü yeten bir varlık ise farz edilebilecek herhangi bir iyi dünya için O'nun yaratabileceği bir derece daha fazla iyilik içeren bir dünya olmalıdır. Bu argümanı sunan filozoflardan biri olan Peter Forrest bu gerçeği şöyle dile getirir: “Tanrı, mümkün olan en iyi dünyayı yaratmaz, tıpkı en büyük tam sayıyı söyleyemeceği gibi”.<sup>121</sup> Yani nasıl ki sonsuz bir zincirin son bir halkası olmaz Tanrı'nın mümkün dünyalar zincirinin son halkasını yaratması beklenemez. Bu nedenle, Tanrı'nın yaratacağı dünya, *Tanrı'nın iyiliğine göre* belirlenmez,<sup>122</sup> bilakis yaratmaya konu olabilen bir dünya olması açısından değerlendirilir. Peki bu durumda iyi olan bir Tanrı'nın yaratacağı mümkün dünya nasıl bir dünya olacaktır diye soracak olursak, Forrest'e göre, Tanrı'nın yaratacağı dünya, mümkün olan en iyi dünya

<sup>120</sup> Chrzan, “The Irrelevance of the No Possible World Defense”, 162.

<sup>121</sup> Peter Forrest, “The Problem of Evil: Two Neglected Defences”, *Sophia*, no. 20, 52.

<sup>122</sup> Forrest, “The Problem of Evil: Two Neglected Defences”, 52.

olamayacağına göre sadece iyi bir dünya olması beklenir.<sup>123</sup> Bu çözüm nazarı dikkat alındığında görülecektir ki, Tanrı'nın muhtemel dünyaların en iyisini seçmesi beklenemeyeceğine göre, O'ndan sadece mümkün olan iyi bir dünya seçmesi makuldür ki içinde olduğumuz dünyanın iyi olan bu dünyaların biri olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak denilebilir ki birinci argümanda olduğu gibi sunulan bu çözüme göre de kötülüğün Tanrı aleyhine kullanılması tamamıyla reddilmiştir. Çünkü insanlar, içinde yaşadıkları dünyadan daha iyi bir dünyayı tasavvur edebiliyor olsalar dahi Tanrı'nın o insanların tasavvur ettiği iyi olan o dünyayı seçmesini gerektirecek herhangi bir husus yoktur. Aksine seçilip yaratılan dünyanın sadece iyi dünyalardan bir tanesi olması yeterlidir ki içinde yaşadığımız dünya da, bu iyi dünyalardan bir tanesidir.

### **c. Ontolojik Delil**

Üçüncü argüman, Batı felsefesi literatüründe ontolojik delil olarak bilinen Tanrı ispatının ontolojik argümanına dayanmaktadır. İlk defa St. Anselm tarafından ortaya atılan ontolojik argümanın, zaman içerisinde farklı versiyonları geliştirilmişse de,<sup>124</sup> amacımızın dışına çıkmamak adına, argümanın çeşitli versiyonlarına değil, sadece temel iddiası ve bu iddianın bütüncül reddiye ile ilişkisine dikkat çekilecektir. Ontolojik argümanın iddiasına göre, Tanrı kavramının sırf ne ifade ettiğini idrak etmekle bir insan, Tanrı'nın varlığına ulaşır.<sup>125</sup> Ontolojik argümanın temel iddiası da budur. Bu iddianın ayrıntılarına göre Tanrı, (tanımı gereği) kendisinden daha büyüğünün tasavvur edilmediği varlıktır. Ve aynı zamanda bu kavram, zihinde var olarak bulunmaktadır. Fakat, hariçte var olmak sadece zihinde var olmaktan daha yücedir. Bu nedenle, eğer Tanrı yalnızca zihinde bir fikir olarak var bulunursa, Tanrı'dan daha yüce bir şey vardır (Çünkü hariçte olmanın yalnızca zihinde olmaktan daha yüce olduğunu söyledik). Oysa (tanımı

---

<sup>123</sup> Forrest, "The Problem of Evil: Two Neglected Defences", 52.

<sup>124</sup> Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument A Neoclassical Theistic Response* (Edinburgh: Cambridge University Press, 2006), 1.

<sup>125</sup> Graham Oppy, "Ontological Arguments", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 edition), ed. Edward N. Zalta.

gereği) Tanrı, kendisinden daha yüce bir şey düşünilemeyen varlıktır. Bu nedenle, Tanrı sadece zihinde değil, hariçte de var olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı vardır.<sup>126</sup>

St. Anselm'e göre bu yöntemle Tanrı'nın varlığına empirik herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın, sadece Tanrı kavramının gereklerinden hareketle bir insan, Tanrı'nın var olduğuna ulaşacaktır. Şayet Tanrı'nın varlığı bu şekilde hasıl olduğu kabul edilirse, düşünülebilecek en yüce varlık olduğu için Tanrı, iyiliği, kudreti ve bilgisi en yüce varlık olduğu da ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, ontolojik argümanın kabul edilmesi durumunda, Tanrı'nın varlığı ispat edilmiş olacağı gibi her açıdan iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen varlık olduğu da ispatlanmış olur ki bu durumda "Tanrı yoktur" iddiasının hiçbir şekilde ihtimali kalmayacaktır.<sup>127</sup>

Görüldüğü üzere bu üçüncü argümana göre de Tanrı kavramının gereklerine binaen hem Tanrı'nın varlığına hem de Tanrı'nın üstün sıfatlarına ulaşılmıştır. Bu sebeple, kötülüğün Tanrı aleyhine kullanılmasına hiçbir şekilde yer bırakılmamış ve böylece bütünüyle kötülük probleminin vaz edilebilmesine kapı aralanmamış olur.

#### **2.4.2. Savunma (Defense)**

Savunmalar, her açıdan iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın ahlâken kötülöklere izin vermesini mümkün kılan çeşitli muhtemel anlatılardır. Bu anlatıların amacı Tanrı'nın gerçek nedenlerini açığa çıkartmak değil, sadece kötülüğün Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaşmayan şeyler olmadığını göstermek için vardır. Bu bölümden sadece bilinen iki tane savunmaya yer verilecektir.

##### **a. Tanrı Lehine Olan Delillerin Epistemik Değeri**

İlk savunma örneğimiz, günümüze kadar Tanrı lehine sunulan bütün delillerin toplam epistemik gücüne dayanmaktadır. Daha önce temas edildiği üzere, kötülük probleminde önerilen savunmacı ve teodiseci çözümlerde, kötülükler odağında sunulan Tanrı yokluğuna dair bilgilere karşı, insanın epistemik bilgi sahasına giren çeşitli inançsal ve çıkarımsal bilgileri destekçi bilgiler olarak kullanılır. Böylece

---

<sup>126</sup> Kenneth Einar Himma, "Anselm: Ontological Argument for God's Existence", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>127</sup> Tooley, a.g.m., 33.

diğer epistemik bilgilerimizin, kötülüğe odaklanarak Tanrı'nın yokluğu ile ilgili sunulan argümanlara nazaran daha güçlü bir temel sağladığı neticesine varılır. İşte bu noktada üzerinde durulacak savunma Tanrı lehine üretilen çeşitli argümanların toplamını esas almaktadır. Bu savunmaya göre, ateizmin teizimden daha makul bir pozisyon olarak kabul edilebilmesi için bugüne kadar teklif edilen Tanrı lehine olan bütün delillerin yetersiz olduğu kanıtlanmalıdır.<sup>128</sup> Aksi takdirde bir teistin Tanrı'ya olan inancından vaz geçmesini gerektirecek hiçbir nedeni yoktur.

Çağdaş din felsefesinde bu düşünceyi savunan Alvin Plantinga ve Bruce R. Reichenback gibi bilinen isimler anılabilir. Plantinga'ya göre, kötülük problemine dair ateistik cepheden gelen itirazlar, teistin epistemik bilgi sahasının tamamını, yani Tanrı lehine geliştirilen argümanları da kapsayacak şekilde olmadığı takdirde gerçeli bir itiraz olarak kabul edilemez.<sup>129</sup> Çünkü, Reichenback'a göre, böyle yapılmadığı takdirde “Teist biri, haklı bir şekilde, ilahiyatçılar tarafından ileri sürülen Tanrı'nın varlığına ilişkin teistik argümanların ve kanıtların dışlanması sonuçları çarpıttığını iddia edebilir.”<sup>130</sup> Dolayısıyla, Reichenback'a göre, sadece kötülöklere değil, teistin epistemik bilgi sahasının da imkân tanıdığı diğer birçok bilgiyi dikkate aldığında teistlerin kendi pozisyonlarından caymamaları için iyi bir dayanak bulmuş olurlar. Dikkat edilirse, buradaki savunmanın **anlatısı** Tanrı lehine sunulan argümanların toplamıdır. Bu argümanların geçerli olması durumunda Tanrı'nın varlığını gerektireceğinden dolayı Tanrı ile evrendeki kötölüğün bir aradalığı da sağlanmış olur.

## **b. Teodiselerin Kısmi Başarısı**

İkinci bir savunma örneğı, teodiselerin kısmi başarısı üzerine bina edilmiştir. Richard Swinburne'nin savunduğı bu argümana göre, eğer ki evrende var olan kötölüklerin büyük çoğunluğuna yönelik üretilen teodise çözümlerinin başarılı olduğu kabul edilirse, geriye kalan kötölüler için de başarılı teodiselerin bulunacağı öngörölerek, teistik pozisyonun sağlamlığı temellendirilmiş olacaktır. Burada Swinburne'nin işaret etmek istediğı şöyle açıklanabilir: Öncelikle teodiseler,

<sup>128</sup> Alvin Plantinga, “The Probabilistic Argument from Evil”, *Springer* 35, no. 1 (January, 1979), 3.

<sup>129</sup> Plantinga, “The Probabilistic Argument from Evil”, 3.

<sup>130</sup> Reichenback, “The Inductive Argument from Evil”, 224.

Tanrı'nın belirli kötülöklere izin vermesindeki ahlâkî sebebini ortaya koymayı çalışan öneriler olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, bu teodiseler, Tanrı'yla bağdaşmadığı zannedilen kötölüklerin büyük bir kısmını başarıyla açıkladığı farz edilirse, bu durumda, rasyonel bir şekilde henüz açıklanamayan kötölöklere de mutlaka makul teodiselerin bulunacağı sonucuna varılacaktır.<sup>131</sup> Bu nedenle, başarılı teodiselerin varlığına inanan teistin biri için, epistemik bilgi sahasının ona imkân tanıdığı bu kesin bilgi sayesinde Tanrı ile kötölüğün bir aradalığı söz konusu olduğunda bir sorun yaşamayacaktır.

Dikkat edilirse, Swinburne'nin önerdiği bu savunma bir farziyete binaen geliştirilmiştir. Ne kendisinin bu kadar başarılı teodiselerin olduğunu ne de birilerinin buna inandığını söylemektedir. Aksine, muhtemel bir duruma binaen argümanı sunmaktadır. Bu sebeple, teklif ettiği argümanı iki şekilde yorumlamak olanaklıdır: Ya kendisinin de ifade ettiği üzere, teodiselerin başarısına inanan bir insan için geçerli bir savunma olarak ya da ileriye dönük farz edilen bir pozisyon olarak yorumlanabilir. şöyle ki; şimdilik başarılı teodiselerin üretilemediği düşünülürse bile, şayet bunların başarısı elde edilirse ileride, inançlı bir insanın o zamanda kötölük problemine böyle bir savunma ile karşı koyabilir.

### 2.4.3. Teodise

Teodiseler, “Tanrı kötölöğe neden izin veriyor?” sorusuna cevap üreten deneyimlerdir.<sup>132</sup> Teoloji ve felsefe geleneklerinde sayıca çok olan teodiseler, evrende mevcut olan bazı *değerlere* odaklanarak üretilmiştir. Teodiselerin bazıları “insanın zorluk kaşısında kazandığı önemli huylara içkin değer” üzerine odaklanırken, bazıları da “dünyanın doğal yasalar tarafından yönetilen bir şey olmasının üstünlüğü” üzerine odaklanmaktadır. Bunların haricinde yaygın olarak bilinen diğer bir teodise “özgür iradenin üstünlüğü” üzerine bina edilmiştir. Son olarak zikrettiğimiz bu teodisenin şöhretinden dolayı burada ona yer verirken, ayrıntılarından dolayı, bu bölümde başka hiçbir teodiseye örnek vermeyip sadece özgür irade teodisesinin detaylarıyla iktifa edilecektir.

---

<sup>131</sup> Richard Swinburne, “Does Theism Need a Theodicy”, *Cambridge University Press* 18, no. 2 (June, 1988), 297-8.

<sup>132</sup> Yaran, *Kötölük ve Teodise*, 91.



Hristiyan düşünce geleneğinde yaygın olarak bilinen özgür irade teodisesi, St. Augustine tarafından geliştirilmesi nedeniyle “Augustine’ci teodisyeye” adını kazanmıştır.<sup>133</sup> Zamanla Augustine’ci teodisyeye farklı ilaveler yapılmış olsa da,<sup>134</sup> esas itibarıyla üç önemli iddiadan oluşmaktadır. Teker teker bunları incelemekte fayda vardır. Zira, her bir iddiası kötülük problemine cevap arayan birer iddialardır. Yani, kötülüğün neden var olduğunu, nereden geldiğini ve Tanrı’nın kötülüğe izin verme nedenini araştıran ve bu temel sorulara cevap üretmeye çalışan birer iddialardır.

Augustine’ci teodisenin birinci iddiası özgür iradenin üstünlüğüne dair bir iddiadır. Buna göre, özgür irade dediğimiz şey, bizzatihi değerli ve mükemmeldir. Augustine, bu gerçeği şöyle açıklar: “Tıpkı başıboş bir atın bile, idrak ve hareket [yetenekleri] olmadığı için yoldan sapmayan bir taştan daha iyi olduğu gibi, özgür iradeyle günah işleyen bir yaratık da özgür iradesi olmadığı için günah işlemeyen kişiden daha üstündür.”<sup>135</sup>

Yukarıdaki pasajdan görüldüğü üzere, Augustine’ci anlayışa göre özgür irade, insanı doğru yoldan saptıran bir şey olsa bile, bir mükemmelliktir. Dolayısıyla, varlığı yokluğundan yücedir. Doğal olarak aynı pasajda Augustine, özgür bir yaratık olmanın birbirinden farklı iki mecraya yol açığının üstünü çizmiştir. Yani, özgür irade, zatı itibarıyla kemal olsa bile, ona sahip olan bir kimse, bazen iyilik için bazen de kötülük (günah) için kullanabilme yetisine sahiptir. Dolayısıyla, kabahat özgür iradeye değil, aksine özgür iradeyi taşıyan kimseye atfedilmelidir. Bu yolla Augustine, evrendeki kötülüğün “nereden geldiğine” dair cevap mahiyetinde bir teori üretmek istemiştir. Augustine’ci gelenekte, özgür iradenin üstünlüğü, özgürce seçim yapabilmenin mükemmel oluşuna dayanırken, evrendeki kötülükler ise kendisi mükemmel olan özgür iradenin yanlış kullanımına dayanmaktadır.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”, 75.

<sup>134</sup> Özgür irade teodisesine yapılan ilaveler için bkz. Hick, *Evil and the God of love*, bölüm III ve bölüm IV. Ayrıca bkz. Swinburne, *The Existence of God*, 236-272.

<sup>135</sup> Augustine, *Augustine On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, ed. Peter King (New York: Cambridge University Press, 2010), 84.

<sup>136</sup> Augustine, *On Free Choice*, 102-103.

Ona göre ayrıca, evrendeki doğal ve ahlâkî kötülüklerin tamamı, özgür yaratıkların özgürce yaptıkları kötü seçenekler sonucu meydana gelmektedir. Bu anlamda, kötülüğün her iki çeşidine ait bütün fenalıkların altında yatan asıl sebep, günah olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar, Tanrı'nın buyruklarına kulak asmayıp, içlerindeki kötü huylara uyarak zulüm, savaş, tecavüz gibi kötülüklere neden olurlar ve bu sebeple de evrendeki ahlâkî kötülüklere şahit oluruz. Doğal kötülükler ise, Augustine'ne göre, düşmüş meleklerin (*fallen Angels*) eylemleriyle açıklamak mümkündür.<sup>137</sup> Özgür iradeyle donanımlı olan melekler, zaman zaman kötülüğe meyledebiliyorlar.<sup>138</sup> Şeytan da böyle bir melek iken, özgür iradesi doğrultusunda Tanrı'ya gösterdiği isyandan dolayı O'nun rahmetinden kovularak düşmüştür. Gözle görülemeyen varlıklar olmaları nedeniyle, şeytan ve onun gibi düşmüş meleklerin işlediği bir takım fenalıklar, evrende doğal kötülükler olarak yansımaktadır.<sup>139</sup> Anlaşıldığı üzere, Augustine, kötülüğün kaynağını açıklarken Tanrı'da bulunabilecek herhangi bir kötülüğe atıf yapmaksızın sadece özgür irade odağında yapar.

Augustine'ci teodisenin ikinci ayağını oluşturan bir diğer temel iddia, özgür bir eylemin ne olduğu ile ilgilidir. Bir başka ifadeyle, özgür bir eylemin tanımına dayanan bir iddiadır. Bu tanıma göre, özgür bir eylem, faili dışında başka hiçbir şeyin neden olamayacağı fiile karşılık gelir. Augustine, bu hususta tabiri caizse “radikal” bir tutum sergilemektedir. Şöyle ki; özgür varlıkların işledikleri fiiller hususunda, eylem ile eylemi gerçekleştiren arasında başka bir ara failin bulunmasını tamamıyla reddeder.<sup>140</sup> Yaptığı bu vurgunun muhtelif nedenleri zikredilebilir:

**Birincisi**, sorumluluk gerektiren ve gerektirmeyen fiillerin birbirinden ayırt edilmesi öncelikle göze çarpar. Özgür olan varlıkların gerçekleştirdikleri eylemlerin bir çoğu, özgür iradeleriyle yaptıkları bir gerçek olsa da, onlardan sadır bazı eylemlerin hakikaten bir özgür irade sonucu olduğu söylenemez. Bu bağlamda, Augustine, cehalet veya geçerli mazeretler sonucu ortaya çıkan fiillerin, gerçek bir

---

<sup>137</sup> Augustine, *On Free Choice*, 93.

<sup>138</sup> Augustine, *On Free Choice*, 83.

<sup>139</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 58.

<sup>140</sup> Augustine, *On Free Choice*, xix.

özgürlük sonucu meydana gelmedikleri için, failini sorumlu tutmaz.<sup>141</sup> Buna binaen denebilir ki: uyur gezer bir insanın, uyur gezerlik durumdayken öldürdüğü bir insandan dolayı ahlâken kınanmaz. Zira, gerçekleştirdiği eylem, yanlış bir eylem olmasına rağmen, uyur gezerlik durumunun ortadan kaldırdığı özgürlüğünden dolayı ayıplanmaz ve ahlâken sorumlu tutulmaz.

**İkincisi**, yaratıkların iyi bir iradeye sahip olmalarının gerekliliğidir. Buna göre, özgür varlıklar, iyi veya kötüyü irade etme noktasında serbest olsa da, iyiyi irade etmek zorundadır. Şayet kötü bir şey irade ederse, iradesi neticesinde ortaya çıkan eylemin tek sorumlusu kendisidir. Zira, Augustine'ne göre, söz konusu fail kötüyü değil, iyiyi irade etme kudretine her zaman sahiptir. Kötü hislerine yenik düşmesi bir mazeret sayılamaz. Nitekim ona göre, özgür olan varlıkların kötüyü değil, daima iyiyi seçebiliyor olmaları mümkündür. Bunun gerekçesini sunmak için Augustine, akla işaret etmektedir. Ona göre, akıl, âhenkte (*in order*) olduğu sürece, rasyonel düşüncenin (*reason*) baskın olacağı nedeniyle, özgür olan kimseler her zaman iyi bir iradeye sahip olurlar.<sup>142</sup>

**Üçüncüsü**, Tanrı'yı, özgürce meydana gelen fiilleri durduracak bir fail olarak görmemektir. Teodisecilerin savunduğu özgür irade anlayışına göre, bir failin hakikaten özgürce eylem gerçekleştirdiğini söyleyebilmek için, Tanrı'nın bu failin yaptıklarına karışmaması zorunludur. Çünkü, failin yaptıklarına yön vermesi durumunda, o failin özgürce hareket etmesi engellenmiş olur. Zira, Tanrı'nın bunu yönlendirmesi durumunda, failin değil, bilakis Tanrı'nın istediği yerine gelmiş olacaktır. Oysaki özgür olmak, kendi isteğine göre hareket etmeyi gerektirir. Bu bağlamda, Tanrı'nın özgür varlıkları yaratması durumunda, bunlardan özgürce kötülüğü seçenlerin kötüklerinin yerine getirmesi noktasında onları durdurmaz. Aksi takdirde, Tanrı, bunların özgürlüklerini ortadan kaldırmış olur. Augustine'ci bu açıklama daha önce ifade edildiği üzere “neden kötülük vardır” sorusuna bir cevaptır.<sup>143</sup> Çünkü ona “neden kötülük vardır?” diye sorulacak olursa, buna cevaben “özgür varlıkların kötülüğü seçmesinden kaynaklanmaktadır” derdi.

---

<sup>141</sup> Augustine, *On Free Choice*, xix.

<sup>142</sup> Augustine, *On Free Choice*, xix.

<sup>143</sup> Neden kötülük vardır sorusuna ayrıca (metafizik kötülük bağlamında) metafizik bir açıklama da ileri sürmüştür. Bu açıklama için bkz. Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”, 82-85.

Augustine’ci teodisenin üçüncü iddiası, özgür varlıkların bulunduğu dünya ile ilgilidir. Augustine’e göre, özgür varlıkların bulunduğu bir dünya, özgür iradenin üstünlüğü nazarı dikkat alınırca, özgür olmayan varlıkların bulunduğu bir dünyadan daha üstündür. Bu nedenle, Tanrı, evrenin bu kadar kötülük içereceğini bildiğine rağmen, evreni yaratmayı tercih etmiştir. Bu tercihle de aslında Tanrı, insanlara üstün bir armağan takdim ettiğinden dolayı insanların buna karşılık olarak kötülöklere katlanması bir vecibe olmuştur.<sup>144</sup> Bu bağlamda, “Tanrı neden kötölöğe izin veriyor?” sorusuna Augustine’ci cevap şu minval üzere olacaktır: Tanrı’nın insana üstünlük katmak amacıyla yarattığı bu özgürlükçe dünyada, özgür iradenin ortadan kalkmaması adına, özgür irade sonucu meydana gelen kötölöklere göz yummaktadır. Bu da Tanrı’nın yapacağı en mükemmel işidir.<sup>145</sup>

Eğer ki bir teodise, her şeye gücün yeten, her şeyi bilen ve her açıdan iyi olan bir Tanrı’nın kötölöğe izin verme nedenini açığa çıkartmayı amaçlayan bir deneyim ise Augustine’ci teodisenin “Tanrı’nın nedeni” bağlamında cevabı budur: Tanrı daha mükemmel bir evren yaratmak için kötölöğe izin vermiştir. Başka bir deyişle, Tanrı, en mükemmel dünyayı yaratmak için kötölöklere engellememiştir. Mükemmel bir dünya, özgür, rasyonel ve ahlâkî failerin içinde olduğu bir dünyadır. Ne yazık ki böylesi mükemmel bir dünyada, özgür yaratıkların bazıları doğru yoldan saparak yanlışca düşmüşlerdir. Bununla beraber, dünyanın özgür yaratıkları içermesi ve bu yaratıkların bazılarının kötölöğü seçiyor olması, özgür yaratıkların bulunmadığı ve kötölöğün bulunmadığı dünyalardan daha iyidir.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötölöklük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”, 82.

<sup>145</sup> Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötölöklük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”, 82.

<sup>146</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 27.

## BÖLÜM III

# PLANTINGA'NIN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

### 3.1. Kötülük Probleminin Birinci Problematığı Üzerine

Malum olduğu üzere kötülük probleminin ayakta durması için kötülüğün kabulü şarttır. Başka bir deyişle, kötülük probleminin karşıdakine problem olarak vaz edilebilmesi için, karşıdakinin ilk önce kötülüğün varlığını kabul etmesi gerekir. Bunun ötesine de giderek şu da denilebilir: Kötülüğün bir problem yapılabilmesi için bizatihi kötülüğün nasıl anlaşıldığı da önemlidir. Zira, kötülük olgusuna göreceli bir yaklaşımla bakan bir kişi için kötülük olarak nitelendirilen her bir olgu aynı zamanda bir iyilik olarak da nitelendirilebilir.<sup>147</sup> Söz gelimi insan öldürmeyi örnek alırsak, insanların büyük bir çoğuluğunun bu olguya,<sup>148</sup> yani öldürme olgusuna, kötü gözle bakacakları tahmin edilebilir. Oysaki bebekleri öldüren bir seri katilinin öldürülmesi olgusuna ise iyi gözle bakacakları öngörülebilir.<sup>149</sup> Bu nedenle, göreceli bir tavır benimseyen bir kişi için, Tanrı tarafından yaratılan bizatihi olgular, örneğin öldürme olgusu, iyi veya kötü olmaz. Bilakis sacede bir olgu olarak kalır. Ta ki başka bir varlığın (bir insan mesela) o olguya olan *infialına* göre ona kötü veya iyi desin.<sup>150</sup> Bu anlamda, göreceli yaklaşımını benimsemiş biri için, insanların kötülük olarak nitelendirdikleri olgular olduğunu kabul etse de, Tanrı varlığının aleyhine nasıl bir delil olduğuna dair ayrıca daha sistematik bir izah isteyecektir.

<sup>147</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Darü'l-Camiâti'l-Mısıriyye), 90.

<sup>148</sup> al-Omari, “Kelâm İlmi ve Güncel Şüpheler -Teodise Prolemi: İmam Matürîdî Örneği”, 393.

<sup>149</sup> Bunun gibi başka örnekler için bkz. al-Omari, “Kelâm İlmi ve Güncel Şüpheler -Teodise Prolemi: İmam Matürîdî Örneği”, 393.

<sup>150</sup> Gazzâlî “infial” kavramının yerine “garaz” demiştir. Gazzâlî'ye göre insanlar, garazlarına uygun olan şeyleri “iyi”, garazlarına muhalif olan şeyleri “kötü” olarak nitelendirirler. Bkz. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tüsî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. Enes Muhammed Adnan el-Şarifâvî (Cidde: Darü'l-Minhâc, 1437/2016), 304. Dolayısıyla, tek bir olgu, birinin açısından iyi iken aynı zamanda başkasının açısında kötü olabilir.

Yukarıdaki paragraf şöyle özetlenebilir: Önce kötülüğün varlığı, sonra kötülüğün ne anlamda Tanrı'nın varlığıyla çeliştiği kanıtlanmadığı takdirde kötülük probleminde bashedmek mümkün gözükmemektedir. Alvin Plantinga'nın *God, Freedom, and Evil* adlı eserinde, zikredilen iki noktanın önemine binaen her ikisine dair izah yapmakla kitabına başlamıştır. Bundan sonra Plantinga'nın kabul ettiği kötülük çeşitlerine ve ona göre bir teistin kötülüğe karşı benimseyebileceği ilk tutumunun ne olabileceğine dair görüşlerine yer verilecektir.

Kötülüğün varlığı konusunda Plantinga'nın bir şüphesi olmadığını baştan vurgulamak gerekir. Birçok din felsefecisi gibi kötülüğün iki çeşit olduğunu, o da ifade etmiştir: Bunlar ahlâkî (*moral*) ve doğal (*natural*) kötülüktür.<sup>151</sup> Kötülüğün varlığını kabul etmesine rağmen Plantinga, bunu teistin Tanrı inancının rasyonel temelini sarsan bir öge olarak görmez. Plantinga'nın burada belirttiği görüş sadece teist entelektüellerin kötülük problemine şöyle veya böyle cevap verebildiklerinden dolayı söylemez. Ona göre sıradan teistlerin bile Tanrı hakkında sahip oldukları bazı temel inançlardan dolayıdır. Başka bir deyişle, teist olan bir insan hangi entelektüel tabakadan olursa olsun, kötülüğün onun için Tanrı'yı nakzeden bir olgu haline gelebilmesi için sadece kötülüğün varlığının kabulü yetmez. Plantinga'ya göre, ateist daha fazla çaba harcayıp bunun ispatını yapmalıdır.<sup>152</sup>

Plantinga'nın belirttiği bu görüş, yani “kötülük-Tanrı tezaadının” sıradan insanlar için bile ayrı bir ispat gerektirdiği görüşü, iki ayrı tezin birleşimi üzerine kuruludur. Önerdiği her iki tez, teist olan birinin, teist olması hasebiyle Tanrı ve âleme olan bakışını yansıtmaktadır. Birinci tez, teist birinin Tanrı inancına dayanırken, ikinci tezi ise teist olan birinin evrene olan bakışına *rücu* eder.

Belirtildiği üzere Plantinga'nın öne sürdüğü birinci tez Tanrı inancına dayanmaktadır. Plantinga'ya göre, bir teist, “Tanrı'ya inanıyorum” dediğinde sadece “Tanrı vardır” önermesinin bir tasdikini yapmaz. Bunun da ötesinde bir bağlılıktan söz etmektedir. Ona göre, teistin Tanrı inancından kastı, Tanrı'ya tamamıyla güvendiğini ve O'na hayatını adadığını ifade etmektedir. Bunu şöyle ifade eder: “Bu sözleri tekrar eden ve söyleyediğinde ciddi olan, sadece belirli bir

<sup>151</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 131-2; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 7-9.

<sup>152</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 10.

önermeyi kabul ettiğini duyurmuyor. Bundan çok daha fazlası söz konusudur. Tanrı'ya inanmak Tanrı'ya güvenmektir, O'nu kabul etmektir, hayatını ona adamak demektir.”<sup>153</sup>

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere, Plantinga, Tanrı inancı ile “Tanrı vardır” önermesini eşdeğer tutmaz. Bunun da ötesine giderek hayatını Tanrı'ya adamak ve O'na güvenmek olarak görür. Tabiri caizse Tanrı'yı Efendi (*rab*) olarak kabul etmek ve O'nun dediğini ve yaptığını sorgusuz sualsiz doğru kabul etmektir. Zira, teist olan, Rabbine karşı sonsuz bir güven duyar.

Plantinga'nın üzerinde durduğu *güven* ve *adama* kavramları özenle seçildiği apaçıktır. Zira, bir insan, kendisine hayatını adadığı kişinin hizmetkarı olur ve güvendiği kişinin hikmetli davranmasını bekler. Burada kendisine hayat adanan varlık, düşünülebilecek en üstün varlık olan Tanrı olduğu için, aslında insan, düşünülebilecek en yüce efendiye hizmetkarlık yapmaya razı olmuştur. Benzer bir şekilde, Tanrı'ya güvenmekle, düşünülebilecek en hikmetli varlığa güvenmiş olur. Nasıl ki hizmet itaat gerektiriyorsa, güven de hikmete güvenmek demektir. Yani, yapılanın hikmetle yapılacağı ve dolayısıyla doğru yapıldığına güvenmeyi gerektiriyor.

Görüşünü savunmak için Plantinga'nın başvurduğu diğer bir husus, insan bilgisinin eksik oluşuna dayanmaktadır.<sup>154</sup> Aslına bakılırsa bu husus, yani insan bilgisinin eksik oluşu, teistin âleme olan bakışıyla da ilgilidir. Bu nokta şöyle izah edilebilir: Teist olan bir insanı vasıflarken Plantinga, bütün kâinata, Tanrı'ya işaret eden olgu gözüyle bakan biri olarak vasıflar.<sup>155</sup> Yani, sanata bakarak sanatkarı gören bir insan olarak tanımlamaktadır. Yaptığı bu tariften hareketle, teist birinin kâinata Tanrı'nın mülkü gözüyle bakacağı da çıkarılabilir. Zira, bir sanatçı, ortaya çıkardığı sanatın malikidir aynı zamanda. Plantinga'nın yaptığı bu tanımlamadan ikinci derecede şöyle bir hüküm elde edilir. İnsanoğlu da, Tanrı'nın sanatı olan evrenin bir parçası olması hasebiyle sanatın hümküne tabi olacaktır. Bu anlamda, mükemmel olmayan kâinatın parçası olan insan da mükemmel değildir. Bu sebeple, Plantinga, insanın

---

<sup>153</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 2.

<sup>154</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 2.

<sup>155</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 2.

mükemmel olmayışından dolayı bilgisinin de eksik olacağı sonucuna varmıştır. Teist, mükemmel olmadığını ve dolayısıyla eksik bir bilgiye sahip olduğunu da kabul edeceği âşikardır. Bu nedenle, insan bilgisinin eksik oluşu teistin âleme olan bakışına *ircâ* edilebilir.

Bu iki tezin birleşiminden şöyle bir genel resim elde edilebilir: Teist bir kimse, bir kere Tanrı'nın hizmetkarı olarak kendisini görmektedir; aynı zamanda teist olan o kimse Tanrı'ya da güvenmektedir ve Tanrı'ya güvenmekle kendisine güvenilebilecek en yüce hikmet sahibine güvenmiştir. Teist buna ek olarak, Tanrı'nın tasarruf ettiği varlık âlemini, O'nun mülkü olarak kabul etmektedir; ki Tanrı gibi mükemmel olmayan bu âlemin parçası olması nedeniyle kendisi de mükemmel olmadığını ve doğal olarak bilgisinin de mükemmel olmadığını anlamaktadır. Âleme bu gözle baktığı için teist bir kimse, Tanrı'ya olan güvenine istinaden Tanrı'nın sanatı olan âlemde gördüğü kötülüğü Tanrı'nın hikmetine yedirerek, Tanrı'nın buna izin vermesinde bir hikmeti olduğunu, fakat bilgisinin eksikliğinden dolayı bu hikmeti göremediğini kabul edecektir. Bu anlamda bir teist, Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğini veya bazı kötülüklere neden izin verdiğini bilmesede Tanrı inancına rasyonel anlamda bir hâlel getirmez.<sup>156</sup>

Bu bağlamda Plantinga der ki: “Teist-olmayan bir kimse, davasını ortaya koymak için, teiste cevabını bilmediği utanç verici sorular sormakla yetinemez. Daha fazlasını yapmak zorundadır”. Çünkü teistin Tanrı'ya olan inancının içerdiği yukarıdaki gerçekler dolayısıyla “Bu tür kötülüklere, Tanrı neden izin veriyor?” gibi cevabını bilemeyebileceği sorular olabileceğini anlar ve bunun da Tanrı inancıyla çelişmediğini de bilmektedir. Bu sebeple, Plantinga'ya göre, teist-olmayanın kötülük-Tanrı tezatı hususunda ortaya attığı iddianın, nasıl bir mantıksal çelişki barındırdığını teiste ispatlamak zorundadır.<sup>157</sup>

Plantinga'nın düşüncesine göre, öyle anlaşılıyor ki kötülüğün sadece varlığına, çokluğuna veya belli bir çeşidine işaret edilerek Tanrı'nın yokluğuna gitmek bir sıçramadan ibaret olacaktır. Ateistlerin bazıları, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin arkasında yatan ahlâkî nedeninin bilinmesi gerektiğini düşünür ve böyle

<sup>156</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 10.

<sup>157</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 11.



bir *yanlış* varsayımdan hareketle Tanrı inancına sahip olan teistlerden kötülüklerin nedeninin açıklamasını beklerler. Plantinga'ya göre, Tanrı inancının öyle bir gereksinimi yoktur. Nitekim “teistin Tanrı inancı” ve “evrene olan bakışı” üzerinde yaptığı açıklamalar, Teistin neden bu soruların cevabını bilemeyebileceğini ve bilmesi gerekmediğinin rasyonel bir temelini sunmuştur. Böylece teist-olmayanın bu şekilde soru sormasının yetersiz ve faydasız bir iş olduğunu vurgulamak istemiştir.

Şayet kötülüğün salt varlığına, fazlalığına veya çeşidine işaret etmekle Tanrı'nın yokluğuna gidilemeyecekse, teist-olmayanın kendi pozisyonunu sağlama almak için Tanrı ile kötülük arasında söz edilebilecek bir mantıksal çelişkiye işaret etmesi gerektiğini düşünmektedir Plantinga.<sup>158</sup> Bu nedenle Plantinga, vaktini daha çok bunu göstermeye çalışan mantıksal kötülük problemine cevap üretmek için sarf etmiştir. Çalışmamızın bir sonraki safhasında, Plantinga'nın mantıksal problemi noktasında yapılan denemelerin başarısızlığını nasıl ortaya koyduğu üzerinde durulacaktır.

### **3.2. Kötülük Probleminin İkinci Problematığı Üzerine**

Plantinga'nın birinci bölümde ileri sürdüğü argümantasyonda kötülüğün sadece çokluğuna, çeşitlerine veya varlığına vurgu yapılarak doğrudan Tanrı'nın yokluğuna gidilemeyeceği, dolayısıyla kötülük probleminin başarılı bir şekilde savunulması için mantıksal bir yolla Tanrı ile kötülüğün birbirini nakzeden şeyler olduğunun gösterilmesi gerektiği ifade edilmişti. Bilindiği üzere, Plantinga'nın burada ifade ettiği yöntem uygun bir şekilde kötülüğe ilişkin vaz edilen problemler din felsefesi literatüründe *mantıksal kötülük problemi* olarak bilinmektedir.<sup>159</sup> Bu bölümde, Plantinga'nın mantıksal kötülük problemine yönelttiği eleştirilere yer verilecektir. Plantinga'nın mantıksal kötülük problemine odaklanarak yaptığı eleştirilerin sonucunda mantıksal kötülük probleminin Tanrı ile kötülük arasında göstermek istediği tutarsızlığı gösterme noktasında başarısız kaldığı gösterilecektir.

---

<sup>158</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 11.

<sup>159</sup> Mohapatra, a.g.e., 63. Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 8.

Çağdaş dönemde mantıksal bir yöntemle kötülük ile Tanrı zıtlığını kanıtlamaya çalışan en önemli isimlerden biri John L. Mackie'dir.<sup>160</sup> *God, Freedom, and Evil* adlı eserinde Plantinga, Mackie'nin bir takım şahsi ilaveleriyle sunduğu bu mantıksal problemine odaklanarak, kötülük problemini eleştirmiştir. Mackie'nin 1955'te ele aldığı "Evil and Omnipotence" adlı makalesinde, daha birinci sayfasında teistik düşünce hakkında şöyle bir ifadeye yer vermektedir:

Bununla beraber, geleneksel kötülük problemi vasıtasıyla oldukça ciddi bir eleştiri yöneltilebilir. Burada, dinî inançların rasyonel destekten yoksun olmadığı ve ayrıca, irrasyonel ve temel teolojik doktrinlerin bazı bölümlerinin, birbiriyle kesin olarak tutarsız olduğu gösterilebilir.<sup>161</sup>

Dikkat edilirse yukarıdaki pasajda Mackie, teistlere ciddi bir ithamda bulunmaktadır. Ona göre, teistler, Tanrı hakkında birbiriyle *çelişen* inançlara sahiplerdir. Yani, teistlerin bir arada bulunması durumunda *çelişki* arz eden önermelere inandıklarını düşünmektedir. Çağdaş dönemde din felsefesiyle ilgilenen kimi filozoflar da aynı ithamlarda bulunmuştur. Örneğin McCloskey, teistlerin Tanrı ile kötülük bağlamında birbiriyle çelişik inançlara sahip olduklarını şöyle ifade etmiştir: "Bir anda kötülüğün ve diğer yanda her şeye gücü yeten ve mükemmel bir Tanrı'nın varolması bir *çelişki* doğurduğu için, kötülük, teist için problem teşkil etmektedir".<sup>162</sup>

Peki, Mackie'nin veya McCloskey'in bir arada bulunması çelişkiye yol açtığını düşündüğü önermeler hangileridir, diye sorulacak olursa, Mackie'ye göre şu üç önerme zikredilebilir:<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 27.

<sup>161</sup> Bkz. Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 312. Bu paragrafın aslı Mackie'nin "Evil and Omnipotence" adlı makalesinde mevcuttur. Bu paragrafı tercüme eden Cenani Kuvancı birinci cümleyi, asıl metinde kastedilen manayı doğru bir şekilde yansıtmadığı düşüncesiyle bu cümleye ufak bir değişiklik yaptık. Paragrafın aslı için bkz. Mackie, "Evil and Omnipotence," 200. Ayrıca Plantinga, *God and Other Minds*, 116.

<sup>162</sup> McCloskey, "God and Evil", 97. Ayrıca bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 116. Ayrıca Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 312.

<sup>163</sup> Plantinga, ne *God and Other Minds* ne de *God, Freedom, and Evil* adlı eserlerinde McCloskey'in eleştirileri üzerine çok fazla durmaktadır. Bu çalışmanın ileri safhalarında görüleceği gibi Plantinga, biçimsel bir çelişkinin elde edilmesi için ek önermelere ihtiyaç olduğunu ifade edecektir. McCloskey'in ek önermeleri olmaması nedeniyle onun eleştirileri üzerine değil, ek önermeler sunması nedeniyle daha çok Mackie'nin eleştirilerine yönelmiştir. Bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 115-7.

(A) Tanrı her şeye gücü yetendir,

(B) Tanrı bütünüyle iyidir

ve

(C) Kötülük vardır.<sup>164</sup>

Şu var ki birçok geleneksel teistik inanç yukarıda addedilen her bir önermeyi kabul etmektedir.<sup>165</sup> Bununla beraber, Mackie'nin de içinde olduğu birçok filozof için söz konusu bu önermeler arasında bir çelişki mevcuttur. Öyle ki bütün bu önermeleri bir arada doğru kabul etmek imkânsızdır.<sup>166</sup> Bu nedenle, rasyonel bir inanca sahip olmak için, teistler bu önermelerden en az birinden vaz geçmek zorundadır. Aksi takdirde, irrasyonel bir inanca sahip olduklarını itiraf etmelidir.<sup>167</sup> Mackie ve onun gibi filozofların iddiası doğru ise, teist inancına sahip olanlar ikilemedirler: Ya bu önermelerin birinden vazgeçecektir ve böylece kendi dinî inançlarına aykırı davranmış olacaklardır ya da çelişkiye rağmen bütün bu önermeleri kabul ettiğini söyleyeceklerdir ve böylece irrasyonel bir inanç üzere olduklarını kabulleneceklerdir.<sup>168</sup> Görüldüğü üzere mantıksal kötülük problemi, teistleri böylesi imkânsız bir seçim yapmayı zorlayan bir problemdir.

Mantıksal kötülük probleminin çözümlenmesinde Plantinga'nın üzerinde durduğu birinci nokta *çelişki iddiası* olmuştur. Ona göre, teist-olmayan filozofların iddia ettiği şekilde söz konusu önermeler arasında bir çelişki varsa, öncelikle hangi çelişki olduğu tespit edilmeli ve çelişki olmanın şartlarını sağlayıp sağlamadığının araştırılması gerekmektedir. Zira, iddia edilen çelişkinin var olmadığı veya çelişki

---

<sup>164</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", 200. Mantıksal kötülük problemini vaz ederken filozofların çoğu, Tanrı'nın bilgisine doğrudan vurgu yapmazlar. Onlara göre, sadece Tanrı'nın kudreti ve iyiliğinden hareketle mantıksal kötülük problemini kurgulamak mümkündür. Tanrı'nın bilgisi ile ilgili üçüncü bir önermeye yer vermediğine göre, Mackie'nin de öyle düşündüğü söylenebilir. Bu sebeple, önerdiği önermelerde "Tanrı her şeyi bilendir" gibi bir önermenin yer almaması şartıcı olmamalıdır. Bununla beraber, kötülük problemine yöneltilen eleştiriler bağlamında hemen bilgi vurgusuna ihtiyaç duyulduğu ileride görülecektir. Dolayısıyla, problemin tam anlamıyla ortaya çıkması için Tanrı'nın bilgisine gerek vardır. Bu noktanın detayları için bkz. William J. Wainwright, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (New York: Oxford University Press, 2005), 192.

<sup>165</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", 200.

<sup>166</sup> Nelson Pike, "Hume on Evil", *God and Evil*, ed. Nelson Pike (N.J: Prentice, Hall, 1964), 87.

<sup>167</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", 200.

<sup>168</sup> Tabii olarak bu ikilemin geçerli olacağı kişiler, Mackie'nin belirttiği üzere "Tanrı'nın her şeye gücü yeten" ve "Tanrı'nın bütünüyle iyi" olduğuna inanan insanlardır. Yani Tanrı'yı bu şekilde düşünmeyen biri için ne kötülük problemi onun için geçerli olur ne de bu ikileme tabidir. Bkz. Mackie, "Evil and Omnipotence", 200.

şartlarını sağlamadığı tespit edilmesi durumunda mantıksal problemin de amacına ulaşamadığı, dolayısıyla kötülüğün nasıl Tanrı'yı nakzeden bir şey olduğu hâlâ gösterilmemiş olacaktır.

Plantinga'ya göre önermeler arasında söz edilebilecek çelişkiler üç şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla üç çeşit çelişkiden söz etmek mümkün. Bundan sonraki aşamada her üç çelişki çeşidine yer vererek Mackie'nin sunduğu önermelerin bu üç çelişkiden hangisi olduğu ve o çelişki şartlarına uyup uymadığı üzerinde durulacaktır.

### a. Apaçık Çelişki

Plantinga'nın söz ettiği ilk çelişki türü apaçık çelişkidir (*explicit contradiction*).<sup>169</sup> Apaçık çelişkide, bir bütünü oluşturan bir önermeler setinde, birbirini nakzeden veya olumsuzlayan önermeler bulunur.<sup>170</sup> Örneğin: (a1) “Tanrı vardır” ve (a2) “Tanrı yoktur” önermelerinin set-x diye bir önerme seti oluşturduğunu farz edelim. Semantik olarak önerme (a1) ve önerme (a2) birbirini nazkeden önermeler olduğundan dolayı set-x apaçık bir çelişki içermektedir.

Mantıksal kötülük problemi bağlamında Mackie'nin önerdiği üç önermeye kolaylık sağlamak amacıyla set-A diye bir önerme seti oluşturduğunu düşünelim. Yani, set-A denildiğinde (A) “Tanrı her şeye gücü yetendir”, (B) “Tanrı bütünüyle iyidir” ve (C) “kötülük vardır” önermelerinin birleşiminde oluşan önermeler bütünü akla gelmelidir. Çelişkiler bağlamında düşünmek gerekirse, set-A'nın apaçık bir çelişki taşıdığını söylemek için birbirini nakzeden veya olumsuzlayan önermeler içermesi gereklidir. Başka bir deyişle, (A1) “Tanrı her şeye gücü yeten değildir”, (B1) “Tanrı bütünüyle iyi değildir” ve (C1) “kötülük yoktur” önermelerinden birinin set-A'ya dahil olması gerekmektedir. Bunların hiçbiri set-A'ya dahil olmadığı için Plantinga'ya göre, Mackie'nin set-A hakkında iddia ettiği çelişkinin apaçık çelişki olmadığı sonucuna rahatlıkla varılabilir.

<sup>169</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 55.

<sup>170</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 12.

## b. Biçimsel Çelişki

Plantinga'nın ikinci sırada zikrettiği çelişki, biçimsel çelişki (*formally contradictory*) dediği bir çelişki türüdür. Peki ne zaman bir biçimsel çelişkiden söz edilebilir? Eğer ki mantık yasalarını kullanarak bir bütünü oluşturan önermeler setine ait önermelerden apaçık bir çelişki elde edilebiliyorsa biçimsel bir çelişki meydana gelmiştir.<sup>171</sup> Söz gelimi aşağıda gelen bu önermelerin set-Y diye bir önerme seti oluşturduğunu düşünelim:

(a3) Bütün insanlar hayvan ise, Ali de hayvandır,

(a4) Bütün insanlar hayvandır

ve

(a5) Ali hayvan değildir.

Yukarıda yer alan set-Y'nin bir çelişki içerdiği âşikardır. Fakat apaçık bir çelişki türünden değildir. Çünkü bu önermeler setinde açık bir şekilde birbirlerini olumsuzlayan veya nakzeden önermeler yoktur. Bununla beraber, set-Y'nin üyelerine meşhur mantık yasası *modus ponens* uygulayarak set-Y'den apaçık bir çelişki elde edilebilir. Modus ponens mantık yasası der ki: eğer *p, q ise; p, öyle ise q*.<sup>172</sup> Modus ponens mantık yasası gereği (a3) ve (a4) önermelerinden üçüncü bir önerme elde edilir; o da (a6) "Ali hayvandır" önermesidir. Modus ponens mantık kuralının bir gereği olarak set-Y'den elde edilen bu dördüncü önerme, yani önerme (a6), set-Y'ye eklendiği durumda, apaçık bir çelişki elde edilecektir. Çünkü (a5) ve (a6) önermeleri yan yana gelecekleri için, set-Y birbirini olumsuzlayan önermeleri içinde barındıran bir set haline gelecektir. Plantinga, set-Y'nin özelliklerine sahip olan önerme setlerine *biçimsel çelişik* demiştir.<sup>173</sup> Plantinga'ya göre set-A, biçimsel çelişkiyi barındıran bir set değildir.<sup>174</sup> Zira hiçbir mantık yasasını kullanarak set-A'nın bazı önermelerinden diğer önermeleriyle nakzeden veya olumsuzlayan bir önerme elde edilememektedir. Bu nedenle, Plantinga'ya

<sup>171</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 14.

<sup>172</sup> Craig et al., *Philosophical Foundation for A Christian Philosophy*, 50-1.

<sup>173</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 14.

<sup>174</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 14.

göre, Mackie'nin set-A hakkında iddia ettiği çelişkinin de bu biçimsel çelişki olmadığı sonucu çıkarılabilir.

### c. Dolaylı Çelişki

Plantinga'nın işaret ettiği üçüncü çelişki türü dolaylı çelişkidir (*implicit contradiction*). Peki ne zaman bir önermeler seti dolaylı çelişik olur? Eğer ki bir önermeler setine, *doğruluğu zorunlu* olan bir önerme eklendiğinde *biçimsel çelişik* bir önermeler setine dönüşüyorsa, bu durumda o set, dolaylı çelişiktir.<sup>175</sup> Bu tanımın anlaşılması için aşağıda yer alan set-Z'nin önermelerine göz atalım:

- (a7) Ali, Mehmet'ten kiloludur,  
(a8) Mehmet, Zeyd'den kiloludur  
ve  
(a9) Ali, Zeyd'den kilolu değildir.

Set-Z'nin çelişki barındırdığını rasyonel herhangi bir insan kolaylıkla anlayacaktır. Ne var ki buradaki çelişki ne apaçık bir çelişkidir ne de biçimseldir. Zira ne birbirini doğrudan nakzeden önermeler mevcuttur; dolayısıyla apaçık bir çelişki yoktur, ne de mantık yasalarına dayanarak set-Z'den birbiriyle çelişecek bir önerme elde edilebilir; dolayısıyla biçimsel bir çelişki de yoktur. Peki buradaki çelişki nasıl anlaşılır diye sorulacak olursa, Plantinga'ya göre dışarıdan *doğruluğu zorunlu* bir önermenin set-Z'ye eklenmesiyle ancak mümkündür. Şöyle ki (a10) “Eğer Ali, Mehmet'ten kiloluysa ve Mehmet de Zeyd'den kiloluysa, o zaman Ali, Zeyd'den kiloludur” gibi bir önermenin *zorunlu olarak doğru* olduğu bilinmektedir.<sup>176</sup> Zorunlu olduğu için önerme (a10)'un set-Z'ye eklenmesi durumunda biçimsel çelişik bir set elde edilecektir. Şöyle ki; set-Z'ye önerme (a10) eklenirse, (a10), (a7) ve (a8) önermeleri sayesinde mantıksal olarak (a11) “Ali, Zeyd'den kiloludur” önermesi elde edilecektir. Önermeler şeklinde aşağıdaki gibi olacaktır:

<sup>175</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 116-7; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 16.

<sup>176</sup> Plantinga'nın kullandığı önermeler bunlar değilse de, aynı mantıkla kurulmuştur. Bkz. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 16.

(a10) Eğer Ali, Mehmet'ten kiloluysa ve Mehmet de Zeyd'den kiloluysa, o zaman Ali, Zeyd'den kiloludur,

(a7) Ali, Mehmet'ten kiloludur,

ve

(a8) Mehmet, Zeyd'den kiloludur,

Sonuç olarak

(a11) Ali, Zeyd'den kiloludur.

Görüldüğü üzere mantık kuralları gereği (a11) önermesi elde edilecektir. Dolayısıyla doğruluğu zorunlu olan (a10) önermesinin set-Z'ye eklenmesi durumunda, set-Z, *biçimsel çelişik* bir set haline gelecektir. Plantinga da set-Z'nin özelliklerine sahip olan önerme setlerinin dolaylı çelişik setler olduğunu düşünmektedir.

Mackie'nin sunduğu set-A'nin bu özelliğe sahip olup olmadığına gitmeden önce Plantinga'nın dolaylı çelişik önerme setleri bağlamında zikrettiği *doğruluğu zorunlu önerme* unsuruna bakmak icap eder. Zira dolaylı çelişik setlerin elde edilmesi için böyle bir karakteristiğe sahip önermelerin setlere eklenmesi gerekir. Yani, bir önermenin *zorunlu olması* nasıl tanımlanacaktır?

Öncelikle aritmetiksel/matematiksel ve mantıksal önermelerin zorunlu olduğu bilinmektedir. Mesela önerme (a12) “Bütün insanlar ölümlüysen ve Sokrates insansa, o zaman Sokrates ölümlüdür” mantıksal bir zorunluluğu ifade eder. Fakat, Plantinga'nın burada bahsettiği zorunluluk bunların dışında bir zorunluluktur. Bahsettiği zorunlu önermelerin tanımını şöyle yapar: Yanlış olması imkân dahilinde olmayan veya olumsuzlanması durumunda doğru olması mümkün olmayan önermeler zorunlu önermelerdir.<sup>177</sup> Bunların örnekleri şöyle verilebilir:

(a13) Hiç kimse kendinden uzun değildir

(a14) Bekarlar evli değildir<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 14.

<sup>178</sup> Bunlar Plantinga'nın kendi örnekleridir.

Yukarıdaki iki önerme ne aritmetiksel/matematikseldir ne de mantıksaldır. Buna rağmen doğrulukları şüphesiz kabul edilecektir. Çünkü bunların yanlışlanmasının imkânı yoktur. Bu nedenle de olumsuzlanmaları farz edilirse bile böyle bir olumsuzlanmanın doğru çıkması hiç mümkün gözükmemektedir. Burada dikkat çekici olan ve üzerinde durulması gereken, zorunluluğun *imkân* ile tanımlanmasıdır. Plantinga, bu tanımlı imkân kavramı üzerinde yapmaktadır.

Peki, Plantinga, hangi imkândan söz etmektedir? Bu tanımdaki imkân aklî imkândır. İmkân ya âdî (*causal/natural*) olur ya da aklî. Aklî imkân, kapsamca âdî imkândan geniştir. Bir insanın doğumundan ölümüne kadar hep gülüyor olması âdeten imkânsız olsa da aklen bunun gerçekleşmemesinin bir sebebi yoktur. Ancak bulunduğumuz dünya şartlarında, bunun gerçekleşmesi mümkün olmadığı için imkânı yoktur denecektir. Dolayısıyla, âdeten mümkün olan her şey aklen mümkün olsa da, aklen mümkün olan her şey âdeten mümkün olmaz. Plantinga'nın tanımında kullandığı imkânsa aklî imkâna karşılık gelir. Bu açıdan *dolaylı çelişik* önermeler bağlamında ele alınacak zorunlu önermeler âdi imkân açısından değil, aksine aklî imkân bağlamında değerlendirilecektir.<sup>179</sup>

Dolaylı çelişkiden söz etmek için bu önemli şartlar bilindikten sonra, Mackie'nin kötülük problemi bağlamında sunduğu set-A'ya geri dönülebilir. Plantinga'ya göre, set-A ile ilgili iddia edilen çelişki ancak dolaylı çelişki türünden olabilir.<sup>180</sup> Nitekim Mackie de, yalın haliyle set-A'nın çelişkinin gösterilemeyeceğini, fakat teklif ettiği iki tane ilave önermeyle çelişkinin gösterilebileceğini söylemektedir. Ayrıca, ona göre, bu iki önerme yarı-mantıklıdır (*quasi-logical*). Bunlar sırasıyla:

(a15) İyi bir varlık, her zaman gücü oranındaki kötülüğü ortadan kaldırır

ve

(a16) Her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceklerinin bir sınırı yoktur<sup>181</sup>

önermeleridir.

---

<sup>179</sup> Plantinga, bu tür özelliklere sahip olan zorunlu önermelere geniş mantıksal anlamda zorunlu (*necessary in the broadly logical sense*) önermeler olarak nitelendirmiştir. Bkz. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 15.

<sup>180</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 16.

<sup>181</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", 201. Ayrıca İsmail Şimşek, "Plantinga'da Tanrı ve Kötülük" (Yüksek Lisans Tezi, Aktürk Üniversitesi, 2006). Ayrıca Plantinga, *God and Other Minds*, 117.



Bu noktada şöyle bir soru sormak icap eder: Mackie'nin teklif ettiği ek önermelerle birlikte dolaylı bir çelişkinin elde edilmesi için nelerin gerçekleşmesi gerekiyor? Bunun cevabı şöyledir; öncelikle (a15) ve (a16) önermelerinin *zorunlu* olması gerekmektedir.<sup>182</sup> Buna ek olarak (a15) ve (a16) öyle bir ifade edilmiş olmalıdır ki, onları set-A'ya ilhak edildikten sonra bir takım mantık yasaları gereği (a17) “kötülük yoktur” gibi bir önerme elde edilsin. Çünkü önerme (a17) gibi bir önermenin elde edilmesi durumunda, set-A'nın üyesi olan önerme (C) ile apaçık bir çelişki meydana gelecektir. Şöyle ki (C) “kötülük vardır” derken (a17) “kötülük yoktur” demektir. Dolaylı çelişik setlerinin tanımı da, kendisine *zorunlu* önermelerin eklenmesi durumunda biçimsel çelişik bir set haline gelen setler idi. Görüldüğü üzere (a15) ve (a16) önermelerinin set-A'ya eklenmesi durumunda, eğer ki zorunlu kabul edilirlerse ve onların sayesinde biçimsel bir çelişki meydana geliyorsa, set-A'nın çelişki içerdiği ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Plantinga'ya göre, Mackie'nin set-A hakkında iddia ettiği çelişkinin dolaylı türünden olduğu söylenebilir.<sup>183</sup>

Görüldüğü üzere, mantıksal kötülük probleminin başarılı sayılması (a15) ve (a16) önermelerinin zorunlu olmasına dayanmaktadır. Bu sebeple bundan sonra atılacak adım, bu önermelerin tek tek zorunlu olup olmadığının araştırılmasıdır. Doğal olarak burada Plantinga, her iki önerme hakkında iddia edilebilecek zorunluluğu sorgulayacaktır.

Detaylarının daha az olması nedeniyle önerme (a16) ile başlamakta fayda vardır. Bu önermenin ne dediğini bir kez daha inceleyelim.

(a16) Her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceklerinin bir sınırı yoktur.

Literal alınırsa bu önerme, Tanrı'nın gücüne ilişkin bir sınırsızlıktan bahsetmektedir. Oysa çoğu teologun varlığını kabul ettiği Tanrı anlayışı, gücünün her şeye taalluk eden bir Tanrı anlayışı değil, mümkün olan her şeye taalluk eden bir Tanrı anlayışıdır. Yani önerme (a16), olduğu haliyle zorunlu kabul etmek makul

---

<sup>182</sup> Plantinga'ya göre, burada teklif edilecek zorunlu önerme teistlerin inanç açısından kabul etmeleri zorunlu olan bir önerme de olabilir. Bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 117.

<sup>183</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 17.

görünmemektedir. Şayet olduğu haliyle kabul edilecek olsa, René Descartes ve Martin Luther'in düşündüğü gibi Tanrı, sadece mümkün şeylere gücü yeten değil, aynı zamanda imkânsız şeylere de güç yetiren bir varlık olarak kabul edilmelidir. Zira sınırsızlık yahut sınırsız bir sahaya imkânsız şeyler de girmektedir. Ne var ki Tanrı'yı böyle tasavvur edecek olursak, set-A ile ilgili iddia edilen çelişki bir daha sorun olmayacaktır. Çünkü imkânsız şeyleri de yerine getiren bir varlık olması nedeniyle Tanrı, set-A'yı, çelişki gerektirmesine rağmen meydana getirir.<sup>184</sup> Yani set-A'nın çelişkili olması doğru olsa da, Tanrı'nın ortaya çıkartabilecek bir durum olmaya devam edecektir. Çünkü Tanrı'nın gücü sınırsız ve dolayısıyla imkânsızlıklara da taalluk edecektir. Bu ise, Mackie'nin dediğinin aleyhine olacaktır. Zira burada teistler, set-A ile ilgili iddia edilecek herhangi bir çelişki onlar için bir sorun oluşturmayacaktır. Bu sebeple Plantinga'ya göre, Mackie'nin burada dediği, imkânsızlıkları da içine alan bir sınırsızlık değil, sadece imkân dahilinde olan her şeyi yerine getirmede Tanrı'nın bir sınırı yoktur olarak anlamak daha doğru olacaktır.<sup>185</sup> Nitekim çoğu teologların kabul ettiği de budur. Bu nedenle, önerme (a16)'nın zorunlu kabul edilmesi için aşağıdaki gibi ifade etmek daha doğrudur: (a16.1) "Her şeye gücü yeten bir varlığın yapabileceği mantıklı şeylerin bir sınırı yoktur".

Şimdi önerme (a15)'i inceleyelim ve olduğu hâl üzere onu zorunlu kabul etmenin mümkün olup olmadığına bakalım. Mackie'nin ifade ettiği hâliyle bu önerme aşağıdaki gibidir:

(a15) İyi bir varlık, her zaman gücü oranındaki kötülüğü ortadan kaldırır.

Plantinga için, olduğu haliyle bu önermeyi zorunlu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu önerme, iyi olan varlıkların her zaman kötülüğü ortadan kaldıracağını söylemektedir. Oysaki iyi olan varlıklar, bazen bilgisizlikten dolayı kötülüğü ortadan kaldırmaz. Mesela kaldığı evinin son katında aç ölen bir yaşlının olduğunu bilmeyen zengin bir insanın o yaşlıya yardımcı olmamasından dolayı kötü bir insana dönüştüğü söylenemez. Halbuki o yaşlı insana yardımcı olabilecek gücüne sahipken ona yardımcı olmamıştır. Çünkü bilgisi yoktu. Bu açıdan (a15) önermesi

<sup>184</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 17.

<sup>185</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 118.

modifiye edilmediği sürece Plantinga'ya göre, bu hâliyle zorunlu kabul edilmez. Önerme (a15)'i bilgiyi kapsayacak şekilde modifiye ettikten sonra aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

(a15.1) “İyi bir varlık, her zaman *bildiği* ve gücü oranındaki kötülüğü ortadan kaldırır.”<sup>186</sup>

Yukarıdaki eleştiriden anlaşıldığı üzere, Mackie'nin set-A'yı oluştururken Tanrı'nın bilgisine işaret etmemesi, varmak istediği amaç için bir eksiklik. Çünkü set-A, Tanrı'nın bilgisine dair bir önerme içermezse önerme (a.15) ile ilgili yapılan bilgi eleştirisine tabi olacaktır. Bu sebeple, Plantinga'ya göre set-A'ya Tanrı bilgisine işaret eden aşağıdaki önermenin eklenmesi gerekmektedir.

(B') Tanrı her şeyi bilendir.<sup>187</sup>

Yani bundan sonra set-A'nın üyeleri (A), (B), (B') ve (C) önermeleridir.<sup>188</sup>

Şimdi önerme (a15.1)'e geri dönelim ve şöyle bir soru soralım: Olduğu şekilde önerme (a15.1) zorunlu kabul edilebilir mi? Plantinga'ya göre bu da zorunlu değildir. Öncelikle şunu belirtmek lazım ki bu önermede iyi bir varlığa ilişkin iki ayrı vurgu vardır: kötülükten haberdar olmak ve onu kaldırabilmeye kabiliyetli olmak. Yani iyi olan varlıklar, eğer bir kötülüğü biliyorsa ve aynı zamanda onu kaldırma kabiliyetine sahipse, bu önermeye göre kötülüğü ortadan kaldırmalıdır. Plantinga, bu önermenin zorunsuzluğunu göstermek için şöyle ilginç bir örnek verir. Hissettiği bir acıdan dolayı ayağını doktora şikayet eden bir insan farz edelim. Şikayet etmesi üzerine doktorun ona acının birkaç gün içerisinde geçeceğini, fakat bu acıyı hemen giderebilmesi için ancak ayağını kesmesi gerekeceğini söylediğini düşünelim. Bu nedenle, doktor, hastanın acıya dayanmasını istediğini düşünelim. Bu durumda doktor, kötülüğün (acının) birkaç gün daha devam etmesine izin verdiği hâlde kötü bir insan sayılmayacaktır. Tam aksine iyi bir insan sayılacaktır.

<sup>186</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 18.

<sup>187</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 18-9.

<sup>188</sup> Plantinga'ya göre, teist olan insanların hemen hemen hepsi bu önermeyi kabul edeceği için set-A'ya eklenmesi doğru olur.

Çünkü hastanın ayağını kesmekle doktor, önceki kötülükten daha büyük bir kötülüğü neden olurdu. Görüldüğü üzere önerme (a15.1)'i zorunlu kabul etmek mümkün değildir, zira hem kötülükten (acıdan) haberdar olmakla doktor bilgi şartını sağlamış hem de ayak kesmekle anında acıyı ortadan kaldırdığına göre kabiliyet şartını sağlamıştır. Buna rağmen kötüyü kaldırmamış ve iyi oluşuna da zarar vermemiştir.<sup>189</sup>

Burada Plantinga, önerme (a15.1)'in açığa çıkartmak istediği problemi bertaraf etmek için, iyi olan varlıkların kötülüğü ortadan kaldırırken daha büyük bir kötülüğe yol açmamaları şartına dikkat çekmiştir. Yani eğer daha büyük bir kötülüğe yol açacaksa, iyi olan bir varlık, bildiği ve ortadan kaldırdığı bir kötülüğü ortadan kaldırmaz. Bu durumda iyiliğini de kaybetmez.

Önceki şartta, bir kötülük kendisine daha baskın gelen bir kötülüğe kıyasen ortadan kaldırılmamıştır. Kötülük ile ilgili yapılan bu kıyas mantığına dayanarak şöyle bir soru sormak doğru olacaktır: Eğer ki belirli bir kötülüğü ortadan kaldırmakla kendisinden daha büyük bir iyilik ortadan kaldırılacaksa, kötülüğe izin verilir mi? Plantinga ve birçok teist-olmayana göre izin verilmelidir.<sup>190</sup> Çünkü aslında istenen, kötülüğün yokluğu veya en aza indirgenmesidir.

Madem (a15) ve (a15.1) önermelerinin zorunlu olmadıkları biliniyor, o halde bu önermeleri, son paragrafta zikredilen iki mesele ışığında modifiye edip yeniden ifade etmek icap eder. Böylece modifikasyon sonucunda ortaya çıkan önermenin zorunlu olup olmadığına karar verilecektir. Son paragraftaki eleştiriler bağlamında yeniden ifade edildiğinde bu önermeler aşağıdaki gibi olacaktır:

(a15.2) İyi bir varlık, bildiği ve yok edebileceği kötülüğü, ondan daha büyük bir iyiliği yok etmeksizin ve daha büyük bir kötülüğe sebep olmaksızın yok eder.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 118; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 19.

<sup>190</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 20. Delilci kötülük problemini vaz ederken birçok filozof, bu noktaya dikkat çekerler. Bkz. Reichenbach, "The Inductive Argument from Evil", 225.

<sup>191</sup> Şimşek, "Plantinga'da Tanrı ve Kötülük".

Plantinga'nın kötülük ile ilgili ifade ettiği “kendisinden daha büyük bir iyiliğin yok edilmemesi ve daha büyük bir kötülüğe sebep olmaması” şartını bundan sonra “uygun bir şekilde yok etme” ifadesiyle tabir eder.<sup>192</sup>

Görüldüğü üzere önerme (a15.2)'de kötülüğün bilinmesine ve ortadan kaldırılabilen bir şey olmasına ek olarak söz konusu kötülüğün ortadan kaldırılması durumunda kendisinden daha büyük kötülöklere yol açmamasına veya daha büyük iyiliklerin ortadan kalkmamasına yani “uygun bir şekilde yok edilen” bir şey olmasına dikkat çekilmiştir. Plantinga'ya göre, Mackie'nin kastettiği anlam bu olsa da, bu önerme de zorunlu değildir. Bunun nedeninin anlaşılması için şöyle bir örnek düşünülebilir: Issız bir çöle düşen üç kişi farz edelim; biri doktor ve onun yanında bulunan sıradan iki şahıs; şahıs1 ve şahıs2. Bir zehirlenme neticesinde, doktor dışındaki her iki adamın ameliyata ihtiyaç duyduğunu farz edelim. Doktorun herbiri için ayracağı ameliyat vakti içinde diğer kişinin mutlaka öleceğini kesin olarak bildiğimizi düşünelim. Yani doktor, sadece tek bir kişiyi ameliyat edebilir. Bu durumda doktor, tek bir kötülüğü ortadan kaldıracaktır (şahıs1'in ameliyatı mesela). Böylece doktor, daha büyük bir kötülüğe neden olmadığı gibi daha büyük bir iyiliğin ortadan kalkmasına da neden olmayacaktır. Bununla beraber bu doktor, şahıs1 yerine şahıs2'yi de kurtarabilecekken yapmadı çünkü ikisini aynı anda kurtaramazdı.

Yukarıda verilen örnekte dikkat edilirse, şahıs1 olsun şahıs2 olsun, her ikisine ilişkin kötülüğün ortadan kaldırılması o anda doktora nispetle eşit derecede mümkün idi. Bununla beraber tek bir kişinin ameliyatı tercih edilmiştir. Bu sebeple ortada bir kötülüğün varlığı hâlâ söz konusudur. Bu örnekten anlaşıldığı üzere (a15.2) önermesinde konuşlan şartlar zorunlu bir önermenin elde edilmesi için yeterli değildir. Zira doktor, (a15.2) önermesinin gerektirdiği bütün şartlara uyum sağlamasına rağmen ortadan kaldırabileceği bir kötülük mevcut idi ve onu ortadan kaldırmaması iyi oluşuna bir hâlel getirmemiştir.

Burada ince bir hususa dikkat çekmek icap eder; Tanrı için yukarıdaki örnek geçerli olmayacaktır tarzında bir eleştiri yöneltilebilir. Çünkü Tanrı, yukarıdaki örnekte yer

---

<sup>192</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 119.

alan her iki şahsın kötülüğünü ortadan kaldırmaya kadirdir. Fakat, Plantinga'nın burada dikkat çektiği gibi, bu noktada mesele Tanrı değil, aksine teklif edilen önermenin zorunlu bir önerme olup olmamasıdır.<sup>193</sup> Yukarıdaki örnek ise verilen önermenin zorunlu olmadığını göstermiştir. Dolayısıyla hâlâ set-A'ya dair dolaylı bir çelişkiden söz etmek mümkün değildir çünkü ne önerme (a15.1)'in ne de önerme (a15.2)'nin zorunluluğu gösterilmiştir.

Yukarıdaki eleştiri dikkate alınırca önerme (a15.2)'nin Tanrısal sıfatlar bağlamında yeniden ifade edilmesi gerektiği düşünülebilir. Bu yapıldığında aşağıdaki önerme elde edilecektir:

(a15.3) Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen iyi bir varlık, uygun bir şekilde ortadan kaldırılabileceği her kötülüğü ortadan kaldırır.<sup>194</sup>

Plantinga için bu da zorunlu değildir. Kaldı ki zorunlu kabul edilse de, dolaylı çelişkinin elde edilmesi için yeterli değildir. Çünkü Mackie'nin iddia ettiği çelişki gerçekten varsa, bir bütünü oluşturan set-A<sup>195</sup> ile (a.15.3) ve (a.16) önermelerinden dolaylı bir çelişki elde etmek mümkün olurdu. Bunun anlamı şudur; (A), (B), (B'), (C), (a.15.3) ve (a16.3) önermelerinin herhangi bir beş üyesinden, mantık yasalarıyla altıncısının inkarı çıkartılabilir. Yani, bunlardan herhangi beş önerme, atlıncı maddenin reddedilmesini gerektirecektir.<sup>196</sup> Örneğin (A), (B), (B'), (a.15.3) ve (a16.1) önermelerinden (a17) "kötülük yoktur" gibi bir önerme elde edilmeliydi ve böylece istenilen çelişki gerçekleşmiş olurdu. Ne var ki zikrettiğimiz önermelerden önerme (a17) değil, onun yerine şu önerme elde edilmektedir: (a17.1) "Tanrı'nın uygun bir şekilde ortadan kaldırılabileceği hiçbir kötülük yoktur". Bu da istenilen çelişkinin meydana gelmesi için uygun bir önerme değildir.

Plantinga'ya göre, Mackie'nin istediği şekilde bir çelişkinin elde edilmesi için aşağıda yer alan şöyle bir önermeye ihtiyacı vardır:

---

<sup>193</sup> Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 21.

<sup>194</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 21.

<sup>195</sup> Hatırlanırsa set-A'nın üyeleri şunlardır: (A) "Tanrı her şeye gücü yetendir", (B) "Tanrı bütünüyle iyidir", (B') "Tanrı her şeyi bilendir" ve (C) "Kötülük vardır".

<sup>196</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 21.

(a18) Eğer ki, Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yetense, uygun bir şekilde konuyla ilgili her türlü kötülüğü yok eder.<sup>197</sup>

Başka bir deyişle set-A ile (a15.3), (a16.1) ve (a18) önermelerinden hareketle Mackie'nin istediği çelişki elde edilir. Tabii bu noktada gösterilmesi gereken, (a18) önermesinin zorunlu olduğu olacaktır.

Plantinga için (a18) önermesi zorunlu değildir. Ona göre, öyle kötülükler vardır ki, kendilerinden daha büyük iyilikleri ortadan kaldırmadan Tanrı bile onları ortadan kaldıramaz. Bu durumda, Tanrı'nın bu gibi büyük iyilikleri meydana getirmesi için söz konusu iyiliklere nispetle daha az olan bir takım kötülükler izin vermek zorundadır. Farkedildiyse burada Plantinga, bazı iyi durumlar ile kötü durumlar arasında mantıksal bir bağ kurmaktadır. Şöyle ki bu iyi durumlar, öyle kötü durumlarla bağlantılıdır ki, bu iyi durumların meydana geldiği hâlde o kötü durumların ortaya çıkmaması imkânsızdır.<sup>198</sup> Bu düşünceden hareketle Plantinga der ki: Eğer öyle iyi durumlar varsa (yani beraberlerindeki kötü durumlardan daha baskın olmaları hâlde, onlar olmaksızın ortaya çıkmayan iyi durumlar), o zaman (a18) önermesi zorunlu kabul edilemez. Zira Tanrı, iyi olmaları nedeniyle bu tarz iyilik durumları yaratacak olsa, onların beraberinde zorunlu olarak meydana gelen kötülükleri engelleyemeceğinden dolayı, Tanrı'nın yok edemeyeceği kötülükler vardır demektir. Bu da önerme (a18)'i yanlışlar.

Peki buna uygun kötülükler var mıdır? Plantinga'ya göre vardır. Bu noktada örnek olarak, acı ve sıkıntı karşısında çok büyük ahlâkî kahramanlık gösteren insanları örnek göstermektedir. Öyle büyük bir kahramanlık ki birçok insan için ilham ve cesaret kaynağı hâline gelmiştir ve bu sebeple kötü sayılan beraberindeki sıkıntı ve acılı durumdan çok daha büyük iyilik meydana gelmiştir. Tabii bu noktada hasıl olan iyilik öyle büyük olmalıdır ki onunla bağlantılı her kötü durumdan daha baskın olacaktır. Aksi takdirde bir bütün olarak tahakkuk eden durumun iyi olduğu söylenemez. Bu şekilde tahakkuk edecek bir ahlâkî kahramanlıktan hasıl olan iyilik, beraberindeki kötülük olmadan meydana gelemez. Nitekim yapılan davranışın

---

<sup>197</sup> Scott H. Moore, "Comments on Alving Plantinga's Free Will Defence", *Philosophy of Religion: Selected Readings* içinde, ed. Michael Peterson (New York: Oxford University Press, 1996), 263.

<sup>198</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 120; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 22.

kahramanlıkla nitelenmesi, karşısında tahammül edilen korkunç acı ve sıkıntı nedeniyledir. Dolayısıyla Plantinga'ya göre, öyle iyi durumlar var ki tahakkuk edecek olsalar, beraberlerinde bir kötülüğün hasıl olmasıyla ancak mümkündür. Bu nedenle Tanrı'nın her türlü kötü durumu ortadan kaldırdığına söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü öyle iyilikler var ki, Tanrı onları yaratacak olsa, ancak kötülükle hasıl olurlar.<sup>199</sup>

Önermeler üzerinde yapılan bu tartışmanın neticesinde öyle görünüyor ki; set-A'yı dolaylı bir çelişki formatına getirecek *zorunlu önerme(ler)* bulmak hiç de kolay gözükmemektedir. Bu bağlamda Plantinga der ki "Bu nedenle insan merak ediyor, bu setin çelişkili olduğunu güvenle iddia eden teist-olmayanların birçoğu, neden [gerçekten] öyle olduğunu göstermek için hiçbir girişimde bulunmuyorlar".<sup>200</sup> Nitekim buna teşebbüs eden Mackie'nin teklif ettiği önermelerden, üzerlerinde yapılabilecek türlü modifikasyonlar sonucunda bile dolaylı bir çelişki elde edilememektedir. Dolayısıyla Plantinga'ya göre, mantıksal kötülük problemi hakkında iddia edilen çelişki hâlâ ispat bekleyen bir iddiadır.

Bu bölümü sonlandırırken son bir noktaya dikkat çekmekte fayda vardır: Mackie'nin mantıksal kötülük problemini vaz etmek için kullandığı set-A, Epikür döneminden beri bilinen ve olduğu hâliyle mantıki bir çelişki içerdiği iddia edilmiştir. Hatta çelişkinin bariz olduğu düşünülmektedir.<sup>201</sup> Fakat, Plantinga'nın set-A'ya dair yaptığı mantıksal analiz neticesinde öyle anlaşılıyor ki, söz konusu çelişki, hakiki olmaktan ziyade, varsayımsal bir çelişkidir. Epikür gibi teist-olmayanların birçoğu, şu veya bu nedenden dolayı set-A'nın bir çelişki barındırdığını varsaymışlar. Fakat, bu çelişkiyi mantıki bir şekilde kanıtlamaya gelince hâlâ nasıl bir çelişki olduğu veya hangi çelişki şartlarını sağladığı gösterilememiştir. Bu bağlamda mantıksal kötülük probleminin amacına ulaştığı söylenemez. Çünkü eğer burada bir çelişki varsa, mantıki temellere dayanarak kanıtlanmalıdır. Oysa Plantinga'nın tetkikleri sonucunda iddia edilen çelişkinin bir varsayım olduğu, mantıki temellere dayanarak henüz kanıtlanamadığı ortaya konulmuştur.

---

<sup>199</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 119, 125; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 23.

<sup>200</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 23.

<sup>201</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, 5.



Sonuç olarak Şu söylenebilir; kötülüğün sırf varlığına, çokluğuna veya belli bir çeşidine istinaden Tanrı'nın yokluğuna gitmek için yeterli olmadığı nasıl ki önceki bölümde gsterilmiŐe, bu bölümde de, kötülük ile Tanrı arasında varlığı iddia edilen çelişkinin de gösterilemediği ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, Plantinga'ya göre, teistin teolojik anlamda birbiriyle tutarsız inançlara sahip olduğunu düŐünmesi için bir neden yoktur.

### 3.3. Özgür İrade Savunması

Plantinga'nın önceki bölümde olan başarısı, set-A'ya ilişkin iddia edilen çelişkinin gösterilemediğini ortaya koymaktır. Yani eğer set-A bir çelişki içeriyorsa, henüz gösterilemediğini başarıyla savunmuştur. Bununla beraber, kendisinin da dikkat çektiği gibi, bu setin çelişki içermediğinin gösterilememesi çelişki barındırmadığını göstermek için yeterli değildir. Çünkü belki de, *nefs'l-emr*'de bir çelişki içermesine rağmen, bilfiil ortaya konmamıŐ olabilir. Bu nedenle ona göre, bu problemin kendilerini ilgilendirdiğini düŐünenler üzerine düŐün, ya set-A'nın çelişki barındırmadığını rasyonel bir Şekilde kanıtlamalarıdır; eğer teistlerse, ya da set-A'nın çelişki barındırdığını temelli bir Şekilde kanıtlamaktır; teist değillerse. Plantinga da bir teist olarak, set-A'nın çelişki barındırdığını göstermek amacıyla bir zgr irade savunmasını teklif etmiştir.

Plantinga'nın zgr savunmasının iki yönü olduğu söylenebilir: savunmanın Şekli ve içeriği.

Őekilsel anlamda Plantinga'nın savunmasının başarılı olması için öyle bir önerme bulması gerekiyor ki, bu önermenin set-A'ya eklenmesi durumunda set-A'nın bütün üyelerinin birbiriyle tutarlı olduğu ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle Plantinga, yle *mümkün bir durumdan (state of affairs/story)* bahsetmelidir ki (bu durumun akl imkn dahilinde olması yeterlidir, dolayısıyla henüz tahakkuk edip etmediği hakkında bilgi sahibi olmamız gerekmez), eğer ki böyle bir durum (*state of affairs/story*) tahakkuk edecek olsa, her Şeye gücü yeten, her Şeyi bilen tamamıyla iyi bir varlığın bu durumda kötülüğe izin vermesi mümkün olacaktır.

Daha açık bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Madem Tanrı'nın kudreti, ilmi ve iyiliği kötülükle tutarlı olduğunu göstermek istiyor, Plantinga'nın yapacağı: (D) "Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyidir" önermesinin yanında, öyle mümkün bir durumdan bahsetmelidir ki, yahut öyle mümkün (x) bir önerme bulması gerekir ki, önerme (D) ile şimdilik (x) olarak isimlendirdiğimiz önermenin birleşiminde, sonuç olarak (C) "kötülük vardır" şeklinde bir önerme elde edilsin. Bu sayede set-A'nın bütün önermelerinin bir araya geldiği ve tutarlı bir şekilde bir arada bulunduğu gösterilmiş olacaktır.<sup>202</sup> Buradaki amaç set-A'nın üyelerinin birbiriyle çelişmediğini gösterebilmektir. Bu nedenle, eğer Plantinga'nın sunacağı mümkün olan durumda (*state of affairs/story*) set-A'nın bütün üyelerinin bir arada bulunmaları imkân dahilinde ise, o zaman set-A'da yer alan bütün önerme üyelerinin bir aradalığı konusunda bir tutarlılık olduğu sonucuna varılacaktır.

Savunmanın içeriğine gelince şöyle açıklanabilir: Plantinga'nın sunacağı ve şimdilik (x) dediğimiz önermenin dayalı olacağı durum (*state of affairs/story*) aklî imkân dâhilinde olan bir durum olmalıdır. Başka bir deyişle Plantinga'nın savunmasında kullanacağı anlatının (*story*) bizatihi tahakkup edip etmediğine veya doğru olup olmadığına bakılmayacaktır,<sup>203</sup> burada teklif ettiği anlatının mümkün oluşuna sadece önem verilecektir. Bu nedenle, içerik olarak Plantinga'nın sunacağı önerme (x)'in dayandığı anlatının sadece aklî imkân dahilinde olması onun önerme (x) oluşturması için yeterli olacaktır.

Plantinga'nın özgür irade savunmasının dayandığı anlatının anlaşılması için, daha önceki bölümde önermeler bazında yaptığı eleştirilere geri dönmek gerekir. Yöneltiği eleştirileri yakından incelenince görülecektir ki; önermeleri eleştirmesinde özellikle üzerinde durduğu nokta, kötülüğün hangi nedenle ortadan kaldırılmadığı ile ilgilidir. Çünkü öyle anlaşılıyor ki Plantinga için, iyi bir varlığın bir takım makul neden veya amaçlara dayalı olarak kötülüğü ortadan kaldır(a)maması, onun kusurlu sayılmaması için yeterli kabul edilebilir. Mesela yaptığı eleştirilerde, iyi bir varlığın bilgisizliği nedeniyle ortadan kaldırmadığı kötülükler onun kusurlu bulunmaması için yeterli bir neden olduğu gibi, iki ayrı kötülüğü aynı anda ortadan kaldıramaması iyi bir varlığın kusurlu bulunmaması

<sup>202</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 26.

<sup>203</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 28.

için bir neden olarak kabul edilmiştir. Diğer başka bir örnekte, daha büyük kötülüklere yol açmamak amacıyla ortadan kaldırılmayan kötülüklerin bir kusursuzluk sebebi kabul ederken, başka örneklerde ise, kendisinden daha büyük iyiliklerin ortadan kalkmaması amacıyla ortadan kaldırılmayan kötülükler kusursuzluk için bir sebep olarak gösterilmiştir. Bu anlamda Plantinga'ya göre, sadece kötülüğün vaki bulunmasına izin verdiğinden dolayı doğrudan bir varlık kötü olmaz. Yani o varlığın hangi sebebe veya amaca dayalı olarak kötülüğün ortadan kaldırılmadığına önce bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda der ki: “Bir kimse, ne daha büyük bir iyiliğe neden olacak bir kötülüğü engellediği için ahlâkî açıdan kusurlu ne de daha büyük bir kötülüğe neden olacak bir iyiliğe izin verdiği için ahlâkî açıdan kusursuzdur.”<sup>204</sup> Bu nedenle Plantinga'ya göre, kötülüklere izin vermesinde Tanrı'nın bir amacı vardır. Plantinga'nın buradaki düşüncesinde şöyle bir sonuç çıkarılabilir:

(a19) Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratmasında iyi bir nedeni vardır.<sup>205</sup>

Yukarıdaki iddiayı savunmak için Plantinga'nın ortaya attığı fikir önerme şeklinde şöyle aktarılabilir:

(a20) Tanrı'nın ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratması mümkün değildir.<sup>206</sup>

Tanrı'nın dünyada ahlâkî kötülükleri işleyen varlıklara izin vermesindeki nedeni, onları özgür olarak yaratmasıdır. Eğer önerme (a20)'nin doğruluğu gösterilirse, yani ahlâkî kötülükler içermeyen bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratılamayacağı doğruysa, o zaman Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratmasında iyi bir nedeni olduğuna *imkân* tanınmış olacaktır ki bu sayede önerme (a19)'un da doğruluğu elde edilmiş olacaktır.

İşte Plantinga'nın özgür irade savunması yukarıda açıklanan önerme (a19) ve önerme (a20)'ye dayanmaktadır. Buna göre, savunmasını yapmak için yerine

<sup>204</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 119; Moore, a.g.e., 263.

<sup>205</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 26. Şimşek, “Plantinga'da Tanrı ve Kötülük”.

<sup>206</sup> Plantinga, *God, and Other Minds*, 122.

getirmesi gereken iki tane görev vardır: Birincisi: Özgür varlıkların yaratıldığı bir dünyada, ahlâkî iyiliklerin yanında mutlak ahlâkî kötülüklerin de bulunacağını gösterebilmesidir. Böylece Tanrı'nın bile, ahlâkî kötülüklere izin vermeksizin ahlâkî iyilikleri meydana getiremeyeceğini kanıtlamış olacaktır.<sup>207</sup> İkincisi “Özgür eylemde bulunan varlıkların içerildiği bir dünyanın özgürce eylemde bulunmayıp otomat varlıkların içerildiği bir dünyadan daha değerli”<sup>208</sup> olduğunu gösterebilmesidir. Böylece Tanrı'nın özgür varlıklar yaratmakla ahlâkî kötülüklere izin vermesine rağmen, bunların bulunduğu bir dünyayı yaratması yaratmamasına nazaren daha yüce olduğunu göstermiş olacaktır. İşte bu sayede Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin nedeninin ne olabileceğine bir örnek bulunmuş olacaktır.<sup>209</sup>

Her iki görevini başarıyla yerine getirebilirse, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bütünüyle iyi bir Tanrı'nın bir takım kötülüklere izin vermesinden ahlâkî bir neden elde edileceği için, Tanrı ile kötülüğün bir arada bulunmasının tutarsızlık gerektirmediği bir zemin bulmuş olacaktır.

Bu kanıtlamalara giderken iki önemli kavramın açıklaması burada önemli olacaktır: Bunlar “bir fiile karşı özgür olmak” ve “bir fiilin ahlâkî değere sahip olması” olarak ifade edilebilecek kavramlardır.

Peki bir fiile karşı özgür olmak ne demektir? Plantinga'ya göre bir failin bir eyleme karşı özgür olması, söz konusu eylemin yapılması veya yapılmaması noktasında o failin tamamıyla özgür olmasıdır. Bu anlamda, bir failin kendi eylemini gerçekleştirme noktasında sabık hiçbir koşul ve/veya nedensel yasa olamaz.<sup>210</sup> Yani eylemi gerçekleştireceği anda, onu yapma veya yapmama konusunda tam manasıyla özgür olmalıdır. Hemen bu hususla ilgili şunu belirtmek gerekir ki özgür birinin belli bir eylemi yapmadan evvel neyi seçip yapacağı bazen tahmin edilebiliyorsa (*predictable*) da, bunun özgür iradeye halel getirdiği söylenemez. Zira Plantinga'ya göre önemli olan, neyin yapılacağını doğru tahmin edilip

<sup>207</sup> Bunu yapabilmekle önerme (a20)'nin doğruluğunu göstermiş olacaktır.

<sup>208</sup> Moore, a.g.e., 263; Plantinga, *God, and Other Minds*, 123; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 30.

<sup>209</sup> Bunu yapabilmekle önerme (a19)'un doğruluğunu göstermiş olacaktır.

<sup>210</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 29.

edilememesi değil, bilakis fiili gerçekleştiren kimsenin fiilini gerçekleştireceği anda onu yerine getirip getirmeme noktasında tam anlamıyla özgür olmasıdır.<sup>211</sup>

Peki fiilin ahlâkî bir değere (*morally significant*) sahip olması nedir? Öncelikle Plantinga'ya göre, soğuk su mu yoksa sıcak su mu içilecek hususunda bir seçim yapan bir insan hakkında ahlâkî değere sahip özgür bir eylem gerçekleştirdiği denilmemelidir. Zira, yapılan fiilin ahlâkî değere sahip olması için söz konusu fiilin yapılması iyi (*right*) iken terk edilmesi yanlış (*wrong*) olmalıdır veya tam tersi.<sup>212</sup> Bu anlamda, tutması gereken bir sırrı ifşa edip etmeme arasında özgürce seçim yapan bir insanın ahlâkî değere sahip bir fiil yaptığı kabul edilmelidir. Bu bağlamda, iyi bir fiil (*good deed*) özgürce yapılmasıyla beraber iyi bir ahlâkî değere sahip olan bir fiil iken, kötü bir fiil (*evil deed*) özgürce yapılmasıyla birlikte kötü bir ahlâkî değere sahip olan fiildir.

Burada Plantinga'nın önemle üzerinde durduğu şöyle bir nokta var: Tanrı'nın yukarıdaki iki kavramsal açıklamaya uygun bir dünya yarattıktan sonra bu dünyanın içerdiği özgür varlıkların sürekli iyi ahlâkî değere sahip fiilleri seçmesine zorlayamaz. Başka bir deyişle Tanrı, bunları sürekli iyi yapmalarına *neden* olamaz. Nitekim özgür olmak, ahlâkî fiillerini yapmada herhangi bir zorlamaya tabi olmamayı gerektirir. Bu nedenle, özgür varlıkların seçimleri kendilerine bırakılmalıdır. Plantinga'ya göre de, dünyadaki özgür varlıkların bir kısmı özgür seçimin sonucunda bilfiil kötülük işliyorlar. Bu sebeple, dünyada meydana gelen kötülükler özgür seçimin bir sonucudur.

Görüldüğü üzere, Plantinga'ya göre, *belki* de Tanrı, ahlâkî fiillerin işlendiği özgürlükçü bir dünya yaratmak için ahlâkî kötülükleri içeren bir dünya yaratmalıdır.<sup>213</sup> Yani, önerme (a20)'nin ifade ettiği gibi “ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratması mümkün değildir” çünkü ahlâkî değere sahip olan fiillerin yerine gelmesi için mutlaka iyi ve kötü değerlerine sahip fiillerin arasında özgürce seçim yapmak zorunludur. Bu şekilde bir dünya yarattıktan sonra da, Tanrı, bunun neticesinde ortaya çıkan kötü fiilleri

<sup>211</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 29-30.

<sup>212</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 30.

<sup>213</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 31.

durdurmayacaktır. Bu da Tanrı'nın her şeye gücü yetmediğini veya bütünüyle iyi olmadığını gerektirmez. Zira, Tanrı dileyseydi ahlâkî iyiliğin imkânını ortadan kaldırmakla ahlâkî kötülüğün meydana gelmesini de engelleyebilirdi. Bu nedenle, *imkânı açısından önerme (a20) doğrudur.*

Peki Tanrı'nın yaratacağı özgürlükçü bir dünya, eğer ki kötülük olmadan var olamazsa, neden daha değerlidir? Plantinga'ya göre: “Önemli bir biçimde özgür olan varlıkların bulunduğu bir dünya (eğer ki bu dünyadaki özgür varlıkların özgürce gerçekleştirdikleri iyi fiiller, gerçekleştirdikleri kötü fiillerden daha fazla ise), her şeyin eşit olması kaydıyla, özgür varlıkları içermeyen yarı-otomat varlıkların bulunduğu dünyadan daha değerlidir.”<sup>214</sup> Burada dikkat edilirse Plantinga, özgürlüğün daha değerli olmasını özgürce yapılacak fiillerin daha baskın ve kötü fiillerden daha fazla olmasına da bağlı kılmıştır. Çünkü aksi takdirde, yani özgürce yapılan iyi fiiller ile kötü fiillerin eşitlenmesi durumunda veya kötü fiillerin daha fazla olması durumunda genel olarak özgürlüğün daha iyi bir durum meydana getirdiğini söylememizi engelleyecektir. Fakat önemli biçimde özgür olmalarına rağmen, tam tersini yapmaları mümkün iken daha fazla iyilik işlemleri de dünyanın yaratılmasını daha değerli kılmaktadır.

Yukarıdaki düşüncesiyle ilgili Plantinga'nın dikkat çektiği diğer bir husus, Tanrı'nın gerçekleştirdiği fiilin zati itibarıyla iyi olmasıdır. Ona göre, Tanrı'nın özgür varlıklar yaratmasıyla aslında kendiliğinde iyi bir durum meydana getirmektedir. Ancak daha önce ifade edildiği üzere (s. 62) öyle iyilik durumları vardır ki, kendileri iyi olmasına rağmen, bunlar bir takım kötülüklerle ancak elde edilebiliyorlar. Özgürlükçü bir dünya yaratma hususunda da, aslı itibarıyla iyi bir durum olmasına karşın, ahlâkî kötülükler olmadan böyle bir dünyanın yaratılması mümkün değildir. Bu sebeple Plantinga'ya göre, eğer ki bu dünyanın iyi olduğunu kabul edeceksek, özgürce yapılan fiillerin kötülüklerden daha fazla olması gerekmektedir. Aksi takdirde, ortaya çıkan dünyanın iyi olduğunu söyleyemeyiz. Zikredilen şarta uygun bir dünya mümkündür. Dolayısıyla, onun savunmasının mantığına aykırı bir durum yoktur.

---

<sup>214</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 30.

Özetle denilebilir ki: her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bütünüyle iyi bir Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratmasında iyi bir nedeni vardır. Bu *neden de* özgür şekilde eylemde bulunan insanları yaratması olabilir.<sup>215</sup> Dolayısıyla önerme (a19) da doğrudur.

Peki Plantinga'nın özgür irade savunmasının anlatısı (*story*) nedir? Bu savunmanın anlatısı şu olabilir: Öyle *imkân dâhilindedir ki* Tanrı, ahlâkî kötülükleri içeren bir dünyayı yaratmaksızın ahlâkî iyiliği de içeren (veya bu dünyanın içerdiği kadar ahlâkî iyiliği içeren) bir dünya yaratamazdı.<sup>216</sup> Bu nedenle (a20) Tanrı'nın ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratması mümkün değildir.

Bu anlatının set-A'nın içinde yer alan önermelerin tutarlılığı hususunda nasıl kullanıldığına şimdi geçelim. Önerme (D) ile önerme (C) arasındaki tutarlılığı göstermeye gelince Plantinga, önerme (a20)'yi teklif etmektedir. Başka bir deyişle set-A'nın tutarlılığını sağlayan ve özgür irade savunmasının anlatısına dayalı (x) önerme (a20) önermesidir. Madem (a20)'nin doğruluğu gösterildi, önermeler şeklinde set-A'nın tutarlılığı şöyle gösterilebilir:

(D) Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyidir,  
(a20) Tanrı'nın ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratması mümkün değildir,  
ve

(E) Tanrı, ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yarattı.<sup>217</sup> (Böyle bir önermenin eklenmesinde bir sorun olmayacaktır, nitekim yerine geldiği için ateistlerin rahatsız olduğu durumdur bu.)

Özgür irade savunması açıklamasından hareketle yukarıdaki (D), (a20) ve (E) önermelerinin birbiriyle tutarlı olduğu gösterildiğine göre bunların birleşiminden sonuç olarak: (C) “kötülük vardır” önermesi elde ediliyor. Dolayısıyla set-A'nın üyelerini oluşturan (D) ve (C) önermeleri tutarlıdır. Bu da teistin bir taraftan her

<sup>215</sup> Şimşek, “Plantinga'da Tanrı ve Kötülük”.

<sup>216</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 31.

<sup>217</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 54.

şeye gücü yeten, her şeyi bilen bütünüyle iyi olan bir Tanrı'ya inanması ve diğer taraftan kötülüğün olmasına inanması, kendiliğinde tutarlı olduğunu göstermektedir.

Son olarak belirtilmelidir ki Plantinga'ya göre, *doğal kötülükleri* ahlâkî kötülüklerin özel bir durumu olarak düşünmek mümkündür. Eğer *ahlâkî kötülükler* insanların özgürce yaptıkları eylemlerden kaynaklanan kötülükler olarak görülüyorsa, o zaman doğal kötülükleri ise insan-üstü (*nonhuman*) varlıkların özgürce yaptıkları eylemlerin bir sonucu olarak düşünmek mümkündür.<sup>218</sup> Bunun da imkân dahilinde olan bir durum olması bir savunma için yeterlidir. Çünkü bu sayede doğal kötülükler de ahlâkî kötülüklerle dahil olacaktır ki bu nedenle önerme (a20)'nin hükmüne tabi olacaktır. Böyle olursa önerme (a20), set-A'nın tutarlılığını gösteren önerme olması nedeniyle doğal kötülüklerin de set-A'nın bütün üyeleriyle uyumlu olduğu elde edilmiş olur ki Plantinga'nın istediği de tam odur.

Özetle bu bölümde Plantinga'nın kötülük problemine karşı geliştirdiği özgür irade savunmasına yer verildi. Plantinga'nın savunmasına göre Tanrı'nın bir yandan her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir varlık olması ve diğer yandan kötülüklerle izin veriyor olması bir çelişki değildir. Böyle bir sonuca varmak için Plantinga'nın temelde sorduğu soru şuydu: Tanrı'nın bazı kötülüklerle izin vermeksizin yaratamayacağı iyilikler var mıdır? Plantinga'ya göre bu sorunun cevabı evet<sup>219</sup> olduğu için belki de bu durumun özgür varlıkların bulunduğu bir dünya için de geçerli olabileceğini düşünmüştür. Bu sebebe binaen der ki: "Belki de Tanrı, ahlâkî kötülüklerin bulunduğu bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliklerin bulunduğu bir dünya yaratamıyordur. Nitekim, Tanrı'nın bile kötülüklerle izin vermeksizin yaratamadığı iyilikler vardır. Dolayısıyla özgür varlıkların bulunduğu dünyanın da böyle bir özelliğe sahip olduğu düşünülebilir. Böylece imkâna dayalı bir anlatıyı sunarak Tanrı'nın sıfatlarını kötülüklerle tutarlı bir şekilde bir arada tutan bir zemin bulmuştur.

<sup>218</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 58.

<sup>219</sup> Burada Plantinga'nın kahramanlıkla ilgili verdiği örnek akla gelmelidir (s. 62).



## BÖLÜM IV

### MATÜRİDÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE

#### YAKLAŞIMI

Bilindiği üzere Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Semerkand'ın Matürîd bölgesinde dünyaya gelmiştir.<sup>220</sup> Günümüzde Özbekistan Cumhuriyetinin sınırları içinde yer alan bu bölgede 4./10. yüzyılda çeşitli din ve mezhepler yer almaktaydı. Mâtürîdî'nin yetiştiği ortamda bir taraftan Maniheizm, Zerdüştlük, Budizm, Seneviyye, Sâbiîler, Sümeniyye, Hristiyanlık gibi Samî ve Arî dinlerinden<sup>221</sup> gelen birçok fırka kendi ilmî faaliyetlerini sürdürürken diğer taraftan Şî'a, Cebriyye/Cehmiyye ve Mu'tezile gibi İslâm'ın kendi içinden türeyen bir takım kelimî ekoller de ilmî geleneklerini devam ettiriyorlardı.<sup>222</sup> İsimlerini zikrettiğimiz bu akımların hemen hemen hepsi, Tanrı inancına sahip teolojik-kelimî akımlar olduğundan dolayı, Epikür döneminden beri dillendirilen kötülük problemine karşı farklı yaklaşımlar sergilemişlerdi.

Kötülük probleminin ne olduğu üzerinde daha önce durulduğu için bu bölümde tekrar edilmeyecektir. Bununla birlikte, Mâtürîdî'nin yetiştiği sosyal çevrede bulunan yukarıdaki teolojik-kelimî akımların kötülük problemine ne tür cevaplar geliştirdiklerine yer verilerek, verilen cevapların neden Mâtürîdî'yi yeni çözüm arayışlara ittiği izah edilecektir. Böylece Mâtürîdî'nin hangi düşüncelere cevap üretmeye çalıştığı daha rahat bir şekilde anlaşılacaktır.

Mâtürîdî'nin kendi çalışmalarında zaman zaman atıfta bulunduğu Zerdüştlük, Seneviyye, Maniheizm, Menaniyye, Sâbiyye, Merkûniyye, Dehriyye, Zenâdika ve heyûla taraftarları birbirinden farklı düşünce akımları olmasına karşın, hemen

---

<sup>220</sup> Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut, ts.), 195; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 146.

<sup>221</sup> Adil Bebek, *Mâtürîdî'de Günay Problemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 19.

<sup>222</sup> Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 67-91.

hemen hepsi, kötülüğün ve iyiliğin kaynağı noktasında düalist bir Tanrı inancına sahiplerdi. Tanrı'nın ilmini, kudretini ve adaletini kötülüklerle bağdaştırma için biri nurdan diğer ise zulmetten olan düalist bir Tanrı inancını tercih etmeyi daha makbul bulmuşlardı.<sup>223</sup> Bu nedenle, Tanrı inancının düalist bir çerçeve içerisinde ele alınması kötülükleri anlamlandırmanın bir çabası olarak yorumlanabilir. Bir taraftan her şeyi yoktan var eden, diğer taraftan da kötülük ve iyilikleri kendisinde toplayan tek bir Tanrı düşüncesini bir arada bağdaştırmanın zihinsel zorluğu nedeniyle, bu probleme, kötülük ile iyiliğin ayrı ayrı geldiği ve birbiriyle sürekli çatışma içerisinde olan nur ve zulmet gibi iki ayrı kuvvetin var olduğu düşüncesini doğurmuştur.<sup>224</sup>

Semerikand bölgesinde ilmî faaliyet gösteren Müslüman akımlara gelirsek kötülük probleminin zorluğunu bertaraf etmek için düalistik bir Tanrı inancını benimsemeseler de, Tanrı ile ilgili ehl-i sünnetin reddettiği çeşitli görüşlere sahiplerdi. Cebriyye fırkasına intisap edenler, Allah ile yarattıkları arasında bir benzerliğin oluşmaması için insana bir irade veya kudreti atfetmemeyi daha doğru bulmuşlardı.<sup>225</sup> Bunlara göre, insan, gerçekleştirdiği bütün fiiller noktasında mecburdur. Fiillerin ortaya çıkması için gerekli olan müessir kudretin sadece Tanrı'ya özgü olduğundan dolayı, insanın bütün eylemleri, sadece Tanrı'nın mutlak iradesi ve müessir kudretinin bir sonucu olmaktadır.<sup>226</sup>

Tevhid ve adalet ilkelerine göre şekillenen Mu'tezile ekolü, Tanrı'nın tek olması noktasında Cebriyye'ye katılsa da, insanın mecbur oluşu noktasında Cebriyye'nin ileri sürdüğü görüşe karşı çıkmıştır. Mu'tezile ekolüne göre, *adl* ilkesi gereğince insanın iyi veya kötüyü işleme hususunda Tanrı'nın onları mecbur kılmaması gerekmektedir.<sup>227</sup> Çünkü insanlar, dünyada işledikleri ameller ölçüsünde sevap veya ceza elde edeceklerdir. İyi amellere sevap ve kötü amellere cezanın terettüp edebilmesi için ise, insanların kendi amellerini hür bir şekilde ve kendi kudretleriyle

---

<sup>223</sup> Ögük, *Şer-Hikmet İlişkisi*, 209.

<sup>224</sup> Ögük, *Şer-Hikmet İlişkisi*, 35.

<sup>225</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 397.

<sup>226</sup> Şerafettin Gölçük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 235.

<sup>227</sup> İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yay., 2020), 396.

işlemiş olmaları gereklidir.<sup>228</sup> Bu nedenle Mu'tezile, insanların hür bir şekilde fiillerini gerçekleştirmeleri için Allah'ın, kulların müessir olduğu bir kudretle onları donattığını savunmuşlar. Bu düşünceye göre, insan, kendi fiilinin yaratıcısıdır.

Ebû Hanife'nin geleneğine sınımsıkı bir şekilde bağlı olan ve ehl-i sünnetin en meşhur yüzlerinden biri olan Mâtürîdî'nin, yukarıda kısaca değinilen bu görüşlere katılmadığı malumdur.<sup>229</sup> Mâtürîdî, ehl-i sünnet'in en çok üzerinde durduğu tevhid anlayışına ters düştüğünden dolayı düalistik bir Tanrı anlayışını benimseyemediği gibi, birbirinin zıddı olan Cebriyye ve Mu'tezile ekollerinin sunduğu görüşlere de karşı çıkmıştır. O, cüzî irade anlayışına dayalı olarak daha orta yolu örnekleyen bir görüş savunmayı doğru bulmuştur. Yetiştirdiği bölgede ortaya atılan çeşitli görüşlere katılmayan Mâtürîdî, ehl-i sünnet'in anlayışına uygun olacak şekilde kötülük probleminin uygun çözüm arayışına girmiştir.

Mâtürîdî'nin kötülük probleminin teistik düşünce için bir sorun teşkil etmediğini savunmak amacıyla geliştirdiği çözüm önerileri iki çeşittir.<sup>230</sup> Birincisi, genel anlamda kelamcılarının da kullandığı ve objektif bir kötülük veya iyiliğin bulunmadığını ileri süren argümandır. Buna göre, zatı itibarıyla kötü bir fiilin olması imkânsızdır, çünkü "kötülük olarak nitelenen her şeyin iyilik olarak nitelenmesi mümkündür."<sup>231</sup> İyi ve kötünün izafiliğini ifade eden bu anlatıya göre, aslında insanlar, kendi konumlarına göre bir fiili uygun veya uygunsuz bularak ya iyilik ya da kötülükle onu vasıflar. Oysaki, fiillerin ontolojik bir iyilik veya kötülük vasfını taşıdıkları söylenemez. Bu açıdan bakıldığında, ontolojik bir değere sahip olmayan bu fiillerin Allah tarafından yaratılmasında bir beis görülemez, çünkü bunların sadece birer olgu oldukları ve dolayısıyla iyilik veya kötülük anlamında ontolojik bir vasıf taşımadıkları bir gerçektir.<sup>232</sup> Bununla beraber, Mâtürîdî'ye göre, *sefihlikle* nitelenemeyecek Allah'ın bu evrende yarattığı acı veya elem gibi olgular, belli bir hikmete tabi olmalıdır. Bu şekilde, Tanrı-kötülük ilişkisini anlamlandırmada dikey bir yaklaşım tercih eden Mâtürîdî, olguların ontolojik bir

<sup>228</sup> Ögük, *Şer-Hikmet İlişkisi*, 73.

<sup>229</sup> Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 6 (Haziran 2016): 162.

<sup>230</sup> al-Omari, "Kelâm İlmi ve Güncel Şüpheler -Teodise Prolemi: İmam Mâtürîdî Örneği", 394.

<sup>231</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 90.

<sup>232</sup> Ögük, *Şer-Hikmet İlişkisi*, 210.

iyilik-kötülük örgüsüne girmediğini açıklayarak sadece Tanrısal bir hikmet çerçevesinde değerlendirilebilecek şeyler olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece, teklif ettiği argümanda, aslında göreceli olan kötülüğün Tanrı'nın sıfatları için bir sorun teşkil etmesi bertaraf edilmiştir.

Mâtürîdî'nin kullandığı diğer bir yöntem *hudûs* delilini merkeze alan bir yöntemdir. Mâtürîdî bu yöntemde başvurduğu argümanlarda kötülüğün Tanrı olmaksızın ortaya çıkmayacağını göstermeye çalışmıştır. Ona göre, kötülük tabiatından dolayı Tanrı olmadan meydana gelemez. Dolayısıyla ateistlerin iddia ettiği şekilde bir kötülük varsa, Tanrı'nın da varlığı zorunlu hale gelmektedir.

Mâtürîdî tarafından geliştirilen bu iki çözüm önerisinin çeşitli detayları çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı, bu bölümde, sadece *hudûs* deliline dayalı olarak geliştirdiği ikinci çözüm önerisine yer verilecektir.

#### 4.1. Mâtürîdî'nin Delilinin Özü

*Hudûs* deliline dayalı olarak Mâtürîdî'nin kurguladığı ikinci çözüm önerisinde, kötülüğün varlığı Tanrı'nın varlığına zorunlu olarak götürmektedir. Ona göre, kötülük ve iyilik gibi kendinden mümkün olan şeylerin insanlara ilişiyor olması, bu insanların *hâdis* varlıklar olduğunun bir göstergesidir. *Hâdis* olanların bir *muhdisi* olduğu ilkesi gereğince, insanların varlığı nihaî kertede kendinden zorunlu olan (*Vacibü'l-vücûd*) bir varlığa dayanması bir zorunluluktur. Dolayısıyla özü itibarıyla Mâtürîdî'nin delili şunu söylemektedir: Kötülük ve iyilik gibi evrende gördüğümüz birbirine zıt unsurlar, kendinden zorunlu olan *vâcibü'l-vücûd*'a dayandırılırsa ancak anlam kazanmaktadır.

Mâtürîdî'nin delilinin detayına girmeden önce ispatlamayı amaçladığı *vâcibü'l-vücûd*'un nasıl bir varlık olduğuna bakmakta fayda vardır.

*Vâcibü'l-vücûd* kavramı, varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan Allah için kullanılmaktadır. İslâm literatüründe, *vâcibü'l-vücûd*'un varlığını kanıtlamak için gösterilen çabaya ispat-ı vacib denilir. Kısaca, kelimada olsun felsefede olsun, Tanrı'nın varlığına götüren delillere verilen addır. Eski

Yunan felsefesinden bu yana gösterilen bu gayretler, özellikle varlık çeşitlerinin en üst kademesinde bulunan varlığa ulaşmayı hedeflemektedir. Sokrat öncesi düşünürlerde, tabiatın aslının ve menşinin ne olduğu sorulduğunda hareketle tespit etmek istenen bu varlık, Eflâtun'da hareketin son kaynağı olan *ruh*, Aristoteles'te ise *ilk muharrik* ya da *ilk sebep* olarak cevabını bulmuştur. Varlık kademelerinin son noktasında bulunan zâtı tespit etmek yolunda Eflâtun ve Aristoteles tarafından ortaya atılan düşünceler, İlk Çağ felsefesinde kozmolojik kanıtlar görünümüyle teoloji ile ilgili Yahudi ve Hristiyan literatüründe de yer almıştır.<sup>233</sup>

İspat-ı vâcib doğrultusunda verilen bu çabalar zaman içerisinde çeşitli adlandırmalarla bilinecek olan kozmolojik delil, teleolojik delil, ontolojik delil ve ahlâkî delil gibi birçok istidlâlin<sup>234</sup> ortaya çıkmasına neden olmuşsa da, bütün bu delillerin vâcibü'l-vücûd ile ilgili ulaştığı iki önemli netice olduğu söylenebilir: Birincisi, kendisine vâcibü'l-vücûd olarak gönderimde bulunulan zât, varlık kademelerinin en üst aşamasında bulunan varlık olmalıdır. İkincisi, herşeyin nihaî mertede kendisine dayanadığı vâcibü'l-vücûd, zâtı kendinden olup varlığı başkasına dayanmayan bir varlık olmak zorundadır. Dolayısıyla, Mâtürîdî'nin kötülük problemine cevap niteliğinde geliştirdiği Tanrı ile ilgili ispatta, iyilik ile kötülük yoluyla kendisine gönderimde bulunulacak zâtın en azından bu iki sığata sahip olması gereklidir.

#### 4.2. Mâtürîdî'nin İspat-ı Vacib İçin Kullandığı Hudûs Delili

*Hudûs*; sözlükte sonradan meydana gelme ya da yoktan var olma anlamlarına gelmektedir. Kelâm literatüründe ise hudûs, eşyanın sonradan var olduğunu hatta bütünüyle evrenin yoktan meydana geldiğini ve dolayısıyla onu meydana getiren bir var edicinin olduğuna işaretle kullanılmaktadır.<sup>235</sup> Bu bağlamda, kendi yokluğuyla öncelenmiş olana ve bir zamanlar yokken sonradan meydana gelen

<sup>233</sup> M, Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 495.

<sup>234</sup> Özervarlı, "İspat-ı Vâcib", 495.

<sup>235</sup> Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 304-5.

şeylere *hâdis* denilmiştir.<sup>236</sup> Başka bir deyişle *hâdis yaratılmış olan şey* anlamına gelir. Kelâm kitaplarında çokça rastlanan bu terim, Tanrı'nın ispatını yapmak için kullanılan *hudûs* delilinin (veya *Mâtürîdî*'nin tabiriyle *hadesü'l-a'yân* delilinin) en önemli unsurudur. Âlemin tamamının *hâdis* olduğu düşüncesinden hareket eden bu delil, *Mâtürîdî*'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde özenle irdelediği bir Tanrı ispatı yöntemidir.<sup>237</sup>

*Mâtürîdî*'nin kendi düşünce sisteminin temeline yerleştirdiği “eşyanın hakikatı vardır” ilkesine göre varlık, kadim-*hâdis* (Tanrı-âlem) ayırımına dayanmaktadır. Ona göre, âlemin *hâdis* oluşu kadim olan Tanrı'ya delâlet etmektedir. Biri kadim diğeri *hâdis* olarak belirlediği bu kavram çiftliği nedeniyle, Tanrı ile âleme farklı ontolojik manalar kazandırarak varlığın iki ayrı ontolojik düzeyine dikkat çekmiştir.<sup>238</sup>

*Mâtürîdî*, metafizik bir gerçekliği örnekleyen Tanrı'ya ulaşma noktasında “İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib” delilini kullanarak metafizik bilginin imkânının aklen mümkün olduğuna dikkat çeker. O, şahit olunan âlem hakkında elde ettiğimiz bir hüküm nedeniyle şahit (âlem) ile gaib (Tanrı) arasında bir bağlantı kurabileceğimizi düşünmektedir ki buna binaen nesnelere *hâdis* oluşu (sonradanlığı) nedeniyle bir fail nedene dayanmaları gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bununla birlikte, Tanrı'yı, *hudûsa* delâlet edebilecek her türlü özelliklerden tenzih eder ve Tanrı'nın sadece kemal sıfatlarla muttasıf olabileceğini belirtir.<sup>239</sup>

Daha önce ifade edildiği üzere *Mâtürîdî*'nin ispat-ı vacib için kullandığı ve “*hadesü'l-a'yân*” olarak isimlendirdiği delil kelâm geleneğinde *hudûs* delili olarak bilinmektedir. Kozmolojik delil olarak bilinen bu ispat yöntemi, ya da daha doğrusu kozmolojik delillerin ailesinden olan bu delil, cevher ve arazlar yöntemiyle âlemin yaratılmışlığına (*hâdis* oluşuna) varılacağı düşüncesi üzerine bina edilmiştir. İslâm geleneğinde ilk kez Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan (ö. 235/849)

<sup>236</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1405/1985), 85. Bekir Topaloğlu, “*Hudûs*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 305.

<sup>237</sup> Aygün, “Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin *Mâtürîdî*'nin *Hudûs* Delili (*Hadesü'l-A'yân* Delili)”, 162.

<sup>238</sup> Aygün, a.g.m., 162-3.

<sup>239</sup> Aygün, a.g.m., 163.

ile ortaya atılan bu görüş Mu‘tezile ekolüne intikal ettikten sonra hudûs delilinde kullanılacak mukaddimleri Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) tarafından geliştirilmiştir. Bu delilin Mu‘tezile ekolünden gelmesine rağmen, daha sonraki evrelerde, Mâtürîdî'nin de içinde olduğu birçok ehl-i sünnet kelamcının ispat-ı vacib için başvurduğu en önemli delil haline gelecektir.<sup>240</sup>

Mâtürîdî'ye göre âlem, bütün parçalarıyla sonradan var olmuştur. Başka bir deyişle âlem, bir zamanlar yokken sonradan varlığa çıkmıştır. Bu da, onun hâdis olduğuna delâlet eder. Hâdis olan her şeyin bir var edicisinin (muhdisi) olduğu ilkesi gereğince, âlemin de bir muhdisinin olması aklî bir zorunluluktur. Zira, eğer ki âlem yoklukla öncelenmişse onu yokluktan var eden bir fail nedene (muhdise) ihtiyacı vardır. Tabii olarak Mâtürîdî için bu fail neden Allah'tır. Kelamcılarının geleneksel olarak kullandığı bu istidâl şekli, yani âlemin yokluktan sonra yaratıldığı öncülüne dayanarak onun bir muhdise ihtiyaç duyduğu yöntemi, kozmolojik delillerden biri olan *Hudûs delili* olarak bilindiği ifade edilmişti.<sup>241</sup> Kelâm geleneğinde, önermelere dayanacak şekilde hudûs delilini ifade etme şekli aşağıdaki gibidir:<sup>242</sup>

Âlem bütün parçalarıyla hâdistir.

Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

O hâlde bu âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır ki, o da hâdis olmayan Allah'tır.

Yukarıdaki önermelerden anlaşılacağı üzere hudûs delili iki ana önermeye dayanmaktadır. Bu nedenle kelamcılar, bu delilin mantıksal olarak tamamlanması için öncelikle âlemin bütün parçalarıyla sonradan var olduğunu kanıtlamaya giderler. Ondan sonra, zamansal bir başlangıcın bir sebebi gerektireceğini, fakat bu sebebin geriye doğru başlatacağı teselsül zincirinin “zaman içinde” sonsuza dek gidemeyeceğini, bu nedenle teselsül zincirinin hâdis olmayan (kadim) son bir müsebbibe gelip dayanmasının aklî bir zorunluluk olduğunu ifade ederek ikinci ana önermeyi de doğrularlar.<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmçıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-ı Vâcib* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987), 80; Topaloğlu, “Hudûs”, 305.

<sup>241</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 28-34.

<sup>242</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tüsî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1386/1967), 144.

<sup>243</sup> Aygün, a.g.m., 164.

Hudûs delilinin önermelerinden anlaşıldığı gibi Tanrı'nın ispatına giden yol âlemin hâdis olduğunu kanıtlamaktan geçer. Şayet âlem ezeli olsaydı bir var ediciye muhtaç olması imkânsız olurdu.<sup>244</sup> Bu nedenle, Mâtürîdî, hudûs delilini (*hadesü'l-a'yân*) Tanrı ispatının en temel delili olarak kabul etmiş ve *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde bu delil üzerinde itinayla durmuştur.<sup>245</sup> Bununla birlikte Mâtürîdî, âlemin sonradan oluşunu gösteren *hadesü'l-a'yân* delilinde kelamcılarının genel olarak kullandığı cevher-araz teorisinden ziyade, cisimlerde görülen değişimlerin aklî olarak hudûsu gerektireceği düşüncesi üzerine daha çok durmaktadır.<sup>246</sup>

Mâtürîdî, âlemin hudûsunu ispatlama noktasında evrende gözlemlenebilen değişikliklerden hareket ederek yapılan bu gözlemlerin aklî olarak âlemin yaratılmışlığına işaret ettiğini vurgulamıştır. Bu anlamda o, delilini sunarken sadece aklî verilerden değil, hissî (duyuların idrakine dayalı) verilerden de yararlanmıştı. Ona göre, gözlem vasıtasıyla bir insan, âlemin parçalardan oluştuğunu, parçalarının sonradan oluştuğunu, bu parçaların zamanla geliştiğini, hacim kazandığını, büyüdüğünü ve sonlu olduğunu idrak eder ve bütün bunların âlemde bir değişimi gösterdiği sonucuna varır. Ayrıca Mâtürîdî, âlemin kendi parçalarında meydana gelen değişim ve sonluluğun büsbütün âlem için de geçerli olmasını zorunlu kabul etmiştir. Yani evrenin meydana geldiği parçaların sınırlı ve sonlu olması, bizatihi evrenin de sonlu olduğuna delâlet ettiğini; bu nedenle, yaratılmış olması gerektiğini savunmuştur.<sup>247</sup>

Mâtürîdî, âlemin sonradan meydana geldiğine her fırsatta vurgu yaptığı gibi yaratıcı olarak sebep fikrine de bu vasıtayla ulaşılabileceğini önemle belirtmiştir. Özellikle insanın doğuştan taşıdığı yeteneğin (bozulmamış fitrat), duyuşsal ve vahiy temelli bilgilerini aklın yardımıyla kullanıp evrendeki işaretleri izledikten sonra, doğru bir istidlâl yöntemiyle zorunlu olarak Allah'ın varlığına ulaşacağı kanaatindedir.<sup>248</sup>

<sup>244</sup> Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 64.

<sup>245</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 29; Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 152.

<sup>246</sup> Aygün, a.g.m., 165.

<sup>247</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 26.

<sup>248</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40-42, 137, 147, 158, 170-171, 208-209, 267, 354-355, 460; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006-2007), II. 255-256, V. 144, VI. 106-110, VII. 33, VIII. 174, XI. 185-186.



Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre, her biri bilgi vasıtası olan<sup>249</sup> *duyu, haber ve istidlâl* âlemin sonradan oluştuğu bilgisine ulaştıran birer vasıtalarlardır.<sup>250</sup>

### 4.3. Hudûs Delilinin Kötülük Problemine Çözüm Oluşu

Mâtürîdî'nin, âlemin hudûsunu ortaya koymak için özellikle üzerinde durduğu belirli kavramlar vardır. Cevher (*ayn*) ve araz (*sıfat*), hareket ve sükûn, zıtların birlikteliğinin (*ictimâü 'z-zıddeyn*) imkânsızlığı, acz ve ihtiyaç bunların en temelleridir. Şimdi bu bileşik kavramların kötülük ile iyiliğin nasıl âlemin hudûsunu gerektirdiği ve Tanrı'nın var olduğu bilgisine nasıl götürdüğü gösterilecektir.

#### 4.3.1. Ayân ve Sıfatların Hâdis Oluşu

Kelamcılarının geleneğinde, evrenin hâdis olduğunu kanıtlamak için cevher-araz teorisine başvurdukları malumdur. Mâtürîdî, cevher-araz kavramları özelinde böyle bir ispata gitmese de, cisimlerde meydana gelen değişikliklerden söz ederken cevher-araz konusuna değinir. *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, Mâtürîdî'nin cevherler yerine *ayn* veya *a'yân*, arazlar yerine de *sıfat* kavramlarını kullandığı görülebilir. Kelâm geleneğinde olduğu gibi, ceher (*ayn*) ve arazların (sıfatlar) hâdis olduğuna vurgu yaparak bir muhdise ihtiyaç duyduklarını belirtmiştir.

Sebatı olmayan, cisimlerde gelip geçici bir nitelik ve özelliğe sahip olan şeye “araz” denir. Bununla beraber, Mâtürîdî arazın kullanımı yerine sıfat ifadesini tercih eder. Ona göre, sıfat kelimesi dinî terminolojiye daha yakındır. Araz lafzı Kur'an'da ismi fail şeklinde “hâzâ ârizun mumtırunâ” olarak önce yokken sonradan var olan “bulutu” ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu anlamda hastalıklar, acılar, elemeler, açlık vs. gibi yokken sonradan var olan ve dolayısıyla geçici bir özelliğe sahip olan şeyelere *araz* denilmiştir.

<sup>249</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 25-26, 30, 34-37, 47-57; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I. 139, 297-301, IX. 62-63.

<sup>250</sup> Topaloğlu, “Hudûs”, 305.

Mâtürîdî'nin arazlar (sıfatlar) hususunda belirttiği diğer bir özellik ise bunların bir *mahal*'e ihtiyaç duymalarıdır. Diğer kelamcıların da kabul ettiği bu hususa göre, arazlar (sıfatlar) içinde bulunabilecek bir mahal olmaksızın kâim olamazlar. Bu anlamda, arazlar mahale muhtaçtır. Nitekim cisimlerden farklı olarak araz veya sıfatlar başka bir şey ile bilinirler. Yani kendinden bir araz veya sıfat olmaz, tam aksine bir şeyin arazı veya sıfatı olur, dolayısıyla o şeyin varlığı olmaksızın arazın varlığı da düşünülemez. Aynı zamanda bir araz başka bir arazda var olmaz, yani araz diğer başka bir arazda kâim olmaz ve iki zamanda varlıklarını sürdüremezler. Bundan anlaşılacağı üzere, tabiatları gereği arazlar başka nesnelere muhtaçtırlar. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre, kâim olmak için ihtiyaç duydukları bu nesnelere tek başına etki etmeleri söylenemez.<sup>251</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki arazların kâim olabilmesi için cevherlere ihtiyaç duyuyor olmaları, cevherleri asıl konumuna getirirse de, arazların onların üzerinde gösterdikleri ardışıklık nedeniyle cevherlerin hâlden hale geçmesi, arazın da cevherler üzerinde etki yaptığını gösterir. Ayrıca, cevherlerin arazlardan ayrı kalamamaları ve bu nedenle arazlarla ancak meydana gelebiliyor olmaları arazlar ile cevherler arasında karşılıklı bir ihtiyaç söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>252</sup>

Mâtürîdî, yukarıdaki husus ile ilgili şöyle bir ifade kullanır:

Evrendeki her bir cevherin arazlar olmaksızın kalması mümkün değildir. Arazlar da cevher olmadan varlığa gelemezler. Şu hâlde âlemi oluşturan cevher ve arazların varlık alanına çıkabilmesi için birbirine muhtaç oldukları açıktır. Bu durum âlemin, sayesinde varlık kazanıp mevcudiyetini sürdürebileceği başka bir faktöre ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar. Böylece evrenin kendi kendine var olduğu düşüncesi yıkılır ve kâinatın yoktan yaratıldığı ortaya çıkmış olur.<sup>253</sup>

Mâtürîdî'nin buraya kadar anlatıklarının kötülük problemine tam olarak ne şekilde cevap oluşturduğuna şimdi bakalım. En basit ifadeyle kötülük problemi kötülük ile Tanrı'nın bir arada bulunamayacağını söyler. Yani kötülük varsa Tanrı yoktur, Tanrı varsa o zaman kötülük yoktur. Müşahedeyle kötülüğün varlığı idrak edildiğine göre, Tanrı olmamalıdır. Mâtürîdî de tam bunun tersini iddia etmektedir.

<sup>251</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 34.

<sup>252</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 34, 217-218.

<sup>253</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 34.

Ona göre kötülük varsa Tanrı olmalıdır. Çünkü kötülük arazdır. Kötülüğün arazlardan olduğu müşahadeyle sabittir. Kötülük ile iyiliğin birbirine zıt olması bunun en açık delilidir.<sup>254</sup> insanların bazen iyi iken bazen kötü, bazen mutlu iken bazen hüznü, bazen bolluk içinde iken bazen yokluk içinde olduklarına şahidiz. Yani kötülük ile iyilik başlangıcı olan ve sonu olan birer araz veya sıfatlardır.

Peki kötülük neden Tanrı'nın varlığını gerektirir? Kötülük arazlarının kâim olduğu insanın cisimlerden oluştuğu malumdur. Cisimlerin arazlar olmadan kâim olamadığı ifade edilmişti. Aynı zamanda arazların başlangıcı olduğu bir gerçektir. Yani, hâlen belli bir kötülükle boğuşan insanların taşıdıkları kötülük arazının bir başlangıcı vardır. Bu nedenle, an itibarıyla taşıdıkları arazdan önce başka bir arazın da onlarda bulunmuş olması bir zorunluluktur. Zira insanlar, cisimsel varlıklar olmaları nedeniyle arazlardan ayrı kalamazlar. Daha önce bulunan arazın iyilik arazi olduğunu düşünelim. Bu açıdan bakıldığında, insanların geriye doğru taşıdıkları iyilik ve kötülük arazlarının bir silsilesi zorunlu olarak mevcuttur. Çünkü arazsız kalamazlar. Bu silsilenin sonsuza dek gitmesi imkânsızdır, çünkü geriye doğru bir teselsül batıldır. Bu sebeple, bu silsilenin belli bir başlangıcı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat, silsileyi başlatan varlığın kendisi de insanlar gibi olmaz, yani araz taşıyamaz. Şayet araz taşıyorsa, onun da bir başlangıcı olması gerekir. Cisim de olamaz, çünkü cisimler arazsız kalamazlar. Buna ilaveten denilebilir ki arazlar silsilesini başlatan bu varlığın arazları meydana getiren olması itibarıyla bir yardımcı güce sahip olmalıdır. Aynı zamanda meydana getireceği ilk arazın iyilik arazi mi yoksa kötülük arazi mi olacağı noktasında seçim yapabiliyor olmalıdır. Bu nedenle, bu iki ayrı araz arasındaki farkı bilen, yani bilgi sahibi, bir de her iki arazdan birini seçen bir varlık olmalıdır. Dolayısıyla irade sahibidir. Bu açıdan bakıldığında, insanların kötülük arazını taşıyabiliyor olması için başlangıcı olmayan, cisim veya araz olmayan, kudret, ilim ve irade sahibi olan bir varlığa ihtiyaç vardır. O da Tanrı'dır. Yani Mâtürîdî'ye göre, kötülüğün var olması için Tanrı'nın varlığı bir zorunluluktur.

---

<sup>254</sup> Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Neseft el-Hanefi, *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay ve Ali Düzgün (Ankara, 2003-2004), I. 82.

### 4.3.2. İctimâü'z-Zıddeynin İmkânsızlığı

Mâtürîdî'nin, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu bilgisine ulaşmak için kullandığı bir diğer yöntem, zıtların bir arada bulunmasının (*ictimâü'z-zıddeyn*) imkânsızlığı düşüncesine dayanmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere, Mâtürîdî için, Tanrı'nın var olduğunu ispatlamak âlemin hâdis olduğunu göstermekle mümkündür. Ona göre, birbirine zıt olanların aynı mahale ilişebiliyor (arız olabiliyor) olması, o mahalin hudûsunu gösterir. Hareket ve sükûn da en bariz zıtlık örneklerinden olması nedeniyle zıtların bir arada bulunmasının imkânsızlığı ispatını öncelikle onlarla göstermeye çalışır.

Cevherlere bazen sükûnun bazen de hareketin ilişiyor olması, başka bir deyişle cevherin hareket ve sükûna mahal olabilmesi, Mâtürîdî'ye göre, cevherin kendisinin hâdis olduğunun bir göstergesidir. Bunun sebebi de şu şekilde açıklanabilir: Öncelikle, cevherler hareket veya sükûndan ayrı kalamayacağı gibi her ikisinin aynı anda bir cevherde bulunması düşünülemez. İkisinin bir anda aynı cevherde bulunamıyor olması, önce biri sonra diğerinin belli bir mekânı işgal ettiğine delâlettir. Bu da, o mekânın zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisine tabi olduğunu gösterir. İşte hareket ve sükûnu zaman birimlerinden iki yarım birim olarak açıklayan Mâtürîdî, yarım kavramıyla nitelenen her şeyin sonlu olacağına dikkat çeker. Zaten geriye dönük bir teselsülün batıl olduğundan dolayı, ezeli bir hareket-sükûn ardışıklığının imkânsızlığı bilinmektedir. Oysaki, cisimlerin bir arada ne hareket ne sükûn arazlarını taşıdıkları, ne de ikisinden ayrı kaldıkları malumdur. Dolayısıyla cisimlerin yaratılmış olduğu zorunlu olarak elde edilmektedir. Yani bir zamanlar yokken sonradan var olmuşlardır. Görüldüğü üzere, tek başına kâim olamayan bir varlık, birbirine zıt olan hareket veya sükûna hasredilmekle başkalarına olan ihtiyacı elde edilmiş oluyor ki bu da tam olarak yaratılmışlığın göstergesidir. Cevherlerin (cisimlerin) durumu böyle olunca, cevherlere muhtaç olan arazların da yaratılmış olması kaçınılmazdır. Bu nedenle âlem, cevher ve arazlarıyla birlikte yaratılmıştır.<sup>255</sup>

<sup>255</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 27, 34, 211-214.

Yapılan açıklamadan cisim ve cismin kendisinden farklı olan hareket ve sükûnun kadim olması imkânsızdır. Dolayısıyla başlangıcı ve sonu olan cisim ve arazları varlığa çıkararak dış bir faktör olmalıdır.<sup>256</sup> Bu dış faktörün cisim veya cisimlerde kâim olan arazlar gibi olmayacağından dolayı, o dış faktör muhtaç olmayan ve kendi kendine yeten bir varlık olmalıdır. İşte bu varlık Allah'tır.

Mâtürîdî, birbirine zıt olan hareket ve sükûndan elde ettiği hükümleri birbirine zıt olan diğer tüm arazlar için tatbik etmek üzere şöyle der:

Âlem için iki ihtimalden biri düşünülebilir. *Birincisi*, âlemin, kendisinde bulunan birleşme-ayırma, hareket-sükûn, iyi-kötü, güzel-çirkin, fazlalık ve eksiklik gibi hallerle birlikte kâim olması ihtimalidir. Fakat bu niteliklerin yaratılmış oldukları hem duyular hem de akıl yürütme yoluyla bilinmektedir. Çünkü iki zıt bir arada bulunamayacağından, bu hallerin/arazların peş peşe gelmeleri gerekir; bu da yaratılmışlığı gösterir. Bütün evrendeki varlıklar (yaratılmış varlıklar) yok iken sonradan var edilmiştir. Arazilardan ayrı olamayan ve varlığı arazlardan önce bulunmayan her şey de (cevherler) aynı durumdadır, yani yaratılmıştır. *İkincisi* ise âlemin bu (cevher ve araz) özellikleri taşımayan bir asıl maddeden var edilmiş ve sonra da bu niteliklerin (arazların) daha sonra kendisinde var olması suretiyle hâlihazırdaki durumuna intikal etmiş olması ihtimalidir. Bu şık geçerli ise âlemin yaratılmış olduğu zaten kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü kadim varlıkta değişiklik meydana gelmesi söz konusu olamaz. Böylece kâinatın yaratılmış olduğunu inkâr edenlerin iddiaları geçersiz olur.<sup>257</sup>

Birbirine zıt olan iyi-kötü arazlar bağlamında yukarıdaki açıklamaya dönersek şöyle bir durumla karşı karşıya kalırız: insanlar, ya da genel anlamda canlılar, ya kötü ya da iyi arazıyla kâim olurlar. Bu iki arazın zıt olması nedeniyle bir anda insanda bulunması mümkün değildir. Fakat, her ikisinden de ayrı kalamazlar. Bu sebeple, art arda bulunmaları gerekiyor ve bu başlangıçları ve sonları olduğunu gerektirmektedir. İnsanların da, kâim olabilmesi için bu arazlara muhtaç olması sebebiyle, bir başlangıcının olması gerekiyor. Bu da, araz veya cisim gibi olmayan başka bir varlığın mevcudiyetini gerektirir. O varlık ise Tanrı'dır.

Burada hemen şu sorulabilir: İnsanların iyi veya kötü olmadığı anları farz edilirse bu delillendirme yanlış olmaz mı? Olmaz. Çünkü bu durumda kötü veya iyi olmayan bu üçüncü durumun kötü ve iyi arazlarının zıddı olması gerekir. Nitekim onun varlığı hem kötü hem de iyi arazının varlığını imkânsız kılmaktadır. Sadece kötü arazının bulunması da, üçüncü durum ile iyi arazının aynı mahalde var olmayı

<sup>256</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 29-30, 32.

<sup>257</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 27-28.

imkânsız kılmaktadır. İyi arazının da o mahalde bulunması, üçüncü durum ile kötü arazının orada bulunmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla üçüncü durumun kadim olması mümkün değildir, çünkü iyi veya kötü arazının bir mahalde olmasıyla onun yokluğunu gerekli hale gelmektedir. Oysaki, kadim olanın yokluğu düşünülemez. Dolayısıyla sabit olmayan bu üçüncü durumun kendisi de arazdır ve aynı zamanda kötü ve iyi arazlarının zıttır. Bu anlamda, onun da başlangıcı ve sonu vardır. Bu nedenle, Mâtürîdî'nin "ictimaü'z-zıddeyn" imkânsızdır ilkesi burada da geçerlidir.

### 4.3.3. Acziyet ve İhtiyacın Hudûsa Delâleti

Mâtürîdî'ye göre, evrendeki varlıkların âciz ve muhtaç oldukları müşahedeyle (duyularla) sabittir. Varlıklarını tek başına sürdüremedikleri, başkalarına muhtaç oldukları, acz ve noksanlık içinde kaldıkları zorunlu olarak idrak edilmektedir. Âlemde meydana gelen yıpranma, hâlden hale dönüşme, bozulma, güçsüzlük, acziyet, başkasına muhtaç olma ve noksanlık gibi hususlar, âlemin ilim, kudret ve irade sahibi kâmil bir varlığa bağlı olduğunu göstermektedir. Çünkü eğer âlem kadim olsaydı, kendi kendine yeten bir varlık olacağından herşeyden müstağni olurdu. Oysa âlemde eksiklik; bilgi ve güç eksikliği, bozulma, onarıma muhtaç olma, noksanlık ve acziyet müşahede ediliyor; bu da canlı cansız bütün varlıkların hudûsuna delâlet etmektedir. Bu nedenle, bütün âlemin bağımlı olduğu kendi kendine yeten, bütün eksiklerden uzak ve her şeyin tahakkümünün altında olan kadim bir varlığa ihtiyaç duymaktadır.<sup>258</sup>

Şüphesiz insan, bu tarz eksiklikleri taşımaktadır. İnsanın en gücü olduğu anlarda bile bilgi açısından eksik olduğu, onun başına gelen felaketleri def edemediği, bedeninin zedelenme sürecini durduramadığı âşikardır. İnsanın yaşadığı çeşitli felâket, acı, elem ve çirkinlikleri def edememesi onun eksikliğini göstermekte ve kendi kendine yetmediğinin bir göstergesidir. Mâtürîdî'ye göre, kendi kendine yeten bir varlık olsaydı insan, kendisi için en güzel ve en mükemmel sıfatları seçerdi ve böylece acı ve elem gibi kendisinin *kötülük* olarak saydığı bütün durumlardan uzak olurdu. Bu yüzden Mâtürîdî'ye göre, insanın eksikliği ve kendi kendine

<sup>258</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 26-32, 218.

yetmemesinden dolayı maruz kaldığı bazen *iyilik* ve bazen *kötülükler* –ikisinin ontolojik olarak eşit olması dikkate alındığında– birini diğerine tercih eden bir varlığa ihtiyacı vardır.<sup>259</sup> O varlık ise aciziyet ve noksanlıklardan uzak olan kadim bir Tanrı olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, aciziyet ve noksanlık belirtisi olan kötülüklerin insanlar için tercih edilmesi noktasında, bir kez daha Tanrı’ya ihtiyaç duyulduğu ortaya konulmuştur.

Mâtürîdî, her biri diğerinden farklı olan cevher (a’yân), araz (sıfat), ictimaü’z-zıddeynin imkânsızlığı ve aciziyet-muhtaçlık yöntemleriyle âlemin hudusluğunu ispatlamış ve hâdis âlemin vâcibü’l-vücûd olan kadim bir varlığa ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur. O, aynı yöntemlerle evrendeki kötülük ve iyiliğin âlemin sonradanlığını gerektirdiği, dolayısıyla var olmalarının Tanrı ile ancak mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Böylece, kötülük problemiyle ulaşmayı umulan “Tanrı’nın yokluğu” iddiasını tersine çevirerek “ancak Tanrı varsa kötülük de vardır” şeklinde bir iddia hâline getirmiştir. Dolayısıyla, madem ki kötülük problemi savunucuların ağız birliğiyle ifade ettiği üzere kötülük vardır, o zaman Tanrı da zorunlu olarak vardır.

---

<sup>259</sup> al-Omari, “Kelâm İlmi ve Güncel Şüpheler -Teodise Prolemi: İmam Mâtürîdî Örneği,” 396.

## BÖLÜM V

### SUNULAN ÇÖZÜM ÖNERİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümün amacı Mâtürîdî ve Plantinga'nın kötülük problemine karşı geliştirdikleri çözüm önerilerini değerlendirmektir. Bu doğrultuda, iki önemli nokta üzerinde durulacaktır. Öncelikle sunulan çözüm önerilerinin itirazlar karşısında ne derecede kendi iddialarını koruyabildikleri ölçülecektir. Bilindiği üzere, teistlerin kötülük problemine karşı sundukları çözümler çokça itirazlara maruz kalmaktadır. Bu bölümde gösterileceği üzere Mâtürîdî ve Plantinga'nın çözüm önerilerine yöneltilen itirazlar cevaplandığı gibi ürettikleri cevaplar sayesinde asıl çözüm önerilerinin tabiatı daha iyi anlaşılacaktır. Bu bölümde yapılacak diğer bir değerlendirme ile ortaya atılan çözüm önerlerinin kimi muhatap aldığı tespit edilecektir. Genel olarak teologlar, kötülük problemine karşı çözümlerini üretirken, problemi vazedenden belirli bir filozof veya kitleyi hedef olarak oluştururlar. Dolayısıyla bu bölümde, ele alınan çözüm önerilerinin kimi veya kimleri muhatap aldığına da dikkat çekilecektir. Bölümün sonunda, söz edilen bu iki değerlendirme neticesinde ele edilen bilgilerden yola çıkarak Mâtürîdî ve Plantinga tarafından sunulan iki farklı çözüm önerisinin ne tür benzerlik ve farklılıklara sahip oldukları belirtilecektir.

#### 5.1. Plantinga'nın Çözümüne Yönelik İtirazlar ve Cevapları

Bu bölümde, Plantinga'nın özgür irade savunmasına yönelik ileri sürülen iki önemli itiraza yer verilecektir: Birinci itiraz nedensellik (determinizm) ve özgürlüğün bir tutarsızlık gerektirmediği fikrini öne sürerken diğeri neden her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın daima iyi yapan varlıkları yaratamayacağını sorgulamaktadır.



### 5.1.1. Flew'in İtirazının Yetersizliği

Hatırlanırsa özgür irade fikrine göre, ahlâkî kötülüklerin kaynağı Tanrı değil, aksine özgür iradesi doğrultusunda kötülük seçen insanlardan kaynaklanmaktadır. Buna göre, kendi kusuru sebebiyle insanın işlediği kötülüklerden dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz. Tanrı, yarattığı bu dünyada insanın özgür bir şekilde yaşamını sürdürmesinden sorumlu olsa da, özgür olması nedeniyle insan da kendi fiillerinden sorumludur.<sup>260</sup> Başka bir deyişle, insanlara özgür iradeyi bahşetmesi nedeniyle Tanrı'nın üzerine düşen, bahşettiği özgür iradenin kullanımına müdahil olmamaktır. Bununla birlikte, bu hususun insana bakan şöyle bir yönü de vardır: Özgür iradenin yüceliğinden dolayı insanları özgür iradeyle donattıktan sonra bu insanların her an kötülük yapmaya da yönelebileceklerini hakiki bir olasılık haline getirmiştir. Bu nedenle, iyilik üzere yaratılan insanın kendi özgürlüğünü iyiye kullanmayıp neden olduğu elem ve acılardan dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz.<sup>261</sup>

Plantinga'ya göre özgür irade, yukarıda ifade edilen düşünceye dayanarak şu şekilde savunulur: Özgür bir şekilde iyiyi veya kötüyü yapabilen varlıkların bulunduğu bir dünya, -kötülükten çok iyiliği yapmaları şartıyla- kısmen otomat olan varlıkların bulunduğu bir dünyadan daha yücedir.<sup>262</sup> Buna göre Tanrı, özgür varlıklar yarattıktan sonra, onları belirli bir illiyete bağlı tutarak daima iyi yapan varlıklar hâline getiremez. Şayet bunu yaparsa, bu varlıkların eylemlerini özgürce gerçekleştirdikleri söylenemez. Bu nedenle, ahlâkî iyiliği yapabilen varlıkları yaratabilmesi için Tanrı aynı zamanda ahlâkî kötülüğü yapabilen varlıkları yaratmak zorundadır. Fakat, bunu yapmakla Tanrı'nın kötülüğün imkânını yarattığını söylemek doğru değildir, çünkü burada sadece onun gerçekliğini yasaklamadığı söylenebilir.<sup>263</sup>

Özgür irade savunucularına göre, Tanrı'nın yarattığı bu varlıklardan bazıları bilfiil kötülüğü seçmiş ve dünyadaki ahlâkî kötülöklere sebep olmuşlardır. Dindarların bu

<sup>260</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 252.

<sup>261</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 164; Necati Ömer, *İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982), 49; Werner, *Kötülük Problemi*, 120-8.

<sup>262</sup> Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 314; Alvin Plantinga, "The Free Will Defense", *Reading in Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Baruch A. Brody (Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1975), 186.

<sup>263</sup> Plantinga, "The Free Will Defense", 187.

açıklamayla ulaşmak istedikleri, kötülükleri, yaratılan özgür varlıkların iradesine mal edebilmektir. Böylece Tanrı'nın kusursuzluğu korunmuş olacaktır.

Meşhur İngiliz filozof Anthony Flew, özgür irade odağında yapılan yukarıdaki açıklamayı eksik bulur. Çünkü ona göre, özgür irade savunması, determinizm ile nedenselliğin bağdaşamayacağını varsaymaktadır.<sup>264</sup> İtirazını şöyle ifade eder:

Bir kimsenin herhangi bir şeyin yapılmasına yardım edebileceğini söylemek, o kimsenin yaptığı şeyin, ne ilk olarak tahmin edilemez olduğunu, ne de onun gerçekte bu şekilde eylemesini belirleyen herhangi bir nedenin bulunmadığını söylemek değildir. Bu durum, bir kimsenin başka türlü yapmayı tercih ettiğinde, böyle yapabileceğini söylemek demektir. Öyle ki, bir kimsenin kendi fiziksel gücü, IQ'su ve bilgisiyle ilgili kabiliyetleri hususunda sahip olabileceği seçenekler, onun bulunduğu konuma bağlıdır.

... belirli bir eylemin ve tercihin yapıldığını, bunların her ikisinin özgür eylemler ve onların meydana getirilmesinde yardım etmenin mümkün olduğunu; yine, onların, tahmin edilebilir veya önceden bilinebilir ve illiyete dayalı olarak açıklanabilir olduğunu söylemek hiçbir çelişki ihtiva etmez.

... gerçekten, bir eylemin hem özgür bir şekilde tercih edilmesi hem de illiyete dayalı olarak belirlenmesi mantiken mümkünse, bu durumda, tüm insanların özgür olarak doğru seçimler yapmasını tabiat kanunları olarak anlamak, Tanrı hakkındaki konuşmada tezat teşkil edeceği için özgür irade savunması argümanı ileri sürülemez.<sup>265</sup>

Plantinga'ya göre, “nedensel belirlenim” veya “illiyete dayalı belirlenim”le ne kastettiğini açıklamasa da Flew'in kastı büyük ihtimalle şöyle ifade edilebilir: Bir kişinin A eyleminin nedensel olarak belirlenmiş olduğunu söylemek, söz konusu bu eylemin belirli nedenlerinin olduğunu söylemek demektir. Bu nedenle, “Bu kişi A'yı yapmaktan kendini alıkoyamazdı” anlamında kullanmıştır.<sup>266</sup> Dolayısıyla Plantinga'ya göre, Flew'in “nedensel olarak belirlenmiş olma” kullanımı, büyük ihtimalle doğruluğu zorunlu olan önermeleri ifade eden bu cümlelerden birini, ikisini veya bunlara benzeyen başka cümleleri içerir:

Jones tarafından gerçekleştirilen A eyleminin illiyete dayalı olarak belirlenmiş olduğunu farz edecek olursa, buna göre:

(a) Eğer Jones'un A eylemi illiyete dayalı olarak belirlenmişse, Jones'un A'yı gerçekleştirirmeden önce farz edilen öyle bir takım S olayı vardır ki; S dikkate

<sup>264</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 133.

<sup>265</sup> Anthony Flew, “Divine Omnipotence and Human”, *New Essay in Philosophical Theology*, ed. A. Flew ve MacIntyre (London, 1955), 150; Plantinga, “Özgür İrade Savunması”, 314-5; Plantinga, *God and Other Minds*, 133.

<sup>266</sup> Şimşek, “Plantinga'da Tanrı ve Kötülük”.

alındığında, Jones'un A'yı yerine getirmemesi illeyet bağı açısından mümkün değildir.

(b) Eğer Jones'un A eylemi illiyete dayalı olarak belirlenmişse, bu durumda A'dan önce meydana gelen olayları açıklayan bir dizi S ve doğal yasaları açıklayan bir grup L önermeleri vardır ki;

1. S'nin üyelerinin birleşmesi, Jones'un A'yı gerçekleştirmesini gerektirmez.

Dolayısıyla,

2. S'nin üyeleriyle L'nin üyelerinin birleşmesi, Jones'un A'yı gerçekleştirmesini gerektirir.

Bu nedenledir ki, Flew için, bir kişinin eylemlerinin tamamının bir yandan illiyete dayalı olarak belirlenmiş olduğunu ve diğer yandan onların bazılarının belirlenmediğini söylemeye bir mâni yoktur.<sup>267</sup>

Plantinga ise bunu kabul etmez. Ona göre, bir insanın eylemlerinin hem illiyete dayalı olduğunu söylemek hem de çeşitli bazı nedenlerle özgür bir şekilde hareket edebileceğini söylemek paradoksaldır. Onun nazarında, Jones'un belirli bir durumda özgür olduğunu söylemek ya Jones'un illiyete dayalı olarak eylemlerinin belirlenmediğini ya da nedensel belirlenimi olmayan bir eylemi yerine getirdiğini ve bunun eylemini belirlediğini söylemek anlamına gelir.<sup>268</sup>

Dolayısıyla bir özgür irade savunucusuna göre insanlar, eylemlerini illiyete dayalı olmadan gerçekleştirirler ve hakikaten bunun öyle olduğunda bir şüphe yoktur. Ancak, görüldüğü üzere Flew bunu kabul etmeyecektir. Bu nedenle Plantinga'ya göre, özgür irade savunucuları ile Flew mana itibarıyla hakiki bir ihtilafa düşmüşlerdir. Başka bir deyişle, her iki taraf "özgürlük" kavramı hakkında konuşuyor olsa da bununla kastettikleri şeyler tamamen farklıdır. Çünkü bir özgür irade savunucusu için "Jones'un eylemlerinin bazıları özgürdür" ve "Jones A'yı özgürce yaptı" önermelerinin ifade ettiği ile "Jones'un eylemleri illiyete dayalı olarak belirlenmiştir" arasında bir çelişki söz konusudur. Oysaki Flew'e göre, zikredilen önermeler arasında hiçbir çelişki söz konusu değildir.

<sup>267</sup> Flew, a.g.e., 152; Plantinga, *God and Other Minds*, 134.

<sup>268</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 134.

Plantinga'ya göre Flew'in özgürlük hakkında getirdiği açıklama makul olmasa da vaz ettiği problemden kurtulmak için bir özgür irade savunucusunun yapacağı tek şey onun ifadelerini yeniden şekillendirmektir. Şöyle ki, "özgür insanların bulunduğu dünya, özgür olmayan insanların bulunduğu dünyadan daha değerlidir" demek yerine "İnsanların hem Flew'in dediği şekilde özgür hem de illiyete dayalı olmaksızın özgür olduğu bir dünya, insanların öyle olmadığı bir dünyadan daha hayırlıdır" der. Bu şekilde, Flew'in yönelttiği eleştiri, özgür irade savunucusu açısından etkisiz hâle gelecektir.

Plantinga'nın özgür irade savunması (*free will defense*) geleneksel özgür irade savunmasından (*free will theodicy*) farklı olsa bile<sup>269</sup> her ikisinde kullanılan özgürlük kavramları birebir aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla Flew, eleştirisini Plantinga'ya yöneltmemişse de esas itibarıyla, Plantinga'nın savunmasında yer verdiği "özgürlük" kavramına da yapılabilecek bir itirazdır. Bu nedenle Plantinga, Flew'in açıklamasını mantıksız (*implausible*) bulunduğunu belirtse de, bahsettiği itirazdan kurtulmaya yönelik bir cevap üretmiştir.

### 5.1.2. Mackie'nin İtirazının Yetersizliği

Bu bölümde ele alınacak ikinci itiraza yer vermeden önce, Plantinga'nın özgür irade savunmasının esas anlatısını hatırlayalım. Plantinga'nın anlatısı şunu ifade eder: "belki de Tanrı'nın ahlâkî kötülükleri içermeyen bir dünyayı yaratmaksızın ahlâkî iyilikleri içeren bir dünya yaratamaz". Yani öyle *mümkün ki* Tanrı, ahlâkî kötülüklere izin vermeden ahlâkî iyiliklerinin bulunduğu bir dünyayı yaratması O'nun da gücünün nispetinde değildir. Durum böyle ise, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin iyi bir nedeni vardır. Plantinga'nın dile getirdiği imkân Mackie tarafından şöyle sorgulanmıştır:

...Eğer Tanrı, insanları özgür seçimlerinde, bazen iyi olanı bazen de kötü olanı tercih edecek şekilde yarattıysa, niçin insanları daima özgür olarak iyi olanı tercih edecek şekilde yaratmadı? İnsanın özgür olarak bir veya birden fazla durumda iyiliği seçmesi, mantiken

<sup>269</sup> Plantinga, geleneksel özgür irade savunmasını bir teodise (*free will theodicy*) olarak kabul eder. Çünkü burada Tanrı'nın niçin kötülüğe izin verdiğini açıklamaya çalışan bir çözüm önerisi vardır. Oysaki onun geliştirdiği özgür irade savunması bir teodise (*free will theodicy*) değil, bir savunmadır (*free will defense*). Bu nedenle o, Tanrı'nın kötülüğe izin verme nedenini açıklamaya çalışmaz, bunun yerine Tanrı'nın kötülüğe izin verme nedeninin ne olabileceğini açıklar. Bu anlamda, savunmasını bir *imkâna* dayalı olarak ifade etmiştir. Bkz. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 24-9.

imkânsız değilse, her fırsatta özgür olarak onun iyiyi seçmesi mantiken imkânsız olmaz. Bu yüzden, Tanrı, masum otomatlar yaratmakla bazı zamanlar özgürce kötülük yapacak varlıklar yaratmak arasında bir tercihle karşı karşıya kalmaz; özgürce eylemde bulunacak, fakat daima iyiyi yapacak varlıklar yaratmanın en üstün olanakları ona açıktır. Açık bir şekilde söyleyecek olursak, Tanrı'nın bu imkânı kullanmadaki başarısızlığı, hem her şeye gücü yeten hem de bütünüyle iyi olan varlığıyla çelişmektedir.<sup>270</sup>

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere Mackie'ye göre özgür seçimlerle karşı karşıya gelmesine rağmen daima iyi olanı yapan bir insan düşünmek mümkündür. Durum böyle ise, o zaman özgür insanların içinde bulunduğu hâlde daima iyi olanı yaptıkları bir dünyayı düşünmek imkân dâhilinde bir husustur. Yani aklî imkân dâhilinde bir şeydir. Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olması nedeniyle imkân dâhilinde olan her şeye gücü de yetiyordur. Dolayısıyla Tanrı'nın daima iyi olanı yapan özgür insanların bulunduğu bir dünyayı yaratabiliyor olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında Plantinga'nın "Kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratması mümkün değildir" düşüncesi, Mackie'ye göre zorunlu olarak yanlış olmalıdır. Bu nedenle yukarıdaki pasajın sonunda Mackie der ki: "Tanrı'nın bu imkânı kullanmadaki başarısızlığı, hem her şeye gücü yeten hem de bütünüyle iyi olan varlığıyla çelişmektedir."

Plantinga, Mackie'nin dile getirdiği eleştirinin netleşmesi için mümkün dünyalar bağlamında iddiasını yeniden şöyle ifade eder: İnsanların özgür oldukları çeşitli muhtemel dünyaları düşünecek olsak, bu dünyaların arasında insanların içinde özgür oldukları hâlde sürekli iyi olanı yaptıkları bir dünya da vardır. Şayet her şeye gücü yeten bir varlık varsa böyle bir dünyayı yaratmaya kadirdir. Bu sebeple "Tanrı ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratmaz" söylemi zorunlu olarak yanlış olmalıdır. Oysaki Plantinga'nın özgür irade savunması tam da bu söylemin imkânını ileri sürmektedir. Bu anlamda, Mackie'ye göre Plantinga'nın bahsettiği imkân yanlış olsa gerektir.

Plantinga, Mackie'nin dediğine katılmaz çünkü ona göre, özgür irade savunması "Tanrı rastgele herhangi bir muhtemel dünyayı varlığa çıkaramaz (*God could not have actualized just any possible world*)" mantığına dayanmaktadır.<sup>271</sup> Fakat

<sup>270</sup> Mackie, "Evil and Omnipotence", 200; Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 317; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 32.

<sup>271</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 34.

Plantinga'nın bu ifadesiyle ne demek istediğini anlamak için mümkün dünyalar fikrine yakından bakmak gerekir.

Peki, mümkün bir dünya nedir? Plantinga'ya göre mümkün bir dünya “şeylerin olabileceği bir durum”dur (*a way things could have been*).<sup>272</sup> Başka bir deyişle mümkün bir dünya: “düşünülebilen olası durumlar”dır (*state of affairs*).<sup>273</sup> Örneğin:

Recep Tayyip Erdoğan'ın Türkiye'nin cumhurbaşkanı olması,

1 + 1'in 2 etmesi,

ve

Jonathan Brown'un beyaz bir insan olması.

Zikredilen bu örnekler birer olası durum olmalarının yanı sıra gerçeklikle de bağdaşmaktadırlar. Yani örneklerde bahsedilen durumlar, düşünceye konu olmalarına ek olarak tahakkuk da etmişlerdir (gerçektirler). Plantinga, bu gibi durumlara “tahakkuk etmiş olası durumlar (*actual state of affairs*)” adını vermiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki tahakkuk etmiş olası durumlara tekabül eden önermeler vardır ki, bunlar gerçekten de doğrudurlar. Örneğin “Türkiye'nin cumhurbaşkanı Erdoğan'dır” önermesi gerçekten de doğrudur.

Plantinga, tahakkuk etmiş bu gibi durumları örnekleyen önermeleri şöyle ifade eder: Eğer ki önerme *p* olası durum olan *s* 'ye tekabül ediyorsa; o zaman *p* 'nin doğru olup *s* 'nin meydana gelmemesi imkânsızdır ve *s* 'nin meydana gelip *p* 'nin doğru olmaması imkânsızdır.<sup>274</sup>

Tabii olarak doğru önermeler varsa zorunlu olarak yanlış önermeler de mevcuttur. Doğru ve yanlış önermeler açısından bütün bu açıklamaya bakıldığında muhtemelen bütün olası durumlar ile ilgili karşımıza şöyle bir resim ortaya çıkmaktadır: Düşünceye konu olan olası durumlar (*state of affairs*) iki ayrı sınıfa ayrılabilir: Olası bir durum (a) ya tahakkuk etmiştir (“Jonathan Brown'un beyaz bir insan olması” veya “1+1'in 2 etmesi” örneklerinde olduğu gibi), ya da (b) tahakkuk

<sup>272</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 34, Plantinga, *The Nature of Necessity*, 44.

<sup>273</sup> Bundan sonra Plantinga'nın kullandığı “*state of affairs*” ifadesi Türkçeye “olası durumlar” olarak çevirilecektir.

<sup>274</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 35.

etmemiştir. Bunlar da ikiye ayrılır; ya (b.1) tahakkuk etmesi mümkün iken tahakkuk etmemiştir (“İnsanların uçan varlıklar olması” örneğinde olduğu gibi), ya da (b.2) imkânsız olduğu için tahakkuk etmeyen olası durumlardır<sup>275</sup> (“1+3’ün 67 etmesi” gibi). Dolayısıyla tahakkuk etmemiş olası durumlar arasında bazıları mümkün iken bazıları imkânsızdır. Fakat her iki duruma tekabül eden önermeler *zorunlu olarak yanlıştır*.<sup>276</sup>

Yukarıdaki taksimde görüldüğü üzere, zorunlu olduğu için tahakkuk eden (1+1’in 2 etmesi) ve imkânsız olduğu için tahakkuk etmeyen (1+3’ün 67 etmesi) olası durumların dışında kendinden mümkün iken tahakkuk eden (Jonathan Brown’un beyaz bir insan olması) ve tahakkuk etmeyen (İnsanların uçan varlıklar olması) olası durumlar da vardır. Plantinga’ya göre “mümkün bir dünya (*possible world*)”<sup>277</sup> ile kastımız “olası mümkün bir durum”dur<sup>278</sup> (*possible state of affairs*).<sup>279</sup> Bununla birlikte ona göre, bütün olası mümkün dünyalar mümkün dünya değillerdir.<sup>280</sup> Örneğin insanların uçan varlıklar olması olası mümkün bir durum olsa da mümkün bir dünya değildir. Plantinga için, muhtemel dünyaların elemanlarından olmasına rağmen “maksimal (*maximal*) olmadığından dolayı mümkün bir dünya olamaz.”<sup>281</sup>

Plantinga, tam da burada, mümkün dünya olmanın karakteristiklerinden bahsedecektir. Bunların birincisi bir olası durumun maksimal olması.

**Olası Bir Durum Nasıl Maksimal Olur?** Plantinga’ya göre olası bir durumun mümkün dünya olması için öyle *kapsayıcı* olmalıdır ki tam şamil veya maksimal bir vaziyet kazansın.<sup>282</sup> Şamil veya maksimal olma noktasında kapsayıcılığın ne olduğunu anlayabilmek için öncelikle Plantinga’nın aşağıdaki tanımlarına göz atmak gerekir.

---

<sup>275</sup> “olası durum”dan kastımız “bir şeyin düşünceye konu olabiliyor olması”, yani mutasavver olması demektir (tasdik edilmiş olması veya olmaması önemli değildir).

<sup>276</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 35.

<sup>277</sup> “*Possible world*” ifadesini Türkçeye “mümkün dünya” olarak çevirdik.

<sup>278</sup> “*Possible state of affairs*” ifadesini Türkçeye “olası mümkün durum” olarak çevirdik.

<sup>279</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 35.

<sup>280</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 44.

<sup>281</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 44.

<sup>282</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 45.

A olası bir durum, B olası bir durumu kapsıyor demek; A'nın yerine gelmesi hâlinde B'nin yerine gelmemesi mümkün değildir. Bu anlamda, Jonathan Brown'un beyaz bir insan olması onun insan olmasını kapsayacaktır. Ayrıca Jonathan Brown'un beyaz olması, beyaz bir şeyin olduğunu, Jonathan Brown'un siyah olmamasını ve benzer birçok durumu kapsayacaktır. Plantinga'ya göre olası durumlar arasındaki kapsayıcılık, önermeler arasındaki lüzumiyet (gereklilik) gibidir; şöyle ki eğer A olası durum, B olası durumu kapsıyorsa, A'ya tekabül eden önerme, B'ye tekabül edenleri gerekli kılmaktadır. Bu anlamda, Jonathan Brown'un beyaz bir insan olması, onun insan olmasını, beyaz olmasını ve siyah olmamasını gerekli kılmaktadır.

Şimdi kapsayıcılık kavramıyla ilintili olarak olası durumların *dışlayıcılığı* ile ilgili şu tanıma yer verelim: A olası bir durum, B olası bir durumu dışlıyor demek; her ikisinin bir anda yerine gelmesi mümkün değildir veya A ile B'nin birlikteliği imkânsızdır. Bu anlamda Jonathan Brown'un beyaz bir insan olması, onun siyah bir insan olmasını dışlamaktadır. Yani eğer ki A, B'yi dışlıyorsa, A'ya tekabül eden önerme, B'ye tekabül eden önermenin reddini gerekli kılar. Bu bağlamda, A'nın reddi konumunda olan bu önermelerin A'nın tümleyeni (*complement*) olduğunu düşünelim: Şöyle ki; A'nın tümleyeni olan  $\hat{A}$ , A'ya tekabül eden önermenin reddedilmesine karşılık gelen olası durumdur.<sup>283</sup>

Olası durumların kapsayıcılığı ve dışlayıcılığı anlaşıldıktan sonra olası durumların maksimal oluşunun tanımına geçelim: A maksimal bir olası durumsa, o zaman farz edilen her bir B olası durum için ya "A onu kapsıyor" ya da "A onun tümleyeni kapsıyor (yani B'yi dışlıyor)" denilebilir.<sup>284</sup> Bu bağlamda, mümkün bir dünya maksimal olan herhangi bir olası mümkün durumdur.<sup>285</sup> Şayet A mümkün bir dünyaysa, o zaman her şey hakkında bir şeyler söyler; her olası durum S'yi ya kapsıyordur ya da dışlıyordur.<sup>286</sup>

---

<sup>283</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 36.

<sup>284</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 36, Plantinga, *The Nature of Necessity*, 45.

<sup>285</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 45.

<sup>286</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 36.



Geçen açıklamaya bağlı olarak şu da eklenebilir: R olan herhangi bir mümkün dünya ile alakalı onun önermelerini içeren “R’nin kitabı” diye bir kitap olduğu düşünülebilir; Şöyle ki R’nin kitabında bir önerme yer alıyorsa, bu önermeye tekabül eden olası durumun R adlı mümkün dünyada bulunması zorunludur. Bu gerçek şöyle de ifade edilebilir: R dünyasında P önermesinin doğru olması, ancak ve ancak R dünyası tahakkuk ederse mümkündür. Yani R dünyasının tahakkuk ettiği ama P’nin doğru çıkmadığı düşünülemez. Bu hâlde, R’nin kitabı R’de doğru olan önermeler dizisinin kitabıdır. Maksimal olan mümkün dünyalar hakkındaki bu kitaplar da maksimaldirler. Yani B bir kitap ise, o zaman farz edilen herhangi bir P önermesi ya P ya da P’nin reddini kapsayacaktır. Bir kitap birbiriyle tutarlı maksimal bir dizi önermeler içerdiği için öyle geniş ki başka bir önermenin eklenmesi bu önermeler dizisini her zaman açıkça tutarsız bir küme hâline getirecektir.<sup>287</sup>

Plantinga’ya göre her bir mümkün dünyaya tekabül eden sadece tek bir kitap vardır. Aynı şekilde her kitaba tekabül eden tek bir dünya vardır. Yani her bir dünyanın tek bir kitabı vardır.

Plantinga’nın mümkün dünyalara dair sunduğu açıklamalardan tam olarak tek bir mümkün dünyanın gerçek olduğu (tahakkuk ettiği) açık olmalıdır.<sup>288</sup> Yani en azından bir olmalıdır, çünkü doğru önermeler kümesi birbiriyle tutarlı maksimal bir kümeyi ve dolayısıyla tek bir kitap gerektirir. Fakat bu kitap, mümkün bir dünyaya tekabül eder, dolayısıyla bu önermeler dizisine tekabül eden mümkün olan dünya (doğru önermeler kümesini oluşturduğu için) gerçek dünya da o olacaktır. Yani tahakkuk bulan dünya odur. Plantinga’ya göre, en fazla tek bir gerçek dünya olabilir. Zira farz edelim ki iki dünya vardır: bunlar R ve R’ olmak üzere iki dünya bulunsun. Buna göre, her ikisinin aynı olası durumları içermeleri düşünülemez, çünkü öyle olacak olsa, aynı dünya olurlardı. O zaman en azından bir S olası durumu vardır ki R onu kapsadığı hâlde R’ onu kapsamamaktadır. Yalnız, daha önce ifade ettiğimiz üzere mümkün bir dünya maksimaldir; bu nedenle, R’, S olası durumunun tümleyeni olan S’nin reddini kapsamaktadır. Bu sebeple, eğer ki R ve R’ tahakkuk edecek olsa, hem S hem S’in tümleyeni olan S’nin reddi tahakkuk

<sup>287</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 36. Plantinga, *The Nature of Necessity*, 46.

<sup>288</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 45.

etmiş olacaktır ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla birden fazla tahakkuk eden mümkün dünya olamaz.<sup>289</sup>

Plantinga'nın mümkün dünyalar ile ilgili dikkat çektiği diğer bir husus da bu dünyaların insan içeriyor olmasıdır. Yani, bizler gerçek dünyada olsak da aynı zamanda birçok dünyanın konu ettiği varlıklarıdır. Fakat ona göre, tüm bu dünyaların aynı anda aynı kişileri çoğaltmak suretiyle “devam eden” dünyalar olarak düşünmek hatalı olur. Zira kişinin birçok mümkün dünyaya konu olması veya birçok dünyada var olmasından kastedilen şey o değildir. Bununla kastedilen aslında şudur: Paul diye bir kişi her R mümkün dünyasında var demek; eğer ki R tahakkuk edecek olsa, Paul da gerçekten var olur demektir. Mesela farz edelim ki Paul aslında 1 cm daha uzundur, o zaman şu anda tahakkuk eden dünya tahakkuk etmiş olmazdı, çünkü Paul'un 1 cm daha uzun olduğu dünya -örneğin R'- tahakkuk ederdi. Buna göre, Paul'un R diye bir dünyada var olduğunu söylediğimizde, R gerçek olsaydı Paul da var olurdu demek istiyoruz.

Mackie'nin sorduğu: Tanrı dilediği herhangi bir mümkün dünyayı yaratamaz mıydı? sorusuna geçmeden evvel Plantinga, son bir inceliğe dikkat çekmektedir: Tanrı'nın hakikate çıkardığı, aslında mümkün dünyalar veya olası durumlar değildir. Aslında Tanrı gökleri, yeri ve bunların içindekileri yaratıyor. Peki neden Tanrı olası bir durumu yaratamaz? Şöyle düşünelim: Düşünceye konu olan *Tanrı'nın varlığı* ve *Tanrı'nın yokluğu* şeklindeki olası durumların mevcut olduğunu biliyoruz. Tıpkı *Tanrı vardır* ve *Tanrı yoktur* önermelerinin mevcut olması gibi. Teist insanlar, ilk olası durumun hariçte tahakkuk ettiğine ve ona tekabül eden önermenin doğru olduğuna inanırken, ateistler ise ikinci olası durumun tahakkuk ettiğine ve dolayısıyla ona tekabül eden önermenin doğruluğuna inanırlar. Yani her iki önerme mevcut olmasına rağmen, sadece tek bir tanesi doğrudur. Aynı şekilde, iki ayrı olası durum vardır (Tanrı'nın varlığı ve Tanrı'nın yokluğu), ancak bunların bir tanesi tahakkuk bulmuştur. Tanrı, bu ikisinden hiçbirisini yaratmamıştır. Benzer bir şekilde, Tanrı, “dünyanın varlığı”nı ifade eden bir olası durumu yaratmamıştır. Çünkü dünyanın var olmadığı bir zamanda bile “dünyanın varlığı”nı ifade eden olası durum yine mevcuttu. Kısacası Tanrı, olası

---

<sup>289</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 37; Plantinga, *The Nature of Necessity*, 45.

durumları yaratmaz. Tek yaptığı şey, belli bazı şeyleri meydana getirir -gökleri ve yerleri yaratmak gibi- ve buna bağlı olarak bazı olası durumlar ortaya çıkar. Yani Plantinga'ya göre, Tanrı olası durumları meydana getirir (*He actualizes them*), onları yaratmaz.<sup>290</sup>

**Tanrı Neden Her Türlü Mümkün Dünyayı Yaratamaz?** Mackie'nin iddiası şöyle ifade edilebilir: “Tanrı, içinde ahlâkî iyiliklerin olduğu fakat ahlâkî kötülüklerin olmadığı bir dünya yaratabilirdi.” Peki bu doğru mu?

Plantinga, bu soruyu cevaplamayı yarayan şöyle bir örnek veriyor: Paul ve Jack'in ava çıktıklarını farz edelim. Tepeli devekuşu yakalamak isterlerken beceremediklerini, fakat Paul'un şanslı bir şekilde bir devekuşu yakaladığını düşünelim. Jack, dönüş yolunda Paul'un ona 500 TL karşılığında yakaladığı devekuşunu satmasını istediğini, fakat Paul'un bunu kabul etmediğini düşünelim. Eve ulaştığında Jack'in kendisine şunu sorduğunu farz edelim: Paul'a 1.000 TL teklif etseydim bana deve kuşunu satar mıydı? Plantinga burada şu soruyu sorar: Jack'in tam olarak bilmek istediği nedir burada? Ona göre Jack'in bilmek istediği aslında şudur: Paul, *belirli bazı koşullar* altında devekuşunu satar mıydı? Söz konusu koşullar arasında Jack'ın Paul'a 500 TL yerine 1.000 TL teklif etmesi vardır. Tabii diğer her şey mümkün olduğunca daha önce meydana gelen koşullar gibi olması gerekir.

Şimdi S'nin zikredilen olası durumu ifade ettiğini farz edelim. Yani S' demek, Jack'in Paul'a (500 TL yerine) 1.000 TL teklif etmesi demektir. Tabi Paul'un böyle bir teklifi *kabul etmesi* veya *reddetmesi* bunun kapsamına girmemektedir. Bunun dışında S' olarak isimlendirdiğimiz olası durum daha önce meydana gelen bütün koşulları içeriyor: Örneğin Paul'un o anda özgür bir şekilde teklifi kabul edebiliyor ya da edemiyor olmasını, ayrıca o anda devekuşunun piyasa değeri 1.000 TL ise, S'de de devekuşunun piyasa değerinin 1.000 TL olmasını içermesi gibi. Plantinga, Jack'in sorusunu şimdi koşullu önermeler şeklinde şöyle sorar:

---

<sup>290</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 39.

(a22) Şayet S' olası durum tahakkuk etseydi, Paul teklifi kabul ederdi.

(a23) Şayet S' olası durum tahakkuk etseydi, Paul teklifi reddederdi.

Yukarıdaki iki seçenektten biri gerçekleşirdi, çünkü her ikisi doğru çıkamazdı. Peki hangisi gerçekleşti? Plantinga burada şuna dikkat çekiyor tekrar: (a22)'nin ve (a23)'ün öncülü herhangi bir sonuç içermez. Yani:

(a24) S' tahakkuk etti,

önermesi, aşağıdaki bu iki önermeden birini doğrudan içermez:

(a25) Paul teklifi kabul etti

veya

(a26) Paul teklifi reddetti.

Bu anlamda öyle mümkün dünyalar var ki (a24) ile (a25) orada doğruyken, diğerlerinde (a24) ile (a26) doğrudur.

Şimdiyse Tanrı'nın neden bazı mümkün dünyaları meydana getirmeyeceği açıklık kazanacaktır. Farz edelim ki (a22) doğru çıktı. Bu durumda her şeye gücü yeten bir Tanrı, (1) S'in içerdiği bütün olası durumların yerine geldiği ve bunun yanı sıra Paul'un devekuşunu satıp satmama eylemine karşı özgür olduğu, fakat (2) Paul'un devekuşunu satmadığı bir dünyayı yaratamaz. Yani (a24) ile (a26)'nın doğru olduğu bir dünyayı meydana getirmek Tanrı'nın da gücü dâhilinde değildir. Dikkat edilirse düşünceye konu olması bakımından en az böyle bir tane mümkün olması gerekir; yani kendiliğinde mümkündür böyle bir dünya, fakat bütün kudretine rağmen Tanrı'nın böyle bir dünyayı meydana getirmesi mümkün değildir. Peki neden? Şöyle açıklayalım: İlk olarak Tanrı'nın yerine getirmeyeceğini söylediğimiz dünyanın R olduğunu farz edelim. Tanrı'nın R'yi meydana getirmesi için hem Paul'un eylemine karşı özgür olduğunu meydana getirmesi hem de S'nin içerdiği diğer bütün olası durumları yerine getirmesi gerekir. Ancak hatırlanırsa (a23)'ün doğru çıktığını farz etmiştik, yani eğer ki Tanrı, S'yi meydana getirseydi ve kendi eylemine karşı Paul'u özgür bıraksaydı, bu durumda Paul devekuşunu satacaktı; dolayısıyla R tahakkuk edemezdi. Eğer ki Tanrı buna rağmen, Paul'un satış yapmamasını *meydana getirecek* olsa veya teklifi reddetmesine *neden olacak* (*determine*) olacak olsa, bu durumda Paul'un o eyleme karşı özgür olduğunu söyleme imkânı ortadan kalkar. Bu anlamda S'nin kendisi de yerine gelmiş

olmazdı, çünkü S'nin içerdiği durumlar arasında Paul'un kendi eylemine karşı özgür olması söz konusuydu. Aynı şekilde R de tahakkuk etmiş olmazda, çünkü R diye ifade ettiğimiz dünya, S'yi de içermektedir; Oysaki S'nin içerdiği durumlar arasında Paul'un kendi eylemine karşı özgür olması da vardı. Ve eğer ki Paul kendi eylemine karşı özgür olsaydı Paul devekuşunu satacaktı. Bu durumda ne S' ne de R yerine gelmiş olurdu.

Doğal olarak eğer (22) yerine (23) doğru olsaydı, bu sefer Tanrı'nın meydana getiremeyeceği başka bir durum söz konusu olurdu; bu da S'nin meydana geldiği, fakat Paul'un devekuşunu sattığı dünyadır. Bu sebeple anlaşılıyor ki kendiliğinde mümkün öyle dünyalar vardır ki Tanrı'nın bunları meydana getirmesi mümkün değildir. Plantinga'nın bu örnekle göstermeyi başardığı şudur aslında: Tanrı'nın (a24)'ün doğru olduğu, veya (a25)'in doğru olduğu, veya hem (25) hem de (26)'nın doğru olduğu bir dünyayı yerine getirmesi aslında Tanrı'ya değil, aksine başka bir gerçeğe bağlıdır; bu da belirli bir durum karşısında Paul'un özgürce ne yapmayı seçeceğine bağlıdır. Bu nedenle, Paul'un özgürce ne seçtiğine bağlı olarak Tanrı'nın meydana getirmeyeceği bir takım mümkün dünyalar karşımıza çıkmaktadır.<sup>291</sup>

Görüldüğü üzere, Mackie'nin ifade ettiği Tanrı'nın dilediği her türlü mümkün dünyayı yaratabileceği iddiası doğru değildir. Plantinga'nın daha önce ifade ettiği üzere özgür irade savunmasının asıl iddiası Tanrı'nın dilediği herhangi bir mümkün dünyayı meydana getiremeyeceğidir. Gösterildiği üzere Mackie'nin iddiası geçersiz kılınarak, Plantinga'nın "Tanrı dilediği her türlü mümkün dünyayı meydana getiremez" iddiası kanıtlanmıştır.

**Tanrı Daima İyi Yapan İnsanları Neden Yaratamaz?** Plantinga'ya göre, yapılan açıklamada her türlü mümkün bir dünyanın meydana getirilemeyeceği ne kadar ortaya konulsa da bu, Tanrı'nın ahlâkî kötülüğü içeren bir dünyayı yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünyayı yaratamayacağını göstermez. Zira şu ana kadar sadece Tanrı'nın bazı mümkün dünyaları meydana getirmeyeceği doğrulandı, fakat Plantinga'nın ifade ettiği dünyanın da o dünyalardan olduğu ayrıca gösterilmelidir.

---

<sup>291</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 42.

Bunun için Plantinga'nın yapması gereken Tanrı'nın meydana getiremeyeceği dünyaların arasında ahlâkî iyiliği içeren ancak ahlâkî kötülüğü içermeyen bütün dünyaların olduğu *imkânını* göstermektir.<sup>292</sup>

Plantinga, bu soruya cevap vermek için mümkün dünyalara dayalı ikinci bir örnek verir: Curley Smith ve Jack Ross'un birer devlet adamı olduklarını farz edelim. İstanbul'un belediye başkanı olan Curley, planlamakta olan yeni bir metro çalışmasına karşı çıktığını, çünkü böyle bir metro yolunun yapılması için mahallenin tarihî camisinin yıkılması gerekeceğini farz edelim. Milletvekili olan Jack, arkadaşı Curley'in görüşünü değiştirmek için ona 150.000 TL rüşvet teklif ettiğini ve onun da böyle bir teklifi kabul ettiğini farz edelim. Jack, Curley'in daha önce çeşitli amaçlarla çok daha az rüşvetler kabul ettiğini bildiğinden dolayı, evine geri döndüğünde kendisine şunu sorduğunu farz edelim: Curley'e 120.000 TL teklif etseydim yine rüşveti kabul eder miydi?

Plantinga, daha önceki örnekte olduğu gibi burada da Curley'in teklifi kabul edip etmeme hususunda özgür olduğunu ve bu durumun tahakkuk edecek olsaydı yine teklifi kabul edeceğini kesin olarak bildiğimizi farz etmemizi ister. Yani: (a27) “Şayet Jack, Curley'e 120.000 TL rüşvet teklif etseydi, teklifi kabul ederdi”.

Hemen hemen ilk örnekteki benzer bir durumla karşı karşıyayız; eğer ki (a27) doğruysa, o zaman öyle S' bir olası durum vardır ki (1) Curley'in 120.000 TL teklif edilmesini kapsar, fakat (2) teklifi kabul edip etmediğini kapsamaz ve (3) diğer bütün koşullarda herhangi bir değişiklik olmamıştır. Doğal olarak S'nin maksimal bir dünya olduğu farz edildikten sonra Curley'in teklifi kabul ettiği en az R bir dünya ve Curley'in teklifi reddettiği en az R' bir dünya da mevcuttur. Fakat, S' olası durum Curley'in kabulünü veya reddini içermeyen geri kalan bütün olası durumlardır. Yani S' öyle bir olası durum ki (1) Curley'in 120.000 TL teklif edilmesini kapsamaktadır, (2) Curley'in kabulü veya reddini kapsamamaktadır, (3) tahakkuk eden dünyanın içerdiği diğer bütün durumları kapsamaktadır; özellikle Curley'in eylemine karşı özgür olmasını kapsamaktadır ve (4) aynı zamanda S' öyle bir durumdur ki tahakkuk edecek olsaydı Curley teklifi kabul ederdi. Yani (a28) “Şayet S' tahakkuk edecek olsaydı, Curley teklifi kabul ederdi” doğru çıkardı.

---

<sup>292</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 45.

Tabii olarak en az R' bir dünya düşünülebilir ki S' olası durumun orada meydana gelmesine rağmen Curley, Jack'in teklifini reddetmektedir.<sup>293</sup> Fakat, Tanrı'nın böyle bir dünyayı meydana getirmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın böyle bir dünyayı meydana getirmesi için S'nin bir gereği olarak Curley'i kendi eylemine karşı özgür bırakması lazım. Oysa (a28)'de ifade edildiği üzere, eylemine karşı özgür olacak olsa Curley, mutlak rüşveti kabul ederdi.

Malum olduğu üzere, Curley'in oldukça özgür olduğu ve hiçbir ahlâkî kötülüğü yapmadığı muhtemel dünyaları düşünmek mümkündür. Ancak, Plantinga'ya göre Curley ile ilgili ilginç bir husus vardır. Öncelikle R'nin Curley'in oldukça özgür olduğu ve hiçbir ahlâkî kötülüğü yapmadığı dünyalardan herhangi biri olduğunu düşünelim: Madem R'de Curley özgürdür, R'de onun için ahlâkî değer taşıyan öyle bir takım eylemler vardır ki bunlara karşı özgürdür. Ancak bu eylemlerden en az biri -bunu A olarak adlandırın- aşağıdaki bu ilginç özelliğe sahiptir. R'de meydana gelen bir maksimal S' olası durumu vardır ki (1) Curley'in A eylemine karşı özgür olmasını kapsar (tabii eylemin yapılmış veya yapılmamış olmasını kapsamaz); (2) bunun dışında S' olası durum her açıdan R' ile aynı durumları kapsamaktadır ve (3) aynı zamanda burada S' tahakkuk edecek olsa, Curley, A hususunda *yanlışa* giderdi; yani o eylemi ya haksız yere yapardı ya da haksızca yerine getiremezdi. Plantinga'ya göre burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta şudur ki üçüncü şart gerçek dünyada (tahakkuk etmiş dünyada) meydana gelmiştir; R'de değildir.

Plantinga'ya göre, bu örnekten de Tanrı'nın R'yi meydana getirmeyeceği anlaşılmaktadır. Çünkü bunu meydana getirebilmesi için S'nin tahakkuk etmesi gerekir, fakat bu doğru olacak olsa, Curley *yanlışa* giderdi. Oysaki varsayımımıza göre, R'de Curley hep doğruyu seçmelidir, dolayısıyla meydana gelen dünya R' olamazdı. Yalnız Tanrı'nın kendisi Curley'in doğru seçmesine *neden* olamazdı çünkü bu durumda Curley'in eylemine karşı özgür olduğunu söyleme imkânı ortadan kalkardı. Bu nedenle Tanrı, Curley'in oldukça özgür olduğu ama ahlâkî kötülüğü yapmadığı bir dünyayı yaratamazdı. Bu hâlde, Curley'in iyi ahlâkî eylemlerini yaptığı ama kötü ahlâkî eylemlerini yapmadığı bir dünyayı yaratmak

---

<sup>293</sup> Yani akla konu olması bakımından kendiliğinden mümkün böyle bir dünya düşünülebilir.

Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir. Tanrı'nın meydana getirebileceği her bir dünyada eğer Curley oldukça özgür ise, en az bir tane yanlış seçim yapardı.

Plantinga'nın son örnek dünyasının altında yatan iki önemli argüman vardır. Birincisi şu şekilde aktarılabilir: Tabii olarak Tanrı, Curley'i, çeşitli S olası durumlarda birtakım eylemlerine karşı özgür olarak yaratabileceği bir gerçek. Bu eylemlerden biri A olsun. Doğal olarak Tanrı, Curley'in bu durumlar karşısında ne yapacağını önceden bilir. Belki de Tanrı'nın önceden bildiği, Curley'in A eylemine karşı özgür yaratırsa mutlak yanlış yapacağıdır. Ancak şöyle bir şey de söylenebilir: Belki de Tanrı'nın bilgisinde Curley'i hangi koşullar altında koyarsa koysun, onu oldukça özgür bıraktığı sürece en az bir tane yanlış yapıyordur. Yani Curley'in öyle bir durumu olduğunu düşünmek *mümkün* bir şeydir. Durum böyle ise, o zamanda Tanrı'nın Curley'in daima iyi yaptığı bir dünya yaratması imkân dâhilinde değildir.<sup>294</sup>

Plantinga'nın son örnek dünyasıyla ilgili geliştirdiği ikinci argümanı şöyle açıklanabilir: Öncelikle Curley'in hangi dünyada olursa olsun oldukça özgür olması durumunda en az bir tane yanlış yapıyor olmasının onun zati bir özelliği olduğunu düşünelim. Mesela Curley'in zati bir özelliği insan olmak ise (hayvan ve nâtik olmak ise) bu hâlde hangi mümkün dünyada tasavvur edilirse edilsin mutlaka hayvan ve nâtik olarak tasavvur edilir. Aksi takdirde Curley'in tasavvur edildiği söylenemez. Plantinga'ya göre, Curley'in zati özelliklerinden biri şu da olabilir: Curley ne zaman ki oldukça özgür yaratılırsa en az bir eyleme karşı yanlış gidiyordur. Nitekim bunu düşünmek mümkün olduğu için daha önceki açıklamada Tanrı, Curley'in daima iyi yaptığı bir dünya yaratamıyordu. Çünkü zati özelliği olması nedeniyle, Tanrı onu hangi özgür dünyada yaratırsa yaratsın en az bir yanlış yapıyordur. Fakat, Plantinga'ya göre Tanrı'nın özgürce yarattığı bütün varlıkların Curley'de bulunan zati özelliği taşıdıklarını düşünmek mümkündür.<sup>295</sup> Şayet, hangi mümkün dünyada özgür varlıkları yaratırsa yaratsın bunların oldukça özgür oldukları sürece zati özellikleri olarak en az bir yanlış yapıyorlardır. Plantinga, burada da bunun gerçekten öyle olduğunu söylemiyor. Sadece böyle düşünmenin *mümkün olduğunu* ifade etmektedir. Durum böyle ise tabii olarak Tanrı daima iyi

<sup>294</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 185-186.

<sup>295</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 51-6; Plantinga, *The Nature of Necessity*, 186-188.



yapan varlıkların bulunduğu hiçbir dünyayı yaratamazdı. Dolayısıyla Plantinga özgür irade savunması için tutarlı ve mümkün bir anlatı sunmuş oldu. Bu anlatıya göre, Tanrı daima iyi yapan varlıkların bulunduğu bir dünyayı yaratamaz. Bu nedenle, Plantinga'nın önerme (a20) ile ifade ettiği "Tanrı'nın ahlâkî kötülüklerin bulunmadığı bir dünyayı yaratmaksızın ahlâkî iyiliklerin bulunmadığı bir dünyayı yaratamaz" ifadesi *imkân dâhilinde* bir ifadedir. Daha önce gösterildiği üzere (s. 69-70) önerme (a20) ile her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın kötülükle bir arada bulunması hiçbir çelişki gerektirmez. Dolayısıyla, Plantinga'nın özgür irade savunması tam anlamıyla geçerliliğini korumaktadır.

## 5.2. Mâtürîdî'nin Çözümüne Yönelik İtirazlar ve Cevapları

Plantinga'nın özgür irade savunmasına itirazlar yapıldığı gibi Mâtürîdî'nin çözüm önerisine de itirazlar yapılabilir. Hatırlanacağı üzere, ateistlerin "kötülük varsa, o zaman Tanrı yoktur" hükmü, Mâtürîdî'nin çözüm önerisine göre yanlış olmalıdır. Bunun sebebi, kötülüğün Tanrı'nın varlığını gerektirmesidir. Zira, Mâtürîdî'ye göre, kötülüğün varlığı Tanrı'nın varlığıyla ancak açıklanabilir. Bu nedenle, kötülüğün varlığından şüphe etmeyen ateistlerin Tanrı'yı inkar etmeleri imkânsızdır. Mâtürîdî'nin sunduğu delilin doğru kabul edilmesi durumunda şöyle bir itiraza maruz kalacağı gözlerden kaçmayacaktır: Mâtürîdî'nin delili, sadece Tanrı'nın varlığına ulaşmayı imkân sağlamaktadır. Oysaki kötülük probleminin beklentisi sadece bu değildir. Bunun da ötesinde bir şeyi talep etmektedir. Şöyle ki; kötülük problemi, teistik düşüncenin Tanrı'ya nispet ettiği kudret, ilim ve iyilik sıfatlarının kötülükle nasıl bağdaştığını sorgulamaktadır.<sup>296</sup> Buna göre, Mâtürîdî, Tanrı'ya atfettiği sıfatların kötülüğün varlığıyla nasıl bağdaştığını beyan eden bir açıklama sunmalıdır.<sup>297</sup>

### 5.2.1. Mâtürîdî'nin Çözüm Önerisi Neden Yeterlidir?

Öncelikle Mâtürîdî'nin çözüm önerisinin iki farklı açıdan ele alınabileceği belirtilmelidir: Ya (a) sadece Tanrı ispatlamayı amaçlayan bir delil olarak ya da (b) kötülük problemine bir reddiye olarak ele alınır. Şayet (a) ise, o hâlde, Tanrı'nın

<sup>296</sup> Tooley, *The Problem of Evil*, 1.

<sup>297</sup> McCloskey, "God and Evil", 101.

var olduğu bilgisine ulaşmak yeterli kabul edilmelidir. Tıpkı Tanrı'nın varlığı lehine sunulan delillerde olduğu gibi, bu deliller sadece Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalıştıkları için doğrudan Tanrı'ya atfedilen sıfatların kötülükle nasıl bağdaştığıyla ilgilenmezler. Kelam kitaplarında bu tartışmalara yer verilmiş olsa da bunlar, asıl delilin dışında yapılan ikincil bir araştırma alanıdır. Eğer (b) ise, o zaman, Tanrı'nın sıfatları ile kötülüğün varlığının nasıl bağdaştığı meselesi ele alınıp tavrız edilmelidir. Dolayısıyla yapılan itiraz yerinde bir itiraz kabul edilmelidir.

Mâtürîdî'nin delili, buraya kadar kötülük problemine çözüm sunan bir yöntem olarak ele alındığından dolayı (b) şıkkının gerektirdiğı itiraza cevap verilmelidir.

Peki Mâtürîdî'nin önerisi yetersiz midir? Buna cevap vermeden önce, Mâtürîdî'nin sunduğu çözüm önerisinin kötülük problemine yönelik geliştirilen çözümlerden hangisine tekabül ettiğine bakmak gerekir. Yani teodise, savunma ve bütüncül reddiye seçeneklerinden hangisine karşılık geldiğı önce bilinmelidir.

Mâtürîdî'nin çözüm önerisi bir teodise midir? Bir teodise'nin amacı Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiğini açıklamaktır. Başka bir deyişle "Tanrı neden kötülüğe izin veriyor" sorusuna cevap veren bir çözüm önerisidir.<sup>298</sup> Mâtürîdî'nin önerisinin böyle bir çözüm önerisi olmadığı açıktır. Nitekim, delilinde, Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğine dair bir açıklama sunmaz.

Peki, Mâtürîdî'nin önerisi bir savunma mıdır? Bir savunmada ise Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki neden açıklanmaz, bunun yerine Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki *mümkün nedenin* ne olduğu açıklanır.<sup>299</sup> Bu nedenle, bir savunmacı Tanrı ile kötülük hakkında öyle mümkün bir anlatı sunmalıdır ki bu anlatının imkânı kabul edilmesi durumunda Tanrı ile kötülüğün bir arada bulunmasında herhangi bir çelişki söz konusu olmaz.<sup>300</sup> Mâtürîdî'nin teklif ettiğı öneride Tanrı'nın kötülüğe izin vermesiyle ilgili hiçbir muhtemel nedene yer verilmemiştir. Dolayısıyla onun çözüm önerisinin bir savunma olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>298</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 10; Tooley, *The Problem of Evil*, 8.

<sup>299</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 28.

<sup>300</sup> Savunmanın detayları için bkz. Van Inwagen, *The Problem of Evil*, 7-8.

Mâtürîdî'nin önerisi bütüncül bir reddiye olabilir mi? Bütüncül bir reddiyede bir teist, kötülük ve Tanrı hakkında bildiğimiz şeylerden hareketle kötülüğün var olmayacağı gibi bir şeyi söyleyemeceğimizi göstermeye çalışır.<sup>301</sup> Böylece, kötülük veya Tanrı ile ilgili kesin konuşma imkânı engellendiği için kötülükle Tanrı'nın yokluğuna ulaşmanın imkânı ortadan kalkar. Mesela çalışmamızın “bütüncül reddiyeler” bölümünde (s. 36) insanî epistemik bilginin eksikliğe dayanan bütüncül bir reddiyenin sunulabileceğini ifade etmiştik. O örnekte, insanın bilgi sahasının kötülük veya Tanrı ile ilgili bütün hususiyetleri haiz olmadığı, dolayısıyla Tanrı'nın kötülüğe izin veremeyeceği hükmüne varamayacağı belirtilmişti. Fakat, Mâtürîdî'nin geliştirdiği çözümün böyle bir hususiyeti yoktur. Onun delili, sadece kötülüğün varlığı için Tanrı'ya ihtiyaç duyulduğunu söyler. Fakat, bütünüyle iyi bir Tanrı'nın kötülüğe neden izin vereceğini sorgulamamızı engelleyen herhangi bir hususiyeti yoktur. Dolayısıyla, “Tanrı neden kötülüğe izin veriyor” suali hâlâ geçerlidir.

Mâtürîdî'nin delili nedir peki? Öyle görünüyor ki sunduğu delille Mâtürîdî, bir *men'* yapmaktadır. Bir münaraza esnasında kullanılan yöntemlerden biri olan *men'* veya *muâraza*, hasmın ortaya koymak istediği davanın müsellemlenmediğini ifade etmek için kullanılır.<sup>302</sup> *Men'* yapan bir kişi, ya delil göstermeksizin hasmın davasının müsellemlenmediğini ya da delili göstererek hasmın davasının doğru olmadığını göstermeye çalışır. Mâtürîdî, a'yân-sıfat, ictimâü'z-zıddeynin imkânsızlığı ve acz-ihtiyaç yöntemleriyle delilli bir şekilde hasmın davasını *men'* etmektedir. Hatırlanırsa, Epikür gibi ateistler, Tanrı'nın var olamayacağı hususundaki davalarını kötülüğe işaretle ispatlamaya çalışmışlar. Mâtürîdî ise, böyle bir davayı *men'* ederek, kötülükle böyle bir davanın ispatlanamayacağını, çünkü Tanrı'nın varlığıyla ancak kötülüğün varlığını açıklayabildiğimize dikkat çekmiştir.

Daha önceki pasajlarda, Mâtürîdî'nin sunduğu çözüm önerisinin iki farklı açıdan ele alınacağı belirtilmişti; ya Tanrı'nın varlığını ispatlamayı amaçlayan bir delil olarak ya da kötülük probleminde bir çözüm olarak ele alınmalıdır. Bu açıdan

---

<sup>301</sup> Tooley, a.g.m., 29.

<sup>302</sup> el-Allâme Muhammad el-Emin ibn Muhammad el-Muhtar el-Cuknî eş-Şankîti, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, nşr. Suûd ibn Abdulaziz el-Ureyfi (Mekke: Dâru İlmi'l-Fevâid, 1426/2005), 201.

kötülük problemine bir çözüm önerisi olarak düşünüldüğünde bir muâraza olduğu ortaya çıkar. Bir muaraza (men‘), hasmın davasının doğru olmadığını gösteren bir yöntem olduğundan dolayı kişinin konu ile ilgili asıl deliline oradan ulaşılmaz. Başka bir deyişle, Mâtürîdî, böyle bir men‘ ile Tanrı’nın sıfatlarıyla kötülüğün nasıl bağdaştığını göstermeye çalışmaz, bundan ziyâde kötülük probleminin ulaşmak istediği “Tanrı yoktur” neticesinin yanlışlığını gösterir. Bu sebeple, ona “Tanrı neden kötülüğe izin verebiliyor? sualine neden doğrudan cevap vermediği sorulamaz, çünkü onun sunduğu delille men‘ etmek istediği şey *kötülükle Tanrı’nın yokluğuna ulaşılabilceği* iddiasıdır. Nitekim, kötülük ile Tanrı’nın bir arada bulunmasının bir imkânsızlık gerektirmediğini ortaya koymak için “kötülüğün izafiliği ve Tanrı’nın hikmeti” bağlamında özgün bir çözüm önerisi olduğu malumdur.

### 5.3. Plantinga’nın Çözüm Önerisinin Muhatabı

Plantinga’nın yazdığı çeşitli eserlerde, kötülük problemine referansla Mackie ve McCloskey gibi filozoflara atıf yaptığı göze çarpmaktadır.<sup>303</sup> Plantinga’nın bu iki ismi bir arada ele almasının nedeni bu filozofların hepsinin kötülük ile Tanrı arasında mantıksal bir tutarsızlığın olduğuna inanmalarıdır. Başka bir deyişle, onlara göre, (A) “Tanrı her şeye kadirdir”, (B) “Tanrı bütünüyle iyidir” ve (C) “kötülük vardır” önermeleri arasında mantıki bir çelişki vardır. Bununla beraber, Plantinga’nın gerçek muhatabının Mackie olduğu söylenebilir. Bunun da iki nedeni olduğunu ifade edebiliriz. Öncelikli olarak Mackie, önerme (A), (B) ve (C) arasında bulunan çelişkinin mantıksal olarak zuhur etmesi için aşağıdaki iki ayrı önermeye ihtiyaç duyulacağını ifade eder:

(1) İyi bir varlık, mümkün olduğu ölçüde dâima kötülüğü ortadan kaldırır

ve

(2) Mutlak kudrete sâhip olan bir varlığın yapabileceği şeylerin sınırı yoktur.<sup>304</sup>

<sup>303</sup> Bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 115-6; Plantinga, *The Nature of Necessity*, 164; Plantinga, “Özgür İrade Savunması”, 313.

<sup>304</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 17.

Mackie'nin önerme (A), (B) ve (C) arasında bulunan çelişkinin açığa çıkması için (yarı-mantıki) iki ilave önerme teklif etmesi mantıksal kötülük probleminin bir tür *dolaylı çelişki* içerdiğine inandığını gösterir. Daha önceki bölümlerde, Mackie'nin ilave önermelerinden dolayı bir çelişkiyi elde etmek için yetersiz olduğu gösterilmişti. McCloskey ise (A), (B) ve (C) önermeleri arasında iddia ettiği tutarsızlığın gösterilmesi için herhangi bir önerme teklifinde bulunmamıştır.<sup>305</sup> Aynı zamanda, varsaydığı çelişkinin ne tür bir çelişki olduğuna da dikkat çekmemiştir. Dolayısıyla, Mackie'nin McCloskey'den farklı olarak var olduğu iddia edilen tutarsızlığın gösterilmesi için en azından bazı önermeler teklif etmesi, Plantinga'nın onun çalışmalarına daha çok önem vermesine neden olmuştur. Bu, Plantinga'nın asıl muhatabının Mackie olduğu ihtimalini göstermektedir.

Diğer bir sebep, Mackie'nin Plantinga'nın özgür irade savunmasına çok çetin bir itirazda bulunmasıdır. Plantinga'nın *aşılması zor* olarak ifade ettiği bu itiraza göre Tanrı'nın daima iyi yapan varlıkların bulunduğu bir dünyayı yaratması mümkün olmalıdır. Dolayısıyla, Mackie'ye göre, öyle bir dünyayanın tahakkuk etmemiş olması Tanrı'nın (A) ve (B) önermelerinde ifade edilen sıfatlara sahip olmadığını gerektirir. Plantinga, Mackie'nin bu itirazını hem Tanrı'nın dilediği bütün mümkün dünyaları yaratamayacağını hem de özgür insanların bulunduğu bütün muhtemel dünyaların hep ahlâkî kötülük içeren dünyalar olduğunu düşünmenin imkân dahilinde olduğunu göstererek reddetmiştir. Buna rağmen, Plantinga'nın kendi itirafıyla Mackie'nin itirazı çok çetin (*fromidable*) bir itirazdır. Fakat, McCloskey'in çalışmalarına baktığımızda onun ciddi bir itirazına rastlanmamaktadır. Dolayısıyla, öyle denilebilir ki Plantinga'nın özgür irade savunmasının muhatap aldığı kişi Mackie'dir.

#### 5.4. Mâtürîdî'nin Çözüm Önerisinin Muhatabı

Mâtürîdî, kötülüğün izafiliğini göstererek geliştirdiği çözüm önerisinde Mu'tezile'yi muhatap aldığı çok açıktır. Ne var ki, Mâtürîdî'nin hudûs deliline

---

<sup>305</sup> Plantinga, McCloskey hakkında konuşurken "Çelişkinin elde edilmesi için ilave önermeler ihtiyacı olduğunu bile farketmemiş, dolayısıyla (tabii olarak) önerme teklif etmeye de çalışmamıştır." der. Plantinga, *God and Other Minds*, 117. Aiken'in teklif ettiği ilave önermeler ise Plantinga'ya göre Mackie'nin ilave önermeleriyle hemen hemen aynıdır. Bkz. Plantinga, *God and Other Minds*, 117.

dayanarak geliştirdiği ikinci çözüml önerisinde kimi muhtap aldığını tespit etmek o kadar da kolay değildir. Bunun sebebi, çözüml önerisinin hem bir Tanrı ispatı hem de kötülük problemine bir çözüml önerisi olmasıdır.<sup>306</sup> Bilindiği üzere, kelamcılarının kullandığı hudûs delilinde, bütün âlemin hâdis olduğu düşüncesinden hareketle bir yaratıcı fikrine ulaşılır. Hudûs delilini kullanırken Mâtürîdî, sadece Tanrı'nın varlığına ulaşmayı amaçlamamıştır, aynı zamanda âlemin ezeliyetini savunan felasifeye de bir reddiye sunma hissini gütmüştür. Zaten, Mâtürîdî'nin dahil olduğu kelamcılar taifesi, âlemin hâdis olduğunu savunmalarının yanısıra Tanrı'yı ispatlamanın âlemin hâdis olduğunu ortaya koymakla mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat, onun çözüml önerisinin felasifeye yönelik olduğu söylenemez. Zira, felâsife, Tanrı'ya inandıkları gibi kötülük probleminin sorun ettiği Tanrı'nın bütün sıfatlarını da kabul etmişlerdi. Bu nedenle, hudûs deliline dayanan Mâtürîdî'nin çözüml önerisinin muhatabı felâsife değildir. Ancak, Mâtürîdî'nin çözüml önerisinin bir men' olması muhtabı hakkında bir şey söylemektedir. Dikkat edilirse, Mâtürîdî, çözüml önerisinde kötülüklerden hareketle Tanrı'nın reddedilmesini özellikle men' etmektedir. Çünkü ona göre, kötülüğün var olmasının tek açıklaması onun Tanrı tarafından yaratılmış olmasıdır. Bu açıdan bakılırsa, çözüml önerisinin muhatabı spesifik biri değil, çok daha genel bir kitledir. Bu da, kötülüğe işaretle Tanrı'nın yokluğuna varılabileceğini düşünlen herkestir. Çünkü, Mâtürîdî'ye göre, kötülüğün varlığını Tanrı'ya işaret etmeden açıklamak hiç mümkün değildir.

### **5.5. Mâtürîdî ve Plantinga'nın Çözüml Önerilerinin Birbirine Benzediği ve Ayrıştığı Yönler**

Mâtürîdî ve Plantinga'nın ele aldığı çözüml önerilerinin detaylarına bakıldığında bir açıdan benzer ve iki açıdan farklı oldukları görülecektir. Önce farklı yönlerine değinilecek sonrasında ikisinin benzeştiği yön üzerinde durulacaktır.

İlk olarak bu iki teologun aynı kötülük problemine cevap vermedikleri söylenmelidir. Plantinga'nın özgür irade savunmasıyla Mackie'yi muhatap aldığı

---

<sup>306</sup> Tanrı ispatı için Mâtürîdî'nin bu delili nasıl kullandığına dayalı detaylar için bkz. Fatma Aygün, "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015).

daha önce ifade edilmişti. Mackie'nin amacı Tanrı ile kötülüğün birbirini zıtlayan şeyler olduğunu göstermekti. Yani Mackie, delilci kötülük problemlerinde olduğu gibi Tanrı'nın yokluğunun daha muhtemel olduğunu ortaya koymak istemez, o, kötülük ile Tanrı'yı bir arada düşünmenin imkânsız olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. Bunu yapabilmek için, kötülüğü, bütün durumsal yönlerinden arındırarak ele alır. Şöyle ki kötülüğün niçin veya nasıl bir durumda meydana geldiğine hiç önem vermeksizin kötülüğün kendi gerçekliğinden hareketle Tanrı'nın sıfatlarıyla uyuşamayacağı sonucuna varılır. Bu da, Mackie'nin delilinin mantıksal olarak değerlendirilmesini gerektirmişti. Çünkü eğer onun ispatı doğru kabul edilirse, kötülüğe ne amaçla izin verildiğine bakılmaksızın teistik Tanrı inancına zorunlu olarak aykırı olacaktır. Bunu dikkate alan Plantinga, kötülüğün var olduğu ve Tanrı'nın bütün sıfatlarına rağmen ortadan kaldırmadığı mümkün bir çerçeveyi ortaya koymayı çalışmıştır. Böylece, Mackie'nin iddia ettiği gibi Tanrı ile kötülük arasında mantıksal bir zıtlık olmadığı ortaya çıkmıştır. Dikkat edilirse, Tanrı ile kötülüğün birbirine karşıt şeyler olmadığını söylemek delilci kötülük probleminde bir cevap değildir. Çünkü delilci probleminin amacı kötülük ile Tanrı'nın birbirini nakzeden öğeler olduğunu göstermek değil. Bundan ziyade, var olan kötülüklerin Tanrı'nın varlığını (yokluğuna nispetle) çok düşük bir ihtimal haline getirdiğini ortaya koymaktır. Plantinga'nın özgür iradesinde Tanrı'nın varlığının daha muhtemel olduğunu göstermeye yönelik herhangi bir çaba yoktur. Nitekim, böyle bir çaba göstermesine de gerek yoktu. Zira özgür irade savunması delilci kötülük problemini değil, mantıksal kötülük problemini hedef almıştır.

Bu açıdan bakıldığında, Mâtürîdî'nin çözüm önerisinin Plantinga'nınkinden farklı olduğu açık olmalıdır. Zira Mâtürîdî'nin ortaya attığı çözüm önerisinde, kötülüğün kendisinin Tanrı'yı gerektirdiğini ileri sürmüştür. Yani kötülük, tabiatı gereği Tanrı olmadan var olması mümkün değildir. Dolayısıyla ne mantıksal kötülük probleminde ele alınan kötülük kavramı ne de delilci kötülük probleminde ele alınan çeşitli kötülükler Tanrı olmaksızın açıklanamaz. Bu anlamda, Mâtürîdî'nin her iki kötülük probleminde yönelik bir çözüm önerisi geliştirdiği söylenebilir.

Çalışmamızda ele alınan çözüm önerileri arasındaki diğer farklılık bu çözüm önerilerinin kapsam itibarıyla birbirinden farklı olmasıdır. Plantinga'nın çözüm önerisinin kapsamı çok daha genişken Mâtürîdî'nin çözüm önerisinin kapsamı daha

dardır. Bunu şöyle anlatabiliriz: Plantinga, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın kötülükle bulunmasının imkânını göstermek için (a20) Tanrı'nın ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünyayı yaratmasının mümkün olmayacağını ifade eden bir önermenin doğruluğunu göstermiştir. Bunu başarmakla da Tanrı'nın bütün sıfatlarını koruyarak, kötülükle bir arada düşünülmesi mümkün bir örgü sunmuştur. Dolayısıyla, Plantinga'nın çözüm önerisi doğrudan Tanrı'nın sıfatlarıyla kötülüğün nasıl bağdaştığını açıklayan bir öneridir.

Mâtürîdî'nin çözümü böyle değildir. Mâtürîdî'nin çözümü kötülüğün Tanrı'nın reddi için kullanılamayacağını ifade eder. Bunu ispatlamak için kötülüğün araz oluşuna, iyiliğin zıddı oluşuna ve aynı zamanda muhtaçlığa alamet olduğuna dikkat çekerek sadece ve sadece Tanrı ile varlığı mümkün olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, kötülük probleminin netice itibarıyla kanıtlamak istediği *Tanrı yokluğunun* kötülük üzerinden yapılamayacağını göstermiştir. Ne var ki, Mâtürîdî'nin çözümünde Tanrı'ya ait sıfatların kötülükle ne açıdan bağdaştığı açıklanmamıştır doğrudan. O, çözüm önerisiyle sadece Tanrı'nın yokluğunu men' etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Mâtürîdî'nin çözüm önerisinin kapsamı Plantinga'ninkine nisbetle daha dardır. Zira, Tanrı'nın yokluğunun iddia edilmesini reddetmişse de sıfatlarının kötülükle hangi şekilde bağdaştığına dair bir açıklama sunmaz. Oysaki Plantinga'nın imkâna dayalı sunduğu anlatının kapsamında Tanrı sıfatlarının kötülükle nasıl bağdaştığı doğrudan anlaşılmaktadır.

Ele alınan bu iki önerinin birleştiği tek nokta ise ikisinin ateistlere ciddi bir meydan okuma mahiyetinde olmalarıdır. Plantinga'nın özgür irade savunmasında Tanrı ile kötülüğün birbirini olumsuzlayan şeyler olmadığını göstererek Epikür döneminden beri kötülük problemiyle alakalı iddia edilen çelişkinin bir varsayımdan ibaret olduğu ortaya konmuştur. Bu anlamda, Plantinga, tabiri caizse topu ateistlerin kampına atarak kötülük ile Tanrı arasında iddia ettikleri çelişkinin ne tür bir çelişki olduğunu sorgulamaktadır. Plantinga'nın taksimine göre, önermeler arasındaki çelişkiler apaçık, biçimsel ve dolaylı olmak üzere üç şekilde meydana gelir. Dolayısıyla, kötülük probleminin içerdiği iddia edilen çelişkinin bu üç çeşitten biri olması gerekmektedir. Plantinga'nın ateistlere olan meydan okuması tam da bu problemde ele alınan (A) Tanrı her şeye gücü yetendir, (B) Tanrı bütünüyle iyidir



ve (C) kötülük vardır önermelerinden oluşan kümenin hangi çelişki çeşidini tekabül ettiğini ortaya koymalarıdır. Zira bu önermelerin çelişki içerdiğini söylemek, gerçekten bir çelişki içerdiğini göstermez. Plantinga'nın nazarında, açık bir şekilde bunun gösterilmesi gerekir. O, ateistlerin açık bir şekilde bu çelişkiyi gösteremediklerini ifade etmek için şunu söyler: "Bu nedenle insan merak ediyor, bu kümenin çelişkili olduğunu güvenle iddia eden teist-olmayanların birçoğu, neden [gerçekten] öyle olduğunu göstermek için hiçbir girişimde bulunmuyorlar".<sup>307</sup> Böylece, Plantinga, hâlâ bu çelişkinin mantıki bir şekilde ortaya konulmadığını ifade etmiştir.

Mâtürîdî'nin çözüm önerisi kötülüğün Tanrı varlığını gerektirdiğini ileri sürer. Kötülüğün tabiatına vurgu yapılarak, ne kötülüğün kendisi ne de kötülüğün kendisiyle kaim olduğu ögenin kadim olmadığı ispatlanmıştır. Böylece, varlığın tamamının kadim ile hâdis düzeylerine hasreden Mâtürîdî, doğrudan kötülüğü hâdislerin kümesine ilhak etmiştir. Her hâdisin nihâi kertede kadim bir varlığa dayanması zorunluluğundan dolayı kadim bir Tanrı olmaksızın kötülüğün varlığının açıklanamayacağını belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Mâtürîdî'nin meydan okuması kötülüğün hâdis olmasına rağmen Tanrı'ya atıf yapmadan nasıl açıklanacağı problemidir. Oysaki ateistin amacı kötülüğü kullanarak Tanrı'nın yokluğu bilgisine ulaşmaktır. Dolayısıyla ateistler, Mâtürîdî'nin çözüm önerisini batıl çıkartmaları için hâdis olan kötülükleri kadim bir varlığa referans yapmadan açıklayabilmeleri gerekir.

---

<sup>307</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 23.

## BÖLÜM VI

### SONUÇ

Kötülük probleminin, ateistlerin Tanrı aleyhine geliştirdikleri en kadim argümanlardan biri olduğu şüphe götürmez. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın varlığına inanmanın yanlışlığını göstermeye çalışan kötülük problemi, iki farklı tarzda vaz edilebilir: Ya Tanrı ile kötülüğün mantıksal olarak birbirlerini olumsuzlayan şeyler olduğunu gösteren argümantatif bir problem olarak vaz edilir; buna *mantıki kötülük problemi* denir. Ya da evrendeki kötülüklerin gereksizliği ve fazlalığının, kadir, alim ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kıldığını göstermeye çalışan bir argüman olarak vaz edilir; buna ise *delilci kötülük problemi* denir. Her hâlükarda, kötülük problemine göre, Tanrı'ya inanmak doğru değildir. Bu açıdan bakıldığında, kötülük problemi, teist inancın temelini sarsmayı hedefleyen bir argümandır. Bu nedenle, tarih boyunca, teist olan insanlar, ortaya atılan bu argümanların geçersizliğini göstermek için çok gayret göstermişlerdir. Netice itibarıyla her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın kötülükle bir arada bulunabileceğini kanıtlamayı çalışmışlardır.

Epikür döneminden beri dindarların karşı karşıya kaldıkları bu kötülük problemine çeşitli cevaplar üretilmiştir. Bu problemin kendisi tek bir görünümü olmadığı gibi, ona karşı teologların ürettiği çözüm önerileri de tekdüze olmamıştır. İşte bu çalışmamızda kötülük problemine iki farklı açıdan çözüm üretmeye çalışan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Alvin Plantinga'nın çözüm önerilerine yer verilmiştir.

Hristiyan bir teolog olan Plantinga, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın kötülükle bir arada bulunmasının hiçbir çelişki gerektirmeyeceğini göstermek için özgür irade savunmasını ortaya koymadan önce, Tanrı ile kötülükler arasında iddia edilen çelişkinin ateistler tarafından hâlâ ortaya konmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, Plantinga, önermeler arasında meydana gelebilecek üç çeşit çelişki türü olduğunu savunur: apaçık çelişki, biçimsel çelişki

ve dolaylı çelişki. Plantinga'ya göre, ateistler, Tanrı ile kötülüğün birbirini olumsuzlayan şeyler olduğunu göstermek üzere ele aldıkları (A) “Tanrı her şeye gücü yetendir”, (B) “Tanrı bütünüyle iyidir” ve (C) “kötülük vardır” önermelerinin oluşturduğu kümenin ya apaçık çelişki ya biçimsel çelişki ya da dolaylı bir çelişki içerdiğini göstermelidir. Çağdaş ateist filozoflar arasında, bu çelişkiyi en net şekilde ortaya koymaya çalışan kişi John Mackie'dir. Bu sebeple Plantinga, Mackie'yi muhatap alarak argümanlarının (A), (B), ve (C) arasında meydana geldiğini iddia ettiği çelişkiyi hiçbir şekilde ispatlayamadığını ve dolayısıyla kötülük probleminde iddia edilen çelişkinin sadece bir varsayımdan ibaret olduğunu ortaya koymuştur.

Bundan sonra Plantinga, Tanrı'nın sıfatlarının kötülükle nasıl bağdaştığını kanıtlamak için bir özgür irade savunusu ortaya koyar. Kötülük problemi bağlamında ortaya atılan savunmalarda, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesindeki muhtemel sebeplere yer verilir. Tanrı'nın kötülükler için izin vermesindeki muhtemel sebeplerin ele alınmasının önemi şöyle açıklanabilir: Madem mantıksal kötülük probleminin temel iddiasında Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin hiçbir şekilde mümkün olmadığı ifade edilir; eğer ki bir savunmacı Tanrı'nın kötülüğe izin vermesini mümkün kılan uygun bir anlatıyı (*story*) ortaya atarsa ve bu anlatı gereği her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi hiçbir çelişki gerektirmiyorsa, bu durumda, kötülük ile Tanrı'nın zorunlu olarak birbirini zıtlayan şeyler olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu da Tanrı'nın bütün sıfatlarına rağmen kötülüğe izin verebileceğini gösterecektir. Savunması için Plantinga, “Tanrı'nın ahlâkî kötülüğü içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyiliği içeren bir dünya yaratması mümkün olamayacağına” dair bir anlatıyı savunur. Bu anlatıya göre Tanrı, her ne zaman özgür varlıklar yaratırsa bunların arasında kötülük yapanlar muhakkak olacaktır denilebilir. Bu nedenle, Tanrı'nın kötülükleri engellemesi için özgür iradeyi ortadan kaldırması gerekir. Durum böyle ise, o zaman Tanrı, özgürlükçü bir dünyanın değerinden dolayı onu yaratacak olsa, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi olmasına rağmen kötülükleri izin vermeden yaratamaz. Bu nedenle, eğer ki Tanrı özgür varlıkların bulunduğu bir dünyayı yaratmayı dilerse, bütün gücüne rağmen, kötülükler için engel olamayacaktır. Bu da, Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi olmasına rağmen kötülüklerle bir arada bulunmasının bir çelişki gerektirmediği imkânını sunar ki bu, mantıksal kötülük probleminin yanlışlığını gerektirir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye gelecek olursak, onun Müslüman bir kelamcı olduğu malumdur. Fakat Mâtürîdî'nin kötülük problemine karşı geliştirdiği çözüm önerisi geleneksel çözüm önerilerinden farklıdır. Üç tane geleneksel çözüm önerisi olduğu bilinmektedir: Teodise, savunma ve bütüncül reddiye. Teodiselerde, bir teolog Tanrı'nın kötülöklere izin vermesindeki gerçek nedene yer verir. Bu açıdan, bir teodisenin başarılı olması durumunda "Tanrı kötülöklere neden izin veriyor" sorusuna nihaî bir cevap bulunmuş olacaktır. Savunmalarda ise bir teolog, Tanrı'nın kötülöklere izin vermesindeki muhtemel nedenine yer verir. Dolayısıyla savunma yapan bir teolog, aslında Tanrı'nın neden kötülöklere izin verdiğini bildiğini iddia etmez. Hatta ortaya attığı muhtemel sebebin Tanrı'nın sebeplerinden biri olduğunu da söylemez. Onun tek amacı, sadece kötülük ile Tanrı'nın birbiriyle çelişmediğini ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla, ileri sürdüğü muhtemel sebep sayesinde Tanrı'nın bütün sıfatlarına rağmen kötülöklere izin vermesinin mümkün olduğu gösterilirse; Tanrı'nın kötülöklere izin vermesinin imkânsız olmadığı anlaşılacağı için kötülük ile Tanrı arasında iddia edilen zorunlu çelişkinin doğru olmadığı ortaya çıkmış olacaktır. Bütüncül reddiyede ise teolog, kötülük ve Tanrı hakkında bildiğimiz şeylerden hareketle kötülüğün var olamayacağı gibi bir hükme varmanın imkânsızlığını göstermeyi çalışır. Böylece, Tanrı'nın kötülüğe izin veremeyeceğini söylemek engellendiği için kötülüklerin bulunmasından hareketle Tanrı'nın yokluğuna gitmek anlamsız kılınmış olur. Mâtürîdî'nin çözüm önerisi ise bu üç durumdan hiçbirine uymaz.

Mâtürîdî, yukarıdaki geleneksel yöntemlerden ayrı durarak kötülük problemini farklı bir açıdan eleştirmeye çalışır. O, kötülüğün kendi tabiatından hareketle Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, kötülüğün bir araz olması, iyiliğin zıddı olması ve acziyetin alameti olması, kötülüğün sonradan meydana geldiğini ve muhtaç olduğunu göstermektedir. Zira sonradan gelme (*hudûs*), şeyin bir başlangıcı olduğunu gösterdiği gibi, şeyin muhtaç olması da varlığının kendinden olmadığını ve dolayısıyla muhtaç olmayan başkasına dayandığının göstergesidir. Mâtürîdî'ye göre, bu iki husus yaratılmışlığın işaretidir. Yaratılmış şeylerin nihâî kerede kadim bir varlığa dayanması gerektiğine göre, kötülüklerin de kadim olan Tanrı'ya dayanması zorunludur. Bu nedenle, Mâtürîdî'ye göre, kötülüğün var olması ancak Tanrı'nın var olmasıyla açıklanabilir. Durum böyle ise, kötülük probleminin ulaşmayı amaçladığı "Tanrı yoktur" sonucu men' edilmiş olur. Başka bir deyişle,

Mâtürîdî'ye göre kötülüğün varlığına işaretle Tanrı'nın yokluğuna varılamaz, aksine kötülüğün varlığı Tanrı'nın varlığını gerektirir. Dolayısıyla, Mâtürîdî, kötülük probleminin bir *muâraza* (*men'*) yapmaktadır. Yani kötülük probleminin netice itibarıyla Tanrı'nın yokluğuna ulaştırmasının *müsellem* olmadığını iddia etmektedir. Zira, kötülük, ancak Tanrı'nın varlığıyla anlam kazanır. Fark edilecek olursa, Mâtürîdî, bir muâraza yaptığından dolayı Tanrı'nın sıfatlarının kötülükle nasıl bağdaştığını doğrudan açıklamaya çalışmaz. Bundan ziyade kötülükle Tanrı'nın yokluğuna ulaşmayı imkânsız hale getirmeye çalışır.

Mâtürîdî ve Plantinga'nın ele aldığı çözüm önerilerinin detaylarına bakıldığında bir açıdan benzer ve iki açıdan farklı oldukları sonucuna varılacaktır. İlk farklılık Mâtürîdî ile Plantinga'nın cevaplamayı amaçladıkları kötülük problemi odağında ortaya çıkmaktadır. Plantinga, özellikle mantıksal kötülük problemini cevaplamaya çalışırken, Mâtürîdî'nin çözüm önerisi hem delilci hem de mantıksal kötülük probleminin cevap üreten bir argümandır. Belki de Plantinga'nın özgür irade savunmasında muhatap aldığı Mackie'nin, mantıksal bir kötülük problemiyle meydan okuması Plantinga'nın ona cevaben geliştirdiği özgür irade savunmasında problemin mantıksal yönüne odaklanmasına neden olmuştur. Diğer taraftan, Mâtürîdî'nin çözüm önerisinin aynı özelliğe sahip olduğu söylenemez. Mâtürîdî'nin sunduğu muâraza her iki kötülük probleminin ulaşmayı murat ettiği Tanrı'nın yokluğu veya muhtemel yokluğunu *men'* eder. Zira Mâtürîdî'ye göre, kötülüğün varlığının açıklaması yalnızca Tanrı'nın varlığıyla mümkündür.

Mâtürîdî ve Plantinga'nın ayrıştığı diğer nokta çözüm önerilerinin kapsamı ile alakalıdır. Plantinga'nın cevabı Tanrı'nın sıfatlarının bir arada bulunmasına imkân tanırken, Mâtürîdî'nin çözümünde doğrudan bu noktayı cevaplayan bir husus yoktur. Yani Plantinga, Tanrı'ya ait sıfatların kötülükle nasıl bağdaştığını doğrudan açıklamıştır. Oysaki Mâtürîdî, böyle bir uğraşa girmez. Bunun sebebi, Mâtürîdî'nin ürettiği cevabın bir *muâraza* olmasıdır. Muâraza bir kelamcının gerçek delili değildir. Yani, Mâtürîdî, muârazasında sıfatlarla kötülüğün nasıl bağdaştığına yer vermek zorunda değildir. Zira, muârazasıyla müsellem görmediği bir neticeyi menetmektedir. Bu netice de, kötülüğün Tanrı'nın yokluğunu gösterebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Plantinga'nın cevabı çok kapsayıcı iken; yani

sıfatlarla kötülüğün birlikteliğini açıklayan bir şey iken, Mâtürîdî'nin cevabı sadece bir *men* 'den ibarettir.

Plantinga ve Mâtürîdî'nin birleştiği nokta ikisinin de ateistlere meydan okumasıdır. Plantinga, ateistlerin kötülük ile Tanrı arasında iddia ettikleri çelişkinin henüz gösterilemediğini belirterek bunu mantıki bir şekilde ortaya koymaları hususunda bir meydan okumada bulunurken, Mâtürîdî'nin yaptığı ise, tabiatında *hudûs*luk olan kötülüğün Tanrı'ya referansta bulunmaksızın açıklanması noktasında bir meydan okumadır.



## REFERANSLAR

- Adams, Robert Merrihew. *The Problem of Evil*. Editörler: Marilyn McCord Adams ve Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Akdemir, Ferhat. *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Aktürk, Eyüp. “Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük”. *Felsefe Dünyası*, sy. 59 (Temmuz, 2014): 150-167.
- Augustine. *Augustine On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Edited by Peter King. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Aygün, Fatma. “Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Hudûs Delili (Hadesü’l-A’yân Delili)”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016): 161-187.
- Aygün, Fatma. “Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Basinger, David, Bruce Reichenbach, Michael Peterson, and William Hasker. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Bebek, Adil. *Mâtürîdî’de Günah Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Brown, Stuart. *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*. London: Routledge, 2001.
- Chrzan, Keith. “The Irrelevance of the No Possible World Defense”. *Philosophia*, no. 17. 162-167.
- el-Cürçânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1405/1985.
- Çağrı, Mustafa. “İyimserlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 499-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Forrest, Peter. “The Problem of Evil: Two Neglected Defences”. *Sophia*, no. 20. 49-54.
- Gölcük, Şerafettin. “Cehmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Graig, William Lane & J. P. Moreland. *Philosophical Foundations for A Christian Worldview*. Madison: InterVarsity Press, 2003.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- Draper, Paul. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists". *Noûs* 23, no. 3 (June, 1989): 331-350.
- Evans, C. Stephen & R. Zachary Manis. *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*. 2. Edition. Madison: InterVarsity Press, 2009.
- Festugiere, A. J. *Epicurus and His Gods*. Çev. C. W. Chilton. Massachusetts: Harvard University Press, 1956.
- Flew, Anthony. "Divine Omnipotence and Human". *New Essay in Philosophical Tehology*. Edited by A. Flew ve MacIntrye. London, 1955.
- el-Gazzâlî et-Tûsî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Enes b. Muhammed Adnan eş-Şerefâvî. Cidde: Darü'l-Minhâc, 1437/2016.
- el-Gazzâlî et-Tûsî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. nşr. Kahire, Müessesetü'l-Halebi, 1386/1967.
- Hick, John. *Evil and the Love of God*. London: The Micmillan Press LTD, 1985.
- Himma, Kenneth Einar. "Anselm: Ontological Argument for God's Existence", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*.  
<https://iep.utm.edu/anselm-ontological-argument/>
- Howard-Synder, Daniel. *The Evidential Argument From Evil*. Indiana: Indiana University Press, 1996.
- Dombrowski, Daniel A. *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2006.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by Jonathan Bennett, 2017. (Last amended: November 2007).  
<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1779.pdf>
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Langtry, Bruce. *God, the Best, and Evil*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*. Çev. Hüseyin Batu. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1986.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Metafizik Üzerine Konuşma*. Çev. Nusret Hızır. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1949.



- el-Leknevî, Ebü'l-Hasanat Muhammed Abdülhay. *el-Fevaidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut ts. (Fevaid)
- Manafov, Rafız. “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- el-Matürîdî es-Semerkindî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Darü'l-Camiâti'l-Mısriyye. [https://www.quranicthought.com/wpcontent/uploads/post\\_attachments/5c052028ea2c0.pdf](https://www.quranicthought.com/wpcontent/uploads/post_attachments/5c052028ea2c0.pdf)
- el-Mâtürîdî es-Semerkindî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006-2007.
- el-Mazûgî, Muhammed. *Mâ lil'ilhâd min Maqûla*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Jamal, 2014.
- McCloskey, H. J. “God and Evil”. *The Philosophical Quaterly* 10, no. 39 (April, 1960): 97-114
- Mohapatra, A. *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*. New Delhi: Sterlings Publishers, 1990.
- Naldan, Tolga. “İmam Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”. Yüksek Lisans, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Hanefî. *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Nşr. Hüseyin Atay ve Ali Düzgün. Ankara, 2003-2004.
- Jolley, Nicholas. *Leibniz*. London and New York: Routledge & Francis Group, 2005.
- Oppy, Graham. “Ontological Arguments”. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments>
- Al-Omari, Ali Mahmoud. “Kelâm İlmi ve Güncel Şüpheler –Teodise Problemi: İmam Matürîdî Örneği.” *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11, (Bahar 2018): 387-398.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

- Ömer, Necati. *İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28: 146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Pike, Nelson. "Hume on Evil", *God and Evil*. Edited by Nelson Pike. N.J: Prentice, Hall, 1964.
- Plantinga, Alvin. "Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil". *Noûs* 32, no. 4 (December, 1998): 531-544.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. London: Cornell University Press, 1990.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- Plantinga, Alvin. "Özgür İrade Savunması". Çev. Cenan Kuvancı. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, sy. 12 (2002): 313-329.
- Plantinga, Alvin. "The Free Will Defense". *Reading in Philosophy of Religion, An Analytic Approach*. Edited by Baruch A. Brody. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1975.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Plantinga, Alvin. "The Probabilistic Argument from Evil". *Springer* 35, no. 1 (January, 1979): 1-53.
- Reichenbach, Bruce R. "The Inductive Argument from Evil". *American Philosophical Quarterly* 17, no. 3 (July, 1980), 221-227.
- Rowe, William L. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16, no. 4 (October 1979): 335-341.
- Sennett, James F. *The Analytic Theist an Alvin Plantinga Reader*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Shumway, Rebecca. *The Fante and the Transatlantic Slave Trade*. New York: University of Rochester Press, 2011.
- Smart, Ninian. "F.R. Tennant and The Problem of Evil". In *Philosophers and Religious Truth*. Ed. Ninian Smart. New York: The Macmillan Company, 1970.

- Swinburne, Richard. "Does Theism Need a Theodicy". *Cambridge University Press* 18, no. 2 (June, 1988): 287-311.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*. Çev. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- eş-Şankîti, el-Allâme Muhammad el-Emin İbn Muhammad el-Muhtar el-Cuknî. *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*. Nşr. Suûd ibn Abdulaziz el-'Ureyfî. Mekke: Dâru İlmî'l-Fevâid, 1426/2005.
- Şimşek, İsmail. "Plantinga'da Tanrı ve Kötülük". Yüksek Lisans Tezi, Aktürk Üniversitesi, 2006.
- Şimşek, İsmail. "William L. Rowe ve "Kötülüğün Anlamsızlığı"". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11, sy. 55 (Şubat, 2018): 1023-1040.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Tooley, Michael. "The Problem of Evil". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta.  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 18: 304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-ı Vâcib*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 404-406. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Trakakis, Nick. "The Evidential Problem of Evil". In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/evil-evi>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "Kötü," giriş 30.04.2022  
<https://sozluk.gov.tr/>
- Van Inwagen, Peter. *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2006.
- Warburton, Nigel. *A Little History of Philosophy*. New Heaven and London: Yale University Press, 2011.
- Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Wierenga, Edward R. *The Nature of God*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.

Wolterstorff, Nicholas. "Introduction", *Faith and Rationality*. Edited by Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame, 1983.

Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş (Akıl-Allah-Ahlak)*. İstanbul: Dem Yayınları Ensar Neşriyat, 2012.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

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



## ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Feichal Abdou Moumouni

Eğitim:

2014 – 2019 İslami İlimler, Lisans, Şehir Üniversitesi, Türkiye

2016 – 2019 Uluslararası Ticaret ve İşletmecilik, Lisans, Şehir Üniversitesi, Türkiye

2019 – 2022 Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye